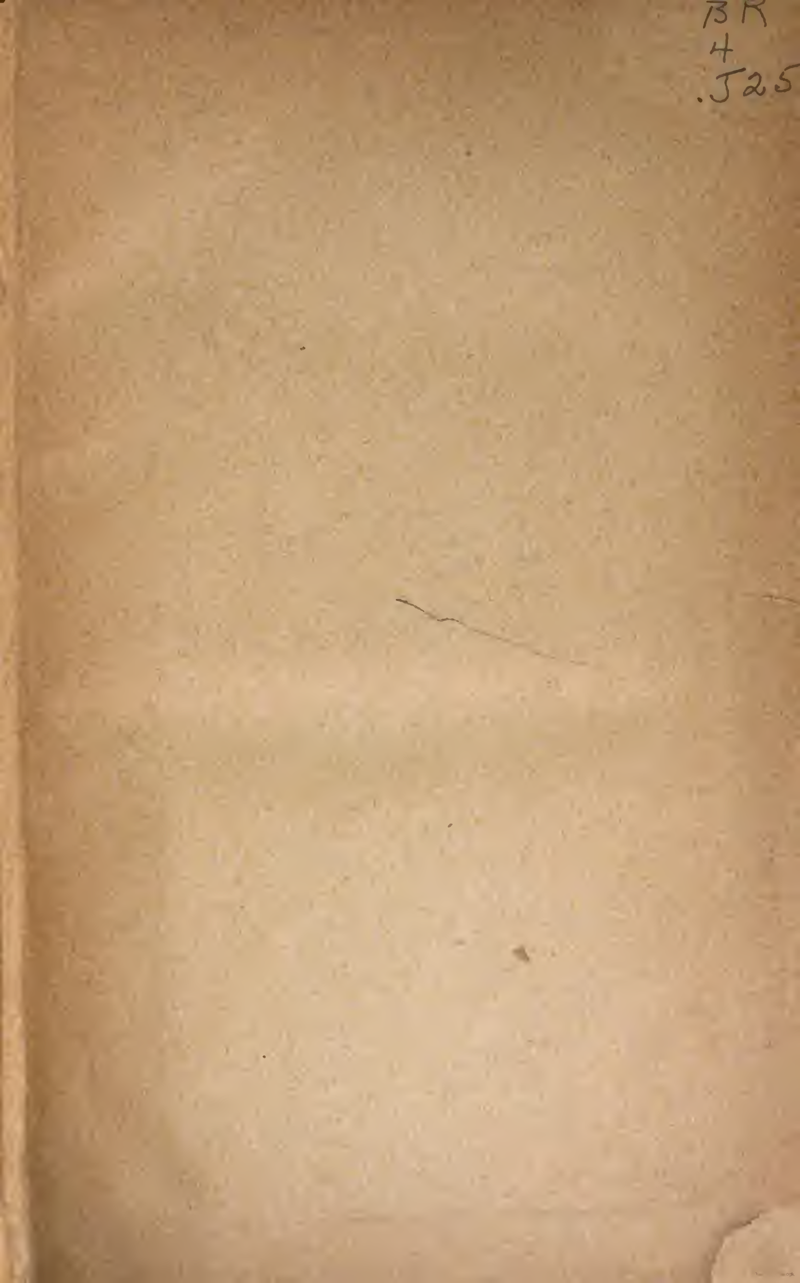




JAHRBÜCHER

FÜR

PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

UNTER MITWIRKUNG VON

MITGLIEDERN DER THEOLOGISCHEN FACULTÄTEN
ZU BERN, BONN, GIESSEN, HEIDELBERG, JENA, KIEL, LEIDEN,
STRASSBURG, WIEN UND ZÜRICH

UND ANDEREN NAMHAFTEN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

D. HASE, D. LIPSIUS, D. PFLEIDERER, D. SCHRADER.

ELFTER JAHRGANG.



LEIPZIG,
VERLAG VON JOHANN AMBROSIUS BARTH.
1885.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Inhalt.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Viertes Heft.

Ueber das gegenseitige Verhältniss der Texte der Bergpredigt bei Matthäus und bei Lukas.

Von

Dr. **Paul Feine**

in Jena.

Wenn wir uns die Aufgabe stellen, die beiden Textgestalten der Bergpredigt bei Matthäus und bei Lukas auf ihr Verhältniss zu einander und auf die grössere oder geringere Ursprünglichkeit des einen oder des andern Textes hin zu untersuchen, so ist es zunächst unsere Pflicht, unsere Stellung zur synoptischen Frage zu charakterisiren. Wir bauen nun mit Lipsius auf folgenden Grundsätzen auf.

Alle drei Synoptiker haben ihren Erzählungsstoff aus einer gemeinsamen Quelle, der synoptischen Grundschrift *A* entlehnt. Dieselbe wurde bald nach dem Jahre 70 verfasst und enthielt noch keine Kindheitsgeschichte, sondern begann mit dem Auftreten des Täufers. Markus hat ausser *A* keine litterarische Quelle benutzt. Matthäus und Lukas haben beide gleichfalls die Erzählungsquelle *A* zu Grunde gelegt, und Lukas hat neben *A* auch noch den kanonischen Markus benutzt. Ausserdem aber haben Matthäus und Lukas in den Rahmen des Urmarkus reichen Redestoff, auch aus litterarischer Quelle, eingefügt. Jedoch hatten beide nicht dieselbe Quelle, sondern Matthäus schöpfte aus der Quelle *B*, welche keine Erzählungen de industria hatte, wohl aber hier und da kleine historische Partien, die zu dem Anlass dienten, bedeutende Reden einzuführen. Diese Schrift trug einen ausgeprägt judenchristlichen Charakter. Der Uebergang des Reiches von den Juden zu den Heiden war in ihr noch nicht

proclamirt. Während sich *A* im Grossen und Ganzen noch reconstruiren lässt, ist dies mit *B* nicht der Fall. Ihre Abfassungszeit fällt in die Jahre 66—70, in die Zeit kurz vor der Zerstörung Jerusalems. Die Quelle *C*, die Lukas neben dem Urmarkus und dem kanonischen Markus benutzt hat, ist eine in den ebjonitischen Kreisen Palästinas etwa ums Jahr 80 entstandene Ueberarbeitung von *B*. Den Grundstock derselben bilden also ebenfalls Redestoffe. Aber mit diesen ist so reicher Erzählungsstoff verarbeitet worden, dass diese Quelle wohl ein vollständiges Evangelium gebildet hat, mit Kindheits- und Passionsgeschichte. Gemäss ihrer Entstehung unter den Ebjoniten betonte *C* in scharfer Weise den Gegensatz zwischen arm und reich, d. h. gerecht und ungerecht. Die Armen werden selig gepriesen, die Reichen werden durch ihren Besitz am Eintritt ins Reich gehindert. Ein grosses Verdienst erwirbt man sich nach ihr durch Almosengeben und die Tugend der Barmherzigkeit. Ausser diesen drei genannten Quellen haben die Synoptiker wahrscheinlich keine schriftlichen Aufzeichnungen benutzt. Alle Divergenzen, die darauf hinzudeuten scheinen, lassen sich aus subjectiv schriftstellerischer Umbildung, aus der Hervorhebung gewisser Lehrzwecke, aus Benutzung der zur Abfassungszeit der Evangelien noch so lebendigen Tradition, aus Rücksichtnahme auf den ins Auge gefassten Leserkreis, aus Beziehung auf alttestamentliche Weissagungen und ähnlichen Ursachen genügend erklären.

Treten wir nach diesen einleitenden Worten unserem Thema näher und betrachten wir uns die bei Matth. 5—7 und Luk. 6, 20—49 vorliegenden Redeabschnitte, die beide mit dem Namen Bergpredigt bezeichnet zu werden pflegen, so bemerken wir so auffallende Differenzen zwischen den beiden Evangelisten, nicht allein, was die Gruppirung des Stoffes, sondern auch den Stoff selbst betrifft, dass ein Augustin und nach ihm die Mehrzahl der lateinischen Kirchenlehrer und selbst neuere Kritiker bis in unser Jahrhundert hinein theils die Identität beider Reden bezweifeln zu müssen glaubten, theils sich durch die Annahme halfen, Jesus habe zuerst auf dem Berge an die Jünger die ausführlichere Rede

bei Matthäus gehalten, dann unten auf der Ebene dieselben Wahrheiten, in Kürze gefasst, dem grossen Volkshaufen vorgetragen. Und in der That, Matthäus lässt Jesum sitzend vom Berge aus reden, nach Lukas lehrt Jesus ἐπὶ τόπου πεδινοῦ stehend; was wir bei Matth. 5, 13—38, Kap. 6, Kap. 7, 6—11 und 13—15 lesen, bietet Lukas entweder überhaupt nicht oder an anderen Stellen seines Evangeliums; auf der anderen Seite fehlen wieder bei Matthäus die Weherufe Luk. 6, 24—26, und die Verse Luk. 6, 39. 40 und 45 hat Matthäus an ganz anderem Orte; ferner zeigt die Darstellung des Matthäus da, wo er inhaltlich mit Lukas übereinstimmt, bisweilen viel grössere Fülle des Materials als die des Lukas, z. B. Matth. 5, 38—42 = Luk. 6, 29 f. Indess stehen diesen Ansichten so schwerwiegende und von allen Forschern der Jetztzeit so vollauf gewürdigte Bedenken entgegen, dass sie heutzutage als beseitigt angesehen werden dürfen. Die Rede ist bei Matthäus und Lukas ihrem Kerne nach eine und dieselbe. Denn beide beginnen mit der Seligpreisung derer, die die rechte Gesinnung und Herzensverfassung zum Eintritt in das Reich Gottes haben, beide schliessen mit demselben Gleichniss vom Bauenden, mit Sprüchen, welche das Schicksal Aller vor Augen führen, die die Reichspredigt annehmen, im Gegensatz zu denen, die hören, aber nicht danach thun; dazu kommt, dass, abgesehen von den angeführten Versen Luk. 6, 24—26. 39 f. und 45, der gesammte Inhalt der lukanischen Bergpredigt sich in der des Matthäus wiederfindet; die Sprüche über die Vergeltung des Bösen mit Gutem Matth. 5, 39 f. und 42 = Luk. 6, 29 f. Matth. 7, 12 = Luk. 6, 31; über die Feindesliebe Matth. 5, 43—47 = Luk. 6, 27 f. und 32—35; die Warnung vor dem Richten Matth. 7, 1—5 = Luk. 6, 37 f. und 41 f., die Hinweisung darauf, dass es nothwendig sei, gute Früchte zu bringen, und dass es nicht ausreiche, Herr, Herr zu sagen Matth. 7, 16—21 = Luk. 6, 43—46. Dass aber die Rede des Matthäus einen esoterischen Charakter trage, an den Jüngerkreis gerichtet sei, während die lukanische eine exoterische, eine Volksrede sei, ist eine ganz willkürliche Aufstellung Lange's (Leben Jesu II, S. 567 f.), die in den Berichten

des Matthäus und Lukas nicht die geringste Stütze findet und schon von Bleek (Synopt. Erklärung der drei ersten Ev. I, S. 221) genügend zurückgewiesen worden ist.

Da wir also auf diesem Wege zu keiner befriedigenden Erklärung des gegenseitigen Verhältnisses der Bergpredigten bei Matthäus und Lukas gelangen, so müssen wir uns nach einer anderen Richtung hin umsehen. Es bieten sich nun nur wenige Möglichkeiten dar. Entweder sind die Differenzen auf Rechnung der Quellen zu setzen, oder auf verschiedene Bearbeitung der Quellen, oder auch auf beides zugleich zurückzuführen. Fragen wir uns also, aus welcher Quelle, oder aus welchen Quellen stammt denn die Bergpredigt, so fällt uns das totale Fehlen dieser grossen Herrenrede im Markus auf. Markus hat nun nach unserer Ansicht nur die synoptische Grundschrift benutzt, und wir würden somit annehmen, die Bergpredigt habe gar nicht in *A* gestanden, sondern Matthäus habe sie aus der Quelle *B*, Lukas aus *C* herübergenommen. Dies Resultat würde auch ganz annehmbar sein, wenn man erwägt, dass ja die Quelle *B*, aus der dann *C* floss, ausschliesslich Reden enthielt. Nun haben aber nach dem Vorgang Ewald's (die drei ersten Ev. S. 208 f.) namhafte Gelehrte, wie Weisse (Ev. Gesch. I, S. 73 und Evangelienfrage S. 157 ff.), Tobler (die Evangelienfrage S. 14), Wittichen (das Leben Jesu S. 44, Anm. 4 und S. 100 ff.), Holtzmann (die synopt. Ev. S. 75 ff.), Keim (Gesch. Jesu von Naz. II, S. 15), Bassermann (De loco Matthaei capitis V, 17—20, p. 45) die Vermuthung ausgesprochen, Markus habe ursprünglich die Bergpredigt gehabt, dieselbe sei aber im kanonischen Markus ausgefallen. Prüfen wir also, ob diese Hypothese haltbar erscheint. Die Gründe, welche die genannten Gelehrten vorführten, sind folgende: Nach Mark. 3, 19[a] ist eine Lücke anzunehmen, da man nicht begreift, wie Jesus auf den Berg gegangen sein könne, blos um die 12 Jünger auszuwählen; denn dazu brauchte er nicht auf den Berg zu gehen. Diese Lücke ist aber durch die Bergrede und die Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum auszufüllen, wie sich aus Lukas ergiebt, der bis dahin der Reihenfolge der Erzählung bei Markus gefolgt ist. Holtzmann fügt als

zweiten hinzu: Während Matthäus und Lukas sonst in der Angabe des Anlasses der in Markus fehlenden Redestücke durchgängig abweichen, harmoniren sie in auffallender Weise in der Einführung der Bergrede. Und da nun die Redenquelle keine Geschichtserzählung enthielt, so müssen Matthäus und Lukas diesen historischen Anlass aus *A* entnommen haben. Dies beweist auch der unmittelbare Anschluss der Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum, die bei Matthäus blos durch das Fragment aus Mark. 1, 40—44 von der Bergrede getrennt ist. Dann bringt Weisse noch ein Moment, in die Bergrede des ersten Evangelisten seien zahlreiche Stücke, die nur aus der Spruchsammlung stammen könnten, in ganz derselben Weise eingewoben, wie sonst Redeabschnitte in Erzählungsstücke, die aus Markus entlehnt seien. Weisse schliesst nun, dass demgemäss auch der Grundstock der Bergrede aus Markus genommen sein müsse. Diese Aufstellung verräth sich als die schwächste; es ist nicht einzusehen, warum Matthäus nicht aus *B* verwandte Stoffe auch in die aus *B* entlehnte Grundmasse habe einschieben können; wir werden in der späteren Detailuntersuchung sehen, dass Matthäus in der That oft ein solches Verfahren eingeschlagen habe. Gegen Holtzmann macht Weiss (Jahrb. f. deutsche Theologie IX, S. 64) geltend, dass auch die Redestücke in *B* zuweilen kurze historische Einleitungen hatten, wie dies ja Holtzmann selbst S. 134. 153 annimmt und wie auch wir glauben.

Es kann also die Bergrede sehr wohl schon mit Angabe des Anlasses in *B* gestanden haben. Was die unmittelbare Anschliessung der Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum anbetrifft, so weicht die Darstellung des Matthäus so sehr von der des Lukas ab, dass man zweifeln kann, ob für beide eine und dieselbe Quelle anzunehmen ist. Weiss hat auch recht, wenn er noch einwendet, dass, wenn man mit Holtzmann in Luk. 7, 11—8, 3 eine zum Theil aus *B* genommene Einschaltung erblicke, diese Einschaltung ebensogut von 6, 20 an angesetzt werden könne, ferner in dem Nachweis, dass die Bergrede gar nicht, wie Ewald und Holtzmann meinen, bei Lukas an derselben Stelle stehe,

wie bei Markus. Denn Lukas hat sich durch die Umstellung von Mark. 3, 7—12 hinter die Erzählung von der Apostelwahl „erst eine Scenerie für die Bergrede geschaffen,“ indem er so grosse Volksmassen zur Verfügung erhält, die er als Zuhörer für die Bergpredigt braucht. Wenn Holtzmann S. 219 die Umstellung dadurch begründet, dass Mark. 3, 7 bereits die Jünger erwähnt seien, während die Wahl der Zwölf erst 3, 13 berichtet werde, so hat er übersehen, dass auch Luk. 5, 30 und 6, 1 bereits von den Jüngern geredet worden ist und gerade Luk. 6, 13 die Erwählung der Zwölf aus der Schaar der *μαθηταί* erzählt. Dann aber giebt Holtzmann selbst noch S. 219 zu, dass Lukas die Umstellung vorgenommen habe, um eine Veranlassung zur Bergrede zu erhalten, ein Geständniss, aus dem die Schwäche seiner Behauptung deutlich hervorgeht. Denn wie kann Lukas „noch Zeuge für die ursprüngliche Stellung der Bergpredigt in seiner Quelle sein, wenn er zugestandenermassen sich selbst erst eine Veranlassung für dieselbe geschaffen hat?“ (Weiss a. a. O.) Wir können hier aber noch einen Schritt weiter gehen und gerade daraus, dass die Bergpredigt bei Lukas und bei Matthäus nicht allein an verschiedenen Orten steht, sondern auch mangelhaft in die Geschichtserzählung eingeflochten ist, einen Beweis dafür gewinnen, dass sie nicht aus *A* geflossen ist. Matthäus stellt die Bergrede ganz zu Beginn der Wirksamkeit Jesu. Nach der Versuchung kehrt Jesus nach Galiläa zurück, lässt sich in Kapernaum nieder, wählt sich die vier ersten Jünger aus und tritt nun auf mit dem *εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας*. Hier fällt im Gegensatz zur Darstellung des Markus sehr auf, wie Jesus gleich im Anfang *πᾶσαν νόσον* und *πᾶσαν μαλακίαν* im Volke heilt, wie so schnell sich sein Ruf durch ganz Palästina, Syrien und die Gegend jenseits des Jordan verbreitet und ihm so viel Volks nacheilt (Hilgenfeld, Einleitung ins N. T. S. 469). Diese Schilderung setzt ferner voraus, dass Jesus beständig von einer grossen Volksmenge begleitet wird. Aber plötzlich Kap. 5, 1 kommt eine ganz spezielle Wendung, *ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους*, als ob Jesus jetzt zum ersten Male diese Volkshaufen erblickte. Man wird unwillkürlich zu dem Gedanken gedrängt, dass Matthäus,

der gleich im Anfang ein Bild der Lehrthätigkeit des Herrn in der Bergpredigt geben will, die Verse 4, 23—25 nur als Staffage zu derselben hierhergesetzt hat. Hierin werden wir auch durch die Beobachtung bestärkt, dass sich gleich nach der Bergpredigt die Verhältnisse merkwürdig vereinfachen, der Zulauf des Volkes ist ein viel mässigerer und erst allmählich durch seine Wunderthaten bewirkter; die Volkshaufen folgen Jesu wohl vom Berg herab, sind aber gleich bei der Heilung des Aussätzigen nicht mehr da (Hilgenfeld, Einl. ins N. T. S. 471). Denn diese Heilung will ja Jesus noch geheim gehalten wissen, was bei so grossen Volkshaufen unmöglich, nach den umfassenden Krankheitsheilungen Kap. 4, 23—25 unverständlich ist. Ferner am Schlusse der grossen Reichspredigt lesen wir Kap. 7, 28 f. zwei Verse, die bei Mark. 1, 21 f. ihre Parallele haben und dort am richtigen Platze stehen, wie sich aus den Worten *καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς* zu ergeben scheint. Denn ihre Erklärung finden dieselben nur, wenn man Jesum in der Synagoge lehren denkt, wo also das Volk den Unterschied zwischen seiner und der Pharisäer Gesetzesinterpretation zu ermessen im Stande ist. Wenden wir uns zu Lukas, so stellen sich auch Schwierigkeiten dar. Lukas hat die Bergrede nicht in den Beginn von Jesu Auftreten gestellt, sondern etwa in die Zeit, zu der auch Markus die Auswahl der zwölf Jünger berichtet. Die Einführung der Rede hat er folgendermassen: 6, 12 zieht Jesus sich auf den Berg zurück, um zu beten. Hier ist von Volksmassen noch gar keine Rede. Am andern Morgen redet er seine Jünger an und wählt aus ihnen zwölf aus. Sie sind also mit ihm auf dem Berg gewesen, wie aus V. 17 *καὶ καταβὰς μετ' αὐτῶν* hervorgeht, und das ist sehr wohl annehmbar, auch ohne ausdrückliche Angabe des Evangelisten. Aber jetzt auf einmal ist da *πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ ἀπὸ πάσης τῆς Ἰουδαίας Ἱερουσαλὴμ καὶ τῆς παραλίου Τύρου καὶ Σιδῶνος*, die gekommen waren, um ihn zu hören und sich von ihm heilen zu lassen. Auch hier ist die Unwahrscheinlichkeit des Berichtes nur auf das Bestreben des Evangelisten zurückzuführen, einen Untergrund für die Bergrede zu schaffen.

Auch der Grund, der Ewald zur Annahme einer Lücke

hinter Mark. 3, 19 treibt, ist nicht überzeugender Natur. Denn Markus berichtet ja nicht die blosse Erwählung der Apostel, sondern ich meine, aus den Worten V. 14f. *ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ καὶ ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια* lässt sich ganz gut schliessen, dass nach der Auffassung von Markus Christus ihnen auch das gesagt hat.[1]) Eher könnte die etwas unmotivirte Nachricht V. 19, dass er „nach Hause ging", auf eine Lücke hindeuten, doch auch Mark. 2, 18 ist der Uebergang nicht ganz vermittelt, und hier lässt sich das Nachhausegehen wohl erklären, nachdem V. 7 angegeben war, dass er *ἀνεχώρησεν πρὸς τὴν θάλασσαν*. Mit grösserer Wahrscheinlichkeit liesse sich aber denken, dass nach V. 12 etwas ausgefallen sei — natürlich nicht die Bergrede — da nach dem heutigen Text nicht ersichtlich ist, wozu Jesus V. 9 den Jüngern den Auftrag giebt, *πλοιάρια* in Bereitschaft zu halten (Lipsius, Vorlesung über Evangelienkritik). Ueberhaupt kann ich mich der Vermuthung nicht erwehren, dass die Worte V. 13 *καὶ ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος* mit unmittelbar darauffolgender Jüngerberufung nicht wenig Schuld, namentlich an der Ewaldschen Hypothese tragen. Diese Hypothese ist auch allerdings sehr verlockend, wenn man bedenkt, dass Matthäus wie Lukas gleichfalls eine Apostelwahl vor der Bergrede haben, dass die Zeit ungefähr stimmen würde, und sogar der Ort sich zu bieten scheint. Aber man muss nur erwägen, dass bei der einfachen Aneinanderreihung dieser Markusperikopen grosse Zurückhaltung in der Statuirung von Lücken rathsam erscheint.

Fassen wir also alle die entwickelten Gründe zusammen, so glauben wir mit Wahrscheinlichkeit dargethan zu haben, dass die Bergrede nicht in *A* gestanden hat und wir sind somit auf unsere frühere Annahme zurückgewiesen, dass Matthäus sie aus *B*, Lukas aus *C* geschöpft habe. Steht dies aber einmal fest, dann ist nicht zu verkennen, dass sich die Wagschale sehr zu Gunsten des Matthäus senkt. So wollen wir

---

1) Wenn Wilke (der Urevangelist S. 584) und Br. Bauer (Krit. der ev. Geschichte der Synoptiker I, S. 285) als Grund des *ἀναβαίνειν εἰς τὸ ὄρος* angeben, Jesus wolle vor der Menge ausweichen, so haben sie nicht beachtet, dass mit V. 13 eine neue Erzählung beginnt.

denn an die Einzeluntersuchung gehen und zusehen, ob sich unser Verdacht gegen Lukas bestätigt.

Wir haben gleich wieder da anzuknüpfen, wo wir eben stehen geblieben waren. Wir sahen, dass es beiden Evangelisten nur auf Kosten der Wahrscheinlichkeit der Erzählung gelang, für die vorliegende Rede grosse Volkshaufen als Zuhörer zu gewinnen. Aus diesem Umstand dürfen wir schliessen, dass sie schon aus der Quelle die Voraussetzung einer zahlreichen Zuhörerschaft entlehnt haben. Damit stimmt auch der beiderseitige Schluss überein, Matth. 7, 24 ff. und Luk. 6, 47 ff. Auf der andern Seite hat es indess den Anschein, als ob die Jünger als das eigentliche Auditorium gedacht würden. Denn nach Matth. 5, 1 f. steigt Jesus auf den Berg, als er die Volkshaufen sieht. Er setzt sich und seine Jünger treten zu ihm heran. Dann heisst's weiter, er öffnete seinen Mund und *ἐδίδασκεν αὐτούς*. Dies *αὐτούς* muss man zunächst auf die Schüler beziehen, wenn auch aus 7, 28 hervorgeht, dass nach der Auffassung des Evangelisten das Volk auch mit zugehört hat und sonach in den *αὐτοί* die *ὄχλοι* V. 1 mit einbegriffen sind. Auch nach Lukas trägt Jesus trotz 7, 1 die Bergrede vor *ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ*. Die Schwierigkeit findet ihre Erklärung nicht durch die Ausflucht, man könne etwa, wie ja auch Markus einen engern und weitern Schülerkreis kennt, nach Lukas hier an den *ὄχλος πολὺς μαθητῶν αὐτοῦ* V. 17 denken, Luk. selbst widerräth schon dieser Annahme; sondern es bleibt nichts übrig, als schon der Quelle die Angabe eines grösseren Hörerkreises zuzuschieben und sich die Sache so zu denken, dass die Jünger um den Herrn einen engern Kreis bilden, und dass sich dann die Volkshaufen anschliessen. Während hierin Matthäus und Lukas ziemlich übereinstimmen, differiren sie in einem anderen Punkte. Nach Matthäus steigt Jesus *εἰς τὸ ὄρος*, um von da aus zu lehren, nach Lukas redet Jesus von einem *τόπος πεδινός* aus. Diese Angaben lassen sich nicht dadurch ausgleichen, dass man mit Ebrard annimmt, die Ebene sei oben auf dem Berge zu denken, etwa so, dass man der späteren Tradition folgend den Berg der Seligkeiten am westlichen Ufer des Sees

Genezareth für den Ort der Bergrede hielte und die zwischen beiden Spitzen dieses Berges liegende Einsattelung als den *τόπος πεδινός* fasste. Denn da könnten nur wenig Leute Platz finden. Aber *τὸ ὄρος* ist auch nicht „der bekannte Berg", „der Berg, den ihr Leser kennt", denn auch bei den anderen Evangelisten kommt die Bezeichnung *τὸ ὄρος* für verschiedene Berge, nicht allein diesseits, sondern auch jenseits des Jordan vor, z. B. Luk. 9, 28. Joh. 6, 3. 15. Mark. 6, 46, und die Evangelien sind ja nicht speciell für galiläische Leser geschrieben. Auch *τὸ ὄρος* als Gebirge hätte keinen Sinn, sondern *τὸ ὄρος* ist, wie Meyer, Weiss u. a. richtig erklären, die Berghöhe im Gegensatz zu dem Thal oder der Ebene, in der Jesus herumziehend gedacht ist, als diese Volksversammlung sich bildete. Ob die Abweichung des Lukas von dieser Angabe des Matthäus auf Rechnung des Evangelisten zu setzen ist, oder auf die Quelle *C* zurückgeführt werden muss, lässt sich nicht sicher ermessen, wenn auch das letztere das Wahrscheinlichere ist. Jedenfalls würde aber die geringere Ursprünglichkeit des Lukas zu folgern sein. Denn ich möchte nicht dem kanonischen Matthäus die Verlegung der Rede auf den Berg zuschieben. Lukas ist ja auch durch ein Mittelglied mehr hindurchgegangen. Wir werden jedoch am besten thun, diese Frage, die auch nicht von Belang ist, offen zu lassen. Dies aber scheint sich noch mit grösserer Sicherheit zu ergeben, dass Jesus bei Lukas deshalb stehend gedacht wird, weil er sich mit seinen Zuhörern auf gleicher Ebene befindet, wohingegen er bei Matthäus sitzend von den Hörern gesehen und verstanden werden konnte.

Matth. 5, 3—12. Luk. 6, 20—26.

Matthäus wie Lukas beginnen mit einer Reihe von Seligpreisungen. Die des Lukas stehen an Zahl denen des Matthäus nach und decken sich auch ihrem Inhalte und der Form nach nicht vollständig mit denen des Matthäus. Dagegen finden wir bei Lukas analog seinen vier Makarismen vier Weherufe, die Matthäus nicht kennt.

Betrachten wir zuerst die Seligpreisungen des Matthäus, so herrscht in der Beurtheilung derselben eine grosse Differenz.

Ewald (die drei ersten Evangelien S. 210), Köstlin (Ursprung und Kompos. der drei ersten Evangelien S. 50 u. 66), Hilgenfeld (Einl. in das N. T. S. 469) und Meyer (Commentar zu Matth. I, S. 141) halten nur die ersten sieben Seligpreisungen für ursprünglich, Delitzsch (Matth.-Evangelium 1853, S. 76) zählt zehn, Wittichen (Leben Jesu S. 118) neun und Weiss (Matth.-Evangelium S. 132 ff.) ist der Ansicht, zu den ursprünglichen grundlegenden drei Seligpreisungen V. 3 f. u. 6 seien vom Evangelisten, damit die feierliche Siebenzahl gewonnen würde, V. 5 und 7—10 hinzugefügt worden. Mit V. 11 f. werde dann die Applikation und paränetische Ausführung der Verheissung in V. 10 *ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* gegeben. Aehnlich meint Holtzmann (die synopt. Evangelien S. 175 f.), die vier ursprünglichen Seligpreisungen des Lukas seien von Matthäus auf die Siebenzahl gebracht und so sei mit Zuhülfenahme von überlieferten Sprüchen Jesu eine passende Gradation gebildet. Endlich nehmen Weizsäcker (Unters. über die evangel. Geschichte S. 137 Anm. 1) und Keim (Gesch. Jesu von Naz. II, S. 237 ff.) eine zweigetheilte Achtzahl von Makarismen an. Holtzmann's und Weiss' Urtheil können wir gar nicht unterschreiben. Denn abgesehen davon, dass der Redaktor aller Wahrscheinlichkeit nach seine Zusätze an die Dreizahl angeschlossen, nicht V. 5 eingeschoben hätte, bilden auch die Seligpreisungen ein so wohl geschlossenes, einheitliches Ganze, dass wir unmöglich drei oder vier Verse als ursprünglich herausnehmen können. Auch Delitzsch irrt offenbar, wenn er V. 12 als Seligpreisung für sich fasst, und V. 10 hängt eng mit V. 9 zusammen, während schon die Form von V. 11 zeigt, dass der in diesem Vers ausgesprochene Gedanke den vorigen Versen nicht parallel ist. Unsere Ansicht ist nämlich die. Wir haben acht Makarismen zu zählen, V. 3—10. In ihnen wird eine Schilderung der Herzensstimmung und der Denkweise und Gesinnung gegeben, welche den Eintritt verschafft in das Gottesreich.[1]) Es erscheint etwas künstlich, wenn Keim

1) Wir können nicht mit Weiss einen Theil der Seligpreisungen als Angabe der Vorbedingungen zur Theilnahme am Gottesreich, den anderen als Charakterisirung der Reichsgenossen fassen.

in den vier ersten die vier Tugenden des Schmerzes, in den vier letzten die Tugenden der frischen, fröhlichen, schaffenden That gepriesen findet; viel eher lassen sich die Seligpreisungen mit Lipsius in vier Paare ordnen. V. 3 f. werden selig gepriesen die, welche sich arm und gedrückt fühlen in ihrem ganzen Seelenleben, die Hülfsbedürftigen und in ihrer Seele Zerschlagenen, die שְׁפַלֵי רוּחַ, denn ihrer ist das Reich der Himmel. Wer sich aber so niedergedrückt fühlt, der trauert über seine geistige Noth und Hülfsbedürftigkeit. Und diesen wird in der zweiten Seligpreisung zugerufen, dass sie getröstet werden sollen. Die zweite Gruppe bilden die Sanftmüthigen und die da hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit. Diejenigen, welche unter dem harten Druck schwerer äusserer Verhältnisse nicht verbittert und ungeduldig werden, diese sollen „das Land", das Land der messianischen Verheissung, d. h. Palästina, erben. Und je mehr äussere Drangsal über sie hereinbricht, umsomehr werden sie hungern und dürsten nach der *δικαιοσύνη*, nach der Vollendung der sittlichen Weltordnung, nach der Zeit, in der die messianische Verheissung in Erfüllung gehen wird. Denn dies wird sicher geschehen, sie werden alle gesättigt werden. Nicht weniger eng verbunden ist das dritte Paar, welches die Barmherzigen und die Herzensreinen selig preist. Die Barmherzigen sind nicht nur solche, die Almosen geben, sondern alle, welche sich gegen die im Unglück und Elend Befindenden liebreich und gütig beweisen. Eine solche Gesinnung kann aber nur aus der sittlichen Lauterkeit, der Herzensreinheit entspringen. So wird den Barmherzigen verheissen, dass auch sie Erbarmen finden werden und den Herzensreinen, dass sie in die Nähe und Gemeinschaft Gottes kommen sollen. Im letzten Paare werden selig gepriesen diejenigen, welche Werke des Friedens thun, die, welche Frieden halten, keinen Streit, keinen Zank hervorrufen und auf der anderen Seite die, welche Unfrieden erfahren, welche um ungerechter Sache willen Verfolgung und Schmähung erleiden. Die Friedfertigen werden Söhne Gottes heissen, und den um Gerechtigkeit willen Verfolgten wird der Eingang ins Reich der Himmel zugesagt. So kehrt die letzte Verheissung zurück zur ersten

Verheissung, so wird am Anfang und am Schluss der höchste Lohn denen in Aussicht gestellt, die Jesu Lehre annehmen. Wir sind also gerade zu dem entgegengesetzten Resultat von Weiss (Die evangelische Geschichte II, S. 31) gelangt, der eine „innere organische Gliederung, die mehrere der von Matthäus und Markus aufbewahrten Apophthegmen eine so wunderbare Vollendung giebt,“ in den Makarismen des Matthäus vermisst.

Es sind nun bei Matthäus noch zwei Verse angefügt, V. 11 f., die keinen engen Zusammenhang mit den voranstehenden Seligpreisungen haben, sondern einen ganz anderen Geist athmen. Hatten die Makarismen gnomenartige Form und enthielten sie ganz allgemeine Bedingungen zum Eintritt in das neue Reich, so wird hier die Anwendung auf die Jünger gemacht. Die Jünger werden in der zweiten Person angeredet und nicht mehr ἕνεκα δικαιοσύνης V. 10, sondern direkt ἕνεκα ἐμοῦ, um Christi willen werden sie geschmäht, und die Jünger sind's, die wie die Propheten verfolgt, so auch wie die Propheten belohnt werden sollen. Schon Strauss (Das Leben Jesu, krit. bearb. 4. Aufl. I, S. 604) hat gesehen, dass diese Verse hier nicht ursprünglich stehen konnten. Denn in der ersten Zeit seines Auftretens, aus der ja nach dem Bericht der Evangelisten die Bergrede stammt, hat Jesus sich noch nicht als Messias erklärt, in dieser Zeit sind seine Jünger noch nicht um seinetwillen geschmäht und mit jeglicher bösen Nachrede beschimpft worden.[1]) Ist dieser Spruch aus Jesu Mund gekommen, dann stammt er aus einer späteren Zeit. Doch dürfen wir aus dem Grunde, dass Lukas ihn auch an der parallelen Stelle hat, den Schluss ziehen, dass ihn schon *B* hier, am falschen Ort, bot.

Was nun die lukanischen Seligpreisungen betrifft, so geht auch durch diese ein Grundgedanke, der freilich von den in den Seligpreisungen des Matthäus ausgesprochenen Gedanken abweicht. Es werden hier selig gepriesen alle diejenigen, welche in der gegenwärtigen schlimmen Zeit zu dulden

1) Hieraus ergiebt sich, dass Meyer S. 142 Anm. mit Unrecht gegen Weizsäcker polemisirt, welcher ähnliche Gründe wie Strauss vorbrachte.

haben. Selig sind die Armen an irdischem Besitz, heisst es bei ihm, denn euer ist das Gottesreich; selig seid ihr, die hier, auf dieser Erde, die jetzt hungern, denn ihr werdet gesättigt werden; selig seid ihr, die ihr jetzt weinet, denn einst werdet ihr lachen; selig seid ihr, wenn euch die Menschen hassen und wenn sie euch aus dem Synagogenverbande ausstossen und eure Christennamen schmähen und verwerfen wegen des Menschensohnes. Freut euch an jenem Tage und frohlockt, denn siehe, euer Lohn ist gross im Himmel; denn ebenso thaten den Propheten ihre Väter. Lukas hat also die erste, vierte und zweite Seligpreisung des Matthäus, denn die zweite des Matthäus und die dritte des Lukas sind dem Grunde nach identisch. Dann bietet er den Gedanken von Matth. V. 10 f. in der vierten Seligpreisung, nicht wie Weiss irrthümlich annimmt, nur den Gedanken von V. 11. Denn dass der Hass der Menschen bei Lukas gleichgestellt wird der Verfolgung um ungerechter Ursache willen bei Matthäus, zeigt sich aus der Wiederholung des *ὅταν* bei Lukas.

An die vier Makarismen hat Lukas vier Weherufe angeschlossen, deren Inhalt genau den Gegensatz zu den vorangegangenen Seligpreisungen bildet, und zwar glauben Strauss, Holtzmann u. a., dass er dies nach dem Vorgange des alttestamentlichen Gesetzgebers (Deut. 27, 11 ff.) gethan habe. Das erste Wehe wird im Gegensatze zu den Armen über die Reichen ausgesprochen, das zweite im Gegensatze zu den Hungernden über die Gesättigten, das dritte im Gegensatze zu den Weinenden über die Lachenden und das vierte gegenüber den Gehassten und Ausgestossenen über diejenigen, welche allen Menschen schön thun.

Auf die Frage nun, wem wir die Priorität zuerkennen werden, entscheiden wir uns unbedenklich für Matthäus. Bei Matthäus stellen die Seligpreisungen in Form allgemein gültiger Sentenzen die Bedingung für Jedermann zum Eintritt ins Gottesreich vor Augen, wie dies für die frühe Zeit der Rede vortrefflich passt, bei Lukas werden die Jünger bereits als Reichsgenossen in der zweiten Person angeredet. Und wenn bei Matthäus in V. 11 f., die ja schon an dieser Stelle in der Quelle *B* standen, auch der Uebergang zur direkten

Anrede gemacht wird, so ist es, wie Weiss ganz richtig ausführt, sehr unwahrscheinlich, dass Matthäus nur am Anfange die an die Jünger gerichteten Sprüche in Gnomen verwandelt haben sollte. Vielmehr weist uns die Ausgleichung des Personenwechsels bei Lukas auf die nivellirende Hand des Redaktors, der aber dadurch in eine gewisse Unebenheit gerieth, insofern als die erste Hälfte aller seiner Makarismen noch auf eine allgemeine Fassung deutet, während er im Begründungssatz die Form der Anrede hat. Doch nicht genug, dass Lukas die Seligpreisungen an die Jünger gerichtet bietet, sie haben bei ihm auch eine Beziehung erhalten, die mit dem historischen Anlasse der Bergrede unvereinbar ist. So wie bei Matthäus konnte Jesus zur Zeit seines öffentlichen Auftretens lehren; bei Lukas tritt eine ganz bestimmte Lehrtendenz zu Tage und zwar die seiner ebjonitischen Quelle, also eine Lehrtendenz aus dem letzten Viertel des ersten christlichen Jahrhunderts. Die in der Einleitung zur vorliegenden Abhandlung gegebene Charakteristik dieser Quelle findet hier vollständige Anwendung. Es werden in den lukanischen Seligpreisungen aufgerichtet und getröstet, die in irdischer Armuth und Noth sind, die unter äusserem Drucke zu leiden haben und dagegen verworfen, wer jetzt in Reichthum, Glück und Wohlstand lebt. So bildete man den Zeitverhältnissen der späteren judenchristlichen Gemeinde gemäss, welche sich aus den Armen dieser Welt zusammensetzte und unter Trübsal und Entbehrungen dem Kreuze Christi folgte, die Sprüche des Herrn um und tröstete sich mit der Hoffnung auf die Vollendung des Gottesreiches.

Nachdem wir zu diesem Resultate gelangt sind, erklärt sich auch das Fehlen von vier Makarismen des Matthäus. Nicht darauf kam es dem Verfasser der ebjonitischen Quelle an, die ethische Gesinnung zu schildern, die zum Eintritt ins Reich befähigt, die Tugend der Sanftmuth, der Güte und der Barmherzigkeit, der Herzensreinheit und der friedfertigen Stimmung den Hörern ans Herz zu legen, seine Interessen lagen auf einem anderen Gebiet, er wollte die Gemeinde in ihrem äusseren Unglück trösten. So ergiebt sich, wie sehr wir irren würden, wenn wir mit Holtzmann die Weherufe

für einen ursprünglichen Bestandtheil der Bergrede halten wollten, der von Matthäus blos weggelassen sei. Ihr ganzer Inhalt, wie ihre künstliche Composition zeigen zu deutlich, dass sie aus der ebjonitischen Quelle stammen. Dass wir mit Recht diese den veränderten Zeitumständen entsprechende Umbildung der matthäischen Makarismen der ebjonitischen Quelle zuweisen, nicht dem kanonischen Lukas, ergiebt sich daraus, dass dieser letztere auf seinem universalistisch-heidenfreundlichen Standpunkt einer solchen partikularistisch-judenchristlichen Umformung der Sprüche unfähig gewesen wäre.

Es erübrigt nun noch eins, wir müssen noch die spezielle Fassung der einzelnen Sprüche näher betrachten, um zu sehen, wie der weitergebildete Inhalt auch die sekundäre Form bedingte. Da fällt zunächst in der ersten Seligpreisung auf, dass Lukas einfach die *πτωχοί*, Matthäus die *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* glücklich preisen. F. Chr. Baur (Untersuchungen über die kanon. Evangelien S. 447), Ewald, Ritschl (Evangelium Marcions S. 237 ff.) Köstlin, Hilgenfeld, Wittichen (Jahrb. f. deutsche Theol. 1862. S. 323) und Holtzmann wollen den ursprünglichen Text bei Lukas finden. Doch geht dies nach unserer ganzen Darlegung durchaus nicht an, wenngleich bei Matth. 11, 5 gleichfalls die *πτωχοὶ εὐαγγελίζονται*; die *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* sind aber auch nicht die „freiwillig Armen," auch nicht mit Baur die *πτωχοί, ἀλλὰ τῷ πνεύματι πλούσιοι*, auch nicht homines ingenio et eruditione parum florentes u. s. w., sondern die an ihrer Seele Gedrückten und Hülfsbedürftigen. Und dieses Zusatzes *τῷ πνεύματι* kann man bei Matthäus nicht entrathen, denn, wie wir gesehen haben, fordert der Zusammenhang nothwendig, dass die Rede sich auf ethischem Gebiete bewegt. Aus ebendemselben Grunde dürfen auch, wie wir hier anschliessen können, die Worte Matth. V. 6 *τὴν δικαιοσύνην* nicht als sekundäre Beigabe des Matthäus betrachtet werden, sondern auch hier ist es die Quelle des Lukas, die die ethische Beziehung in eine leibliche verwandelt hat. Wenn Matth. V. 3 *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* gegenüber *βασιλεία τοῦ θεοῦ* des Lukas hat, so ist der Ausdruck des Matthäus jedenfalls auf seine Quelle *B* zurückzuführen, die diese Beziehung sehr

liebt. In Wahrheit aber hat Jesus, wie Lipsius in seinen Vorlesungen über biblische Theologie wahrscheinlich macht, nicht vom Kommen der βασιλεία τῶν οὐρανῶν gesprochen, sondern die Bezeichnung βασιλεία τοῦ θεοῦ gebraucht. Im zweiten Makarismus hat wahrscheinlich schon die Quelle des Lukas[1]) die Worte καὶ διψῶντες weggelassen; ob der Bearbeiter oder die Quelle hier wie auch in der folgenden Seligpreisung durch Hinzufügung des νῦν den Gegensatz zwischen der jetzigen bösen Zeit und der Endvollendung schärfer hervorgehoben hat, vermögen wir nicht zu entscheiden. In der ersten Seligpreisung stehts nicht. Vielleicht ist es doch noch wahrscheinlicher, diese nähere Charakterisirung schon der Quelle zuzutheilen, ebenso wie wohl schon sie die Trauernden, die getröstet werden sollen, in Weinende verwandelt hat, die lachen werden. In V. 22 erweist sich Lukas schon dadurch weniger ursprünglich, dass er den Inhalt von V. 10 u. 11 bei Matthäus, der gar kein enger ist, wie wir sahen, in V. 22 zusammengefasst hat. Er weicht auch gerade in V. 22 f. von Matthäus ziemlich bedeutend ab. Die δεδιωγμένοι ἕνεκα δικαιοσύνης sind zu solchen geworden, welche von den Menschen gehasst werden. Die Worte ἕνεκα δικαιοσύνης sind nämlich kein Zusatz des Matthäus, was daraus klar ist, dass in der Applikation V. 11 das ἕνεκα ἐμοῦ von Lukas gekannt wurde, da er es erweiterte zu Jesu Würdenamen ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Besonders stark aber tritt die weit vorgeschrittene Fortbildung in den nächsten Ausdrücken zu Tage. Denn das ἀφορίζειν bezieht sich auf die Ausstossung der an Christum Glaubenden aus dem jüdischen Synagogenverbande, und ihr Name, der geschmäht und verworfen werden soll, um des Menschensohnes willen, ist natür-

1) Wir müssen gleich hier bemerken, dass es äusserst schwierig ist, im Lukas die Bestandtheile der Quelle und die Zuthaten des Ueberarbeiters zu sondern. Es sind nach dieser Richtung hin bis jetzt keine ausreichenden Untersuchungen angestellt worden und so bleibt es in vielen Fällen für uns das gerathenste, eine bestimmte, feststehende Entscheidung nicht zu treffen. Bei Matthäus liegt die Sache viel einfacher, da dort der kanonische Bearbeiter sich der ihm vorliegenden Quelle viel treuer anschliesst.

lich nicht ihr Personenname, sondern ihr Christenname.[1]) Dann wird ganz bestimmt hingewiesen auf den Tag ihrer Verfolgung; an ihm sollen sie frohlocken. Dies σκιρτᾶν ist wahrscheinlich der Quelle entnommen, nicht erst von Lukas eingesetzt, denn auch in der ebjonitischen Kindheitsgeschichte Luk. 1, 41 u. 44 kommt es vor. Denn siehe — ἰδοὺ γάρ, bei Matthäus und Markus gar nicht vorkommend nach Holtzmann S. 305 gegenüber Weiss, der ἰδού für ursprünglich hält — euer Lohn ist gross im Himmel, denn ebenso thaten den Propheten ihre Väter, d. h. die Väter euerer jetzigen Verfolger. Lukas denkt hier also ganz direkt an jüdische Verfolger und er hat ganz bestimmte Erfahrungen im Auge, Nachstellungen, die die spätere Christengemeinde durch die Juden erlitt, wohingegen bei Matthäus nur allgemeine Andeutungen über die Anfeindungen gegeben werden, die sie um seinetwillen werden zu erdulden haben, allerdings auch von Seiten der Juden.

Matth. 5, 13—16.

An V. 12 des Matthäus schliessen sich die Sprüche vom Salz und Licht an, die Lukas nicht in der Bergrede hat. Den Spruch vom Salz lesen wir bei ihm 14, 34. Auch Markus hat ihn 11, 50, und den Spruch vom Licht, den wir bei Markus gleichfalls lesen, 4, 21, bietet Lukas sogar zweimal, 8, 16 und 11, 31. Wir haben nun gleich von vornherein unserm oben entwickelten Standpunkt gemäss zu konstatiren, dass wir mit Wittichen (Leben Jesu S. 115) nicht übereinstimmen können, wenn er Matth. 5, 13 = Mark. 9, 50 und Matth. 5, 15 = Mark. 4, 21 setzt, auch nicht mit Weiss (Jahrb. f. deutsche Theol. IX. S. 60 f.), nach welchem Markus die Sprüche vom Salz und Licht der Redenquelle entnommen haben soll. Markus hat ja, wie wir annehmen, die Quelle *B* nicht benutzt. Vielmehr ist Mark. 9, 50 aus *A* entlehnt und ebenso 4, 21 = Luk. 8, 16. Das letztere wird schon dadurch evident, dass Markus wie Lukas an dieser Stelle den Spruch in ganz gleicher Weise am Abschluss der Gleichnissreden

1) Es ist dies eine Thatsache, die neuerdings auch Holtzmann (Prot. Kirchenzeitung 1877, Nr. 38, S. 825) anerkannt hat.

vom Säemann bringt. Also ist Matth. 5, 13 = Luk. 14, 34 und Matth. 5, 14—16 der Hauptsache nach = Luk 11, 33.

a. Matth. 5, 13. Luk. 14. 34. Mark. 9, 50.

Wir hatten gefunden, dass Matth. 5, 11 f., weil sie aus einer vorgeschritteneren Zeit stammen, als sie für die Bergrede vorausgesetzt ist, auszuscheiden seien. V. 13 schliesst nun aber eng an V. 12 an. Jesus hatte den Jüngern vorausgesagt, dass sie Verfolgungen um seinetwillen zu erleiden haben würden. Darauf ruft er ihnen zu: Ihr seid das Salz des Landes, d. h. des jüdischen Landes, nicht, wie Weiss will, der Erde. Ihr seid die Würze, die die Neubekehrten schmackhaft machen, in den Gott wohlgefälligen Zustand versetzen soll. Wenn aber das Salz fade geworden ist, womit wird es wieder salzend gemacht werden? Es ist nichts mehr nütze, als hinausgeworfen und von den Menschen niedergetreten zu werden. Hier ist also von der Missionsthätigkeit der Jünger die Rede. Jesus ermahnt sie, in ihrer hohen Aufgabe, der muthigen, unerschrockenen Predigt des Evangeliums sich nicht untüchtig zu erweisen, sondern trotz der Gefahren und Leiden in ihrem Berufe Treue zu bewahren. Alle, welche unbrauchbar geworden sind, alle, die sich ihres Berufes, das Evangelium zu verkünden, unfähig zeigen, sollen verworfen werden. Wir haben also auch in diesem Spruch ein Wort aus der späteren Lehrthätigkeit des Herrn, das nicht in die Bergrede gehört. Vergleichen wir nun die parallele Lukasstelle und den Markus und sehen wir, ob in einer dieser beiden Stellen der wirklich historische Anlass zu unserm Spruch geboten wird. Weiss scheint mir den Zusammenhang, in dem unser Vers in der Lukasparallele steht, nicht richtig gefasst zu haben. Er meint nämlich, Jesus zeige an den Gleichnissen vom Thurmbau und vom Feldherrn, wie nöthig es sei, ehe man etwas unternehme, sich klar zu machen, welche Opfer es kosten werde, und wendet dies dann auf die Jüngerschaft an, die völlige Selbstverleugnung erfordere und sobald man dieser Anforderung nicht entspreche, etwas völlig Werthloses werde. Ich glaube indess, der Umstand, dass wir dies Stück in dem Reisebericht haben,

und besonders das unmittelbare Voraufgehen der Erzählung von der königlichen Hochzeit, in der so deutlich die Verweisung auf die Heidenmission zu Tage tritt, lassen vermuthen, dass auch hier ein ähnlicher Gedanke ausgesprochen ist. Wenn V. 26 die Lossagung von allen Banden des Bluts gefordert wird, so ist damit wohl, wie Lipsius erklärt, die Lossagung vom Judenthum gemeint und die Forderung, das Christenthum in seiner Universalität fassen zu lernen. Die folgenden Verse mahnen dann, nicht auf halbem Wege stehen zu bleiben, sondern nach Ueberlegung des ersten Schrittes auch die Consequenzen desselben voll und ganz zu ziehen. V. 33 kehrt die Forderung wieder, alles das Seine zurückzulassen und V. 34 f. kommt dann unser Spruch. Da scheinen denn mit dem Salz die Lehrer des Evangeliums gemeint zu sein, die davor gewarnt werden, den jüdischen Partikularismus in das Christenthum hineinzutragen. Auch dies kann unmöglich der ursprüngliche Sinn und der ursprüngliche Zusammenhang sein. Nicht besser aber steht die Sache bei Markus. Jesus hat den Jüngern einen Verweis gegeben, dass sie unter einander gestritten, wer der grössere sei. Dann wird Johannes getadelt, weil er einen, der in Jesu Namen Dämonen austrieb, Jesu mit ihnen nachzufolgen gehindert hatte. Nachdem er hierauf die grosse Schuld derer hervorgehoben, die einen der Kleinen ärgern, die Glauben haben, geht er über zu den harten Gleichnissen von den Aergernissen. Wenn dich deine Hand ärgert, hack sie ab; wenn dich dein Fuss ärgert, hack ihn ab; wenn dich dein Auge ärgert, so reiss es aus, denn ein jeder wird durch das Feuer — nicht der Hölle, wie Strauss (a. a. O. S. 606) und Br. Bauer a. a. O. S. 316) meinen, sondern durch das Feuer der Trübsal, des Leidens gesalzen werden. Und jedes Opfer wird durch das Opfer der Läuterung gesalzen werden. Und es ist etwas Schönes um dieses Salz der Läuterung. Soweit ist alles consequent. Wenn aber Markus fortfährt: Wenn aber das Salz salzlos geworden ist, womit wird man es schmackhaft machen? Behaltet in euch euer Salz und haltet Frieden unter einander — so ist das Salz nicht mehr das der Läuterung, wie vorher, sondern hier ist das Salz die rechte Tüchtig-

keit, die das Evangelium dem Menschen giebt. Diese sollen sie nicht durch Selbstüberhebung verlieren, sondern sie sollen sie in sich behalten, damit sie nicht fade werden. Hier können wir also in gleicher Weise die Hand des Bearbeiters erkennen.

Sind wir aber, wie sich nun gezeigt hat, gegenüber Weiss (Jahrb. f. deutsche Theol. IX, S. 53, Anm.) nicht mehr im Stande, den eigentlichen Ort dieses Spruches ausfindig zu machen, so lässt sich doch mit einiger Sicherheit behaupten, dass der Sinn dieses Herrenwortes, an dessen Echtheit zu zweifeln die dreifache oder doppelte Ueberlieferung verbietet, bei Matthäus noch am treusten erhalten ist. Markus und Lukas haben ihn, zum Theil ihn noch umbildend, unter bestimmte sekundäre Gesichtspunkte gestellt, bei Matthäus ist er einfach in dem Sinn, unerschrocken das Evangelium zu verkünden, an die Jünger gerichtet. Dagegen lassen sich Zweifel erheben, ob die Redaktion im Einzelnen bei Matthäus durchaus die echtere ist. Es ist eine feine Bemerkung von Lipsius, dass in den sichern Herrenworten Bild und Deutung nie durcheinander gehen. Dies scheint aber der Fall zu sein, wenn Matthäus Jesum zu seinen Jüngern sagen lässt: Ihr seid das Salz des Landes. Daher werden wir die Möglichkeit zugeben, dass die Fassung *καλὸν τὸ ἅλας*, die beide Quellen geboten haben müssen, originaler ist und erst der kanonische Matthäus die Veränderungen vorgenommen hat. Freilich bietet dann der partikularistische Zusatz *τῆς γῆς* Schwierigkeiten. Ob *μωρανθῇ* bei Matthäus und Lukas gegenüber *ἄναλον γένηται* bei Markus vorzuziehen sei, vermag ich nicht zu entscheiden, auch nicht, ob *ἁλισθήσεται* bei Matthäus das echte Wort ist. Wohl aber stellt sich bei Luk. V. 35 als Fortbildung der entsprechenden Worte bei Matthäus dar. Matthäus hatte nur gesagt, dass das Salz dann unnütz geworden sei und hinausgeworfen zu werden verdiene. Doch das ist Lukas noch nicht genug. Bei ihm ists nicht mehr werth, auf die Erde oder den Mist geworfen zu werden; heraus werfen sie es.

b. Matth. 5, 14—16 = Luk. 11, 33. Mark. 4, 21 = Luk. 8, 16.

Matthäus fährt fort: Ihr seid das Licht der Welt. Nicht kann eine Stadt verborgen sein, die auf einem Berge liegt.

Auch brennt man nicht ein Licht an und setzt es unter den Modios, sondern auf den Leuchter, und es leuchtet allen in dem Hause. So leuchte euer Licht vor den Leuten, damit sie eure guten Werke sehen und euern Vater in den Himmeln preisen. Hatten die Jünger vorher die Aufgabe, die Neubekehrten mit ihrem Salze zu würzen, so ist hier ihr Beruf zu leuchten, das Evangelium auszubreiten soweit als möglich; wie denn auch eine Stadt auf einem Berge weithin sichtbar ist und das Licht, das auf den Leuchter gesteckt wird, das ganze Haus erleuchtet. Indess bei aller Aehnlichkeit mit dem vorigen Bild vom Salze tritt hier doch eine grosse Differenz hervor. Die Jünger sind hier nicht das Licht des Landes, sondern der ganzen Welt, ein Gedanke, den Jesus nicht ausgesprochen haben kann. Denn wenn er auch die Schranken des jüdischen Partikularismus prinzipiell überschritten hat, so hat er doch die Heidenmission nie aufgetragen. Und V. 15 zeigt uns denn auch, dass dieser Ausdruck eine Weiterbildung ist, denn unter dem Haus, welches durch das Licht erleuchtet werden soll, ist ursprünglich, wie Keim und Wittichen richtig darlegen, Israel gemeint. Das Licht steht auch nicht parallel dem Salz. Es ist in unseren Versen nicht allein von der Predigt des Evangeliums die Rede, sondern aus der Anwendung V. 16 geht hervor, dass von dem ganzen Lehren und Wirken unter der Menschheit gehandelt wird, dass auch nicht mehr speziell die Jünger, sondern überhaupt die Christen gemeint sind. Wir können nun schon für Matthäus das Ergebniss ziehen. Der Spruch vom Salze gehört nicht hierher. Der Spruch vom Licht, der mit dem vorangehenden viele Aehnlichkeit hat, ist also auch aus der Bergrede auszuscheiden. Es fragt sich nur noch, ob unser Evangelist die beiden Sprüche vereinigt vorgefunden oder ob er sie selbst zusammengestellt hat. Wir entscheiden uns für das letztere. Die Sprüche haben in ihrem Grundinhalt viel Verwandtes, und deshalb hat sie Matthäus vereinigen zu müssen geglaubt; dabei verwendet er auch das Wort von der Stadt, das Markus und Lukas nicht kennen, welches aber trotzdem wohl als echt zu bezeichnen ist. Hierher freilich gehört es nicht, wie auch

Wittichen S. 117 zeigt, denn das tertium comparationis ist nicht die Verkündigung des Evangeliums an die Menschen und das Wirken unter denselben, sondern die hervorragende Stellung der Apostel. Auf seine Rechnung kommt wohl, wie auch Weiss meint, die Anwendung V. 16 und auch die Einleitung *ὑμεῖς ἐστὲ τὸ φῶς τοῦ κόσμου*, wenn gleich wir dann behaupten müssen, dass er einmal vom jüdischen Lande und das andere Mal von der Welt spricht. Es ist dies vielleicht nicht so anstössig, als es auf den ersten Blick erscheint; man könnte dem Evangelisten die Absicht zuweisen, die Uniformität zu vermeiden, vielleicht auch mit dem universalen *κόσμος* eine Steigerung einzuführen. Anfang und Schluss können als Zuthaten des Evangelisten betrachtet werden, da Lukas und Markus sie nicht haben. Diese bieten an allen drei Stellen nur V. 15 des Matthäus. In der Parallelstelle bei Luk. 11, 33 folgt unser Vers auf die Zeichenforderung. Der Sinn der Stelle ist der: die Juden fordern von ihm ein Zeichen, er aber sagt, es soll ihnen kein Zeichen gegeben werden, wenn nicht das Zeichen des Jonas. Denn das Licht, die Wahrheit des Evangeliums, steht nicht im Verborgenen, sondern auf dem Leuchter, weithin sichtbar. Holtzmann (S. 154) ist nun der Ansicht, dass hier der Spruch anticipirt sei und vielmehr seinen eigentlichen Zusammenhang mit Luk. 13, 24 f. habe. Doch hat schon Weiss darauf aufmerksam gemacht, dass Lukas diese Sprüche, wenn sie ursprünglich in einem solchen Zusammenhang gestanden hätten, nicht auseinandergerissen haben würde. Ueberdies ist ja die Bedeutung, die das Salz dort hatte und das Licht hier hat, eine so verschiedene, dass von vornherein die Vermuthung der Zusammengehörigkeit unserer beiden Sprüche bei Lukas wegfallen muss. Kann aber Jesus das Wort in der vorliegenden Verbindung gebraucht haben. In der jetzigen Fassung bezieht sich unsere Stelle auf die Verstocktheit der Juden, die trotzdem, dass das Licht so weit und klar leuchtet, sich nicht bekehren und daher verworfen werden. Die Königin des Südens und die Nineviten müssen ihnen zum Vorbild aufgestellt werden; diese, die Heiden waren, werden sie am Tag des Gerichts

verdammen. Wir haben hier wohl wieder eine Weiterbildung des kanonischen Lukas im heidenfreundlichen Sinn zu constatiren. Jesus mag wohl die Nineviten und die Königin des Südens den Juden zum Vorbild aufgestellt haben, aber die Thatsache der Verwerfung des jüdischen Volkes wegen ihres Unglaubens ist erst vom Bearbeiter eingeführt. Dann aber, wenn der eigentliche Sinn nur der ist, dass Jesus sein Evangelium als das Licht der Wahrheit hingestellt habe, zu dem der grösste Theil der Juden trotz seines hellen Glanzes nicht herankomme, würde alles in schönster Ordnung sein und der Annahme, dass Jesus wirklich in solchem Zusammenhange unseren Spruch gebraucht habe, nichts entgegenstehen. Und in der That möchte ich mich für den ursprünglichen Zusammenhang an dieser Stelle entscheiden, wenn auch hier wieder im Einzelnen nach Weiss der Vorzug dem Matthäus zuzusprechen ist. Doch wollen wir es unterlassen, hierin auf das Einzelne näher einzugehen, da wir über Vermuthungen nicht hinauskommen würden und die Abweichungen auch den Sinn nicht alteriren.

Wir haben uns also schon für die grössere Ursprünglichkeit hinsichtlich der Stellung des aus der Redenquelle entlehnten Spruches in dem Zusammenhange bei Lukas entschieden. Hier ist nun noch etwas nachzuholen. Wir müssen noch zusehen, ob nicht der historische Anlass unseres Spruches in *A*, wie ihn Mark. 4, 21 = Luk. 8, 16 haben, dem der Quelle *C* vorzuziehen ist. An diesen beiden Stellen steht er am Schluss der an die Jünger gerichteten Auslegung des Gleichnisses vom Säemanne. Christus hat ihnen auf ihre Bitten dargethan, was das Gleichniss für eine Bedeutung habe und fordert nun mit unserem Spruch die Jünger auf, in ihrer Predigt an das Volk auch diesem die Bedeutung seiner Parabel zu eröffnen. Hier ist also λύχνος in dem beschränkten Sinn Erkenntniss seiner Gleichnissrede gebraucht. Haben wir demnach zwischen den beiden Möglichkeiten zu wählen, das Licht, das Jesus auf den Leuchter gesteckt hat, damit es weithin seinen Schein werfe, entweder als die Erkenntniss des Sinnes einer seiner Parabeln zu fassen, oder als das Licht der Wahrheit, das von nun an die Dunkelheit des

menschlichen Lebens erleuchten soll, so werden wir kein Bedenken tragen, die zweite Erklärung vorzuziehen.

Matth. 5, 17—48.

In Matth. 5, 17—48 liegt uns ein Redeabschnitt vor, in dem Jesus seine prinzipielle Stellung zur Religion des alten Testaments darthut. Die lukanische Bergpredigt hat keinen Abschnitt, in dem ein ähnlicher Grundgedanke behandelt würde, wohl aber bietet sie einzelne Sprüche aus diesem abgerundeten Ganzen des Matthäus, wenn auch in anderer Gruppirung. Ausserdem finden sich noch verschiedene Sprüche, die Matthäus hier hat, an anderen Stellen des Lukas. Wir halten es nun für angezeigt, den Gang der Untersuchung so einzurichten, dass wir zuerst nur mit Heranziehung der parallelen Stücke in anderen Theilen des Lukas diesen Abschnitt der Bergrede bei Matthäus im Zusammenhang behandeln, um dann unter Vergleichung der betreffenden Verse in der Bergrede des Lukas die Summe zu ziehen.

a. Matth. 5, 17—20. Luk. 16, 17.

Da wir gezeigt haben, dass V. 11—16 spätere Einschiebung sind, würde nunmehr V. 17 an V. 10 anschliessen. Doch besteht zwischen diesen Versen ebensowenig Zusammenhang, wie zwischen V. 16 und 17. Wir für unser Theil können nun nicht finden, dass das unvermittelte Eintreten dieses neuen Abschnittes „gerade der vorzüglichen Wichtigkeit desselben entspricht“ (Meyer, Commentar zu Matth. I, S. 147), wir bescheiden uns damit, diese Schroffheit des Ueberganges einfach zu constatiren, da wir nicht angeben können, wie derselben abzuhelfen ist. „Glaubt nicht,“ ruft Jesus aus, „dass ich gekommen bin, das Gesetz und die Propheten aufzulösen. Nicht bin ich gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen. Denn wahrlich ich sage euch, bis dass der Himmel und die Erde vergeht, wird kein Jota, kein Häkchen vom Gesetze vergehen, bis dass alles geschehen sein wird. Wer nun eins von diesen kleinsten Geboten löst und lehrt so die Menschen, der Geringste wird er heissen im Reiche der Himmel. Denn ich sage euch, dass, wenn

nicht grösser ist euere Gerechtigkeit als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr nicht eintreten werdet in das Reich der Himmel.“

Strauss (Leben Jesu, krit. bearb. 4. Aufl. I, S. 607) hat den Einwand erhoben, diese Verse könnten nicht zu dieser Zeit gesprochen sein, in der sich Jesus noch nicht als Messias erklärt habe, denn Jesus setze sich hier offenbar als den Messias voraus. Doch fällt dieser Einwand hin, wenn man erwägt, dass in Jesus gleich von Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit das Messiasbewusstsein lebendig gewesen sein muss, und dass er, wenn auch im Anfange seine Person hinter der Lehre sonst zurücktritt, doch sagen muss, was er mit seiner Botschaft vom nahe herbeigekommenen Reich wollte. So sagt er denn, dass keine grundsätzliche Differenz zwischen der alttestamentlichen Offenbarung und seiner Botschaft vom Reiche bestehe, sondern dass eine enge Continuität zwischen denselben walte, die wahre Religion, wie sie im alten Testament als Ideal vorgestellt werde, sei jetzt erfüllt, das, was er bringe, stehe im Verhältniss des Erfüllens zur Weissagung. Wir haben somit keinen Anlass, diese Verse aus dem von Strauss vorgeführten Grunde hier auszuscheiden. Wohl aber bieten sich andere Schwierigkeiten dar. Jesus sagt, bis dass Himmel und Erde vergehen, soll kein Strichelchen und kein Häkchen vom Gesetze vergehen. Er stellt also V. 18 die unbedingte Fortgeltung des Gesetzes in allen seinen einzelnen Bestandtheilen auf. Auch nicht die kleinste Vorschrift soll aufgelöst werden. Hier zwischen Sittengesetz und Ceremonialgesetz zu scheiden, ist ganz unthunlich, der ganze Complex alttestamentlicher Gesetzesvorschriften ist gemeint. Wie aber, ist nicht mit den Gleichnissen von dem neuen Lappen, den man nicht auf ein altes Gewand setzt, und dem neuen Wein, den man nicht in alte Schläuche füllt, den Jüngern indirekt gesagt, dass das neue Prinzip die alten Normen durchbrechen und sich neue schaffen müsse, dass im neuen Gottesreich die alten Satzungen überflüssig geworden seien? Gestattet Jesus nicht Matth. 12, 5. 8 den Seinen eine Erfüllung des Sabbathgesetzes, die mit dem Buchstaben des Gesetzes in keiner Weise in Einklang gebracht

werden kann? Stehen nicht die Matth. 15, 10 ff. gegebenen Sprüche in unzweifelhaftem Gegensatz gegen die Speise- und Reinigungsgesetze des alten Bundes? Wie sind diese Stellen mit der in V. 18 ausgesprochenen unabänderlichen Weitergültigkeit des ganzen Gesetzes zu vereinigen? Charakterisirt sich denn nicht auch gerade die Matth. 5, 21—48 vorliegende Auslegung des Gesetzes dadurch, dass sie „überall über den Buchstaben hinausgeht und denselben vielmehr als zu beseitigende Schranke der richtigen Erfüllung bezeichnet?" (Holtzmann in Jenens. Jahrb. 1878, S. 546.) Diese Kluft ist nicht zu überbrücken, und alle Gelehrten, die es versucht haben, sind in ihrem Unternehmen gescheitert. Muss doch auch Keim, der im Anfang seiner Abhandlung über die Verse findet, dass sie „völlig für den conservativ-jüdischen Standpunkt Jesu passen" (S. 264, Anm. 1), am Schlusse zugestehen, Jesu habe „am Schluss seiner Wirksamkeit das Jota nicht mehr so betont, nicht mehr so betonen können, so wenig als das Opfer Mosis oder das Fasten der Pharisäer" (S. 267). Es klingt etwas schroff, trifft aber die Sache ganz richtig, wenn Holtzmann (S. 547) meint, dass im Gottesreiche doch unmöglich auch das Jota der von Nachteulen, Pelikanen und Rohrdommeln handelnden Verse und jede Keraia in der Anweisung zur diätetischen Behandlung von Blattern, Grind und Flechten conservirt werden müsse.

Dazu kommt noch eine andere Schwierigkeit. Die Worte *ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ* sind nicht gemeint als sprüchwörtliche Redeweise in dem Sinn: eher könnte Himmel und Erde vergehen, als dass das Gesetz seine Gültigkeit verlöre, sondern sie haben aus den damaligen Zeitanschauungen heraus eine ganz bestimmte Bedeutung; es kann nur bezeichnet sein die Endvollendung, der Eintritt des Messiasreiches. Die jüdische Volksvorstellung erwartete nämlich beim Anbruch des Weltendes und der Aufrichtung des idealtheokratischen Reiches den Untergang von Himmel und Erde. An diese Vorstellung knüpft Jesus an. Die Vollendung des Reiches Gottes geschieht, nachdem dieser Himmel und diese Erde untergegangen sind, in einer neuen Ordnung der Dinge, auf einer neuen Erde. Nun will aber

Jesus hier die sittliche Ordnung aufstellen, die in seinem Reiche, dem Messiasreiche gilt. Und da mit dem ἕως der bestimmte Zeitpunkt angegeben wird, bis zu welchem das altmosaische Gesetz Geltung haben solle[1]), würden wir zu dem unmöglichen Sinne gelangen, dass diese Gesetzgebung für die Genossen des Messiasreiches nur bis zum Anbruch dieses Reiches bestehen solle.

Doch damit ists noch nicht genug. Das γάρ V. 20 verbindet gar nicht den Vers mit dem Vorangehenden. Bleek (Synopt. Erkl. der drei ersten Ev. I, S. 254) hat bereits die Versuche früherer Ausleger, das γάρ zu erklären, sämmtlich zurückgewiesen und schlägt δέ an Stelle von γάρ vor, und nach ihm zeigt auch Bassermann in weitläufiger Deduction, dass V. 20 nicht mit V. 19 zusammenhänge, denn gerade die Pharisäer sinds ja, die auf die Betrachtung selbst der kleinsten Gebote ein so grosses Gewicht legen, und während im Vorhergehenden ausgesprochen wird, dass Jesus nicht das Gesetz aufheben wolle, sondern auch von seinen Jüngern die Beobachtung desselben verlange, spricht er hier aus, dass es keineswegs genüge, das Gesetz des alten Testaments in der Weise wie bisher zu beobachten, sondern dass eine ganz andere Gerechtigkeit von den Reichsgenossen verlangt werde. Auch den Versuch von Weiss in seinem Matthäusevangelium (S. 151 f.), die Verbindung durch γάρ so zu erklären, dass es das rechte Thun und Lehren des Gesetzes doch nur im Gottesreiche gebe, weist Holtzmann (a. a. O. S. 547) richtig zurück. Denn ein solchergestalt hereingetragener Gegensatz der Thäter und Lehrer desselben ausserhalb des Himmelreiches erscheint weder zur Begründung des Gegensatzes von Gross und Klein im Himmelreich selbst (V. 19), noch zum Beweise der Unvergänglichkeit des Buchstabens (V. 18) dienlich. Auch so würde vielmehr mit V. 20 eine neue Gedankenreihe beginnen.

Alle diese Schwierigkeiten werden nun nicht beseitigt, wenn man mit Bleek V. 20 δέ für γάρ setzt, auch nicht,

---

[1]) Meyer irrt, wenn er meint, mit diesem ἕως sei die Fortdauer des Gesetzes nach der letzten Weltkatastrophe weder gelehrt, noch ausgeschlossen.

wenn mit Weizsäcker V. 19 hinausgeworfen wird, sondern nur dann verschwinden sie, wenn man mit Strauss, Baur (neutestam. Theol. S. 55), Köstlin (a. a. O. S. 54f.), Hilgenfeld (in seiner Zeitschr. 1867, S. 374 und Einl. ins N. T. S. 469), Wittichen (a. a. O. S. 116), Bassermann (a. a. O. S. 36f. 81f.), Holtzmann (Jahrb. für prot. Theol. 1878, S. 549f.) u. a. Matth. 5, 18 und 19 aus dem Texte entfernt. Dann auf einmal ist alles in schönster Ordnung. Denn nun erläutert Jesus, wie Strauss schon treffend sagt, den Sinn der Erfüllung des Gesetzes, welche der Zweck seiner Sendung sei, nicht wie in der jetzigen Darstellung des Matthäus durch die unerwartete Wendung nach dem Buchstaben hin, davon selbst der kleinste nicht aufgegeben werden dürfe, sondern wenn er sagt, ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen, vollzumachen — denn mit der pharisäischen Gesetzeserfüllung, die zwar die äussere That meidet, aber der bösen Gesinnung im Innern nachhängt, mit blosser Legalität ohne Moralität ist es hier nicht gethan — wenn wir uns dies als den Gedankengang Jesu denken, so hängt alles unter sich aufs Beste zusammen und harmonirt auch mit dem Sinn des ganzen Auftretens Jesu.

Nachdem wir also nachgewiesen haben, dass diese beiden Verse hier nicht ursprünglich gestanden haben können, müssen wir zusehen, ob sie echte Sprüche des Herrn sind und ob sich erklären lässt, wie sie hereingekommen sind. Wenn wir uns nun V. 19 zuwenden, so haben wir zunächst die Meinung Tholuck's, nach der auch Keim (a. a. O. S. 243, Anm. 1, und S. 246) hinzuneigen scheint, abzuweisen, nämlich die, dass hier von den Pharisäern die Rede sei. V. 19 wird offenbar von Gliedern der Christengemeinde gehandelt, welcher ja die Pharisäer überhaupt nicht angehörten. Es will einem auch gar nicht in den Sinn, dass Jesus auf die Auflösung des kleinsten Gebotes eine so nachdrückliche Strafe setzt und andererseits den, der eins der kleinsten Gebote thut, zu hohem Rang im Messiasreich erheben will. Es ist dies eine Auffassung, der wir bei Jesus sonst an keiner Stelle begegnen. Berücksichtigen wir daher, dass die Worte *καὶ διδάξῃ οὕτως* auf Lehrer der Christengemeinde

deutlich hinzeigen, dass diese Lehrer aber doch der Messiasgemeinde angehören sollen, so müssen wir zu dem Eingeständniss kommen, dass hier keine Zeitverhältnisse Christi, sondern die Verhältnisse der späteren Gemeinde geschildert werden und zwar wohl aus der Periode des Conflictes des Judenchristenthums und des Heidenchristenthums. Und so scheint sich denn in der That dies Wort als eine judenchristliche Interpolation herauszustellen, da es den Standpunkt ausdrückt, „auf welchem das Christenthum der Unbeschnittenen einer untergeordneten Proselytenstufe gleichgestellt wird" (Weizsäcker a. a. O. S. 347). Dabei können wir nach dem Vorgang von Gfrörer mit Köstlin, Hilgenfeld und Holtzmann die Möglichkeit nicht verkennen, dass mit dem Ausdruck ἐλάχιστος direkt auf Paulus angespielt wird, wenn wir auch Weiss (S. 51) zugeben, dass es ein frostiger Einfall wäre, ihm sein demüthiges Selbstbekenntniss (1 Kor. 15, 9) im Sinn der Verurtheilung zurückgegeben zu denken.

Weitaus schwieriger aber ist die Sache mit V. 18. Auch dies Wort zeigt eine solche Schärfe und steht mit so manchem andern Ausspruche Jesu, wie wir sahen, in solchem Gegensatz, dass man versucht sein könnte, auch seine Echtheit zu bezweifeln. Dies scheint jedoch nicht ohne Weiteres anzugehen, da Luk. 16, 17 dasselbe gleichfalls bezeugt. Es könnte daher im Interesse einer späteren Zeit eine Umbildung eines echten Wortes in diese schroffe Form statuirt werden. Und dies nehmen auch viele Gelehrte an. Bassermann kommt zu dem Resultate, dass in einem in dieser Form so offenbar unechten Bestandtheil der ältesten Quelle entweder der Antipaulinismus des Urapostels, oder aber die dogmatische Stellung derjenigen zu erkennen sei, durch deren Hände die Spruchsammlung in der Zeit zwischen ihrer Entstehung und ihrer Benutzung seitens der kanonischen Evangelien gegangen war (Siehe Holtzmann a. a. O. S. 553), und Holtzmann sagt, Matth. 5, 18 = Luk. 16, 17 sei bezeichnend zwar nicht für die Stellung, welche Jesus selbst zum Gesetz eingenommen habe, umsomehr aber für die Situation, in welcher beide Evangelisten die Gesetzesfrage anträfen. Beiderorts hätten wir die alte katholische Kirche

in Sicht, welche in Jesus den neuen Gesetzgeber erblickte (a. a. O. S. 561). Man untersuchte nun die beiden Textgestalten der Verse bei Matthäus und Lukas auf ihre grössere und geringere Ursprünglichkeit hin und kam dabei zu sehr verschiedenartigen Resultaten. So fand Weizsäcker (S. 347, Anm. 1) Anzeigen der ursprünglichen Fassung bei Lukas, und auch nach Weiss trägt einiges bei Lukas noch deutlich das Gepräge der Quelle, wohingegen Bassermann den Spruch bei Lukas für sekundär erklärt propter formam maiore politura insignem (S. 19) und Holtzmann stimmte ihm bei (S. 554 ff.). Mir erscheinen Bassermann's und Holtzmann's Gründe recht einleuchtend. Die grösste Differenz bei beiden ist die, dass bei Matthäus „der feierlichen Erklärung für das Gesetz und seinen entscheidenden Einfluss auf die künftigen, bleibenden Schicksale der Menschen die Erklärung seines Endes, seiner Endlichkeit, hart zur Seite geht (Keim a. a. O. S. 264) und im Gegensatz dazu beim dritten Evangelisten der Fortbestand des Gesetzes über das Weltende hinaus, bis in alle Ewigkeit, in Aussicht gestellt wird. Wenn nun die Quelle *C* diesen Spruch aus *B* hatte, und das müssen wir bis jetzt annehmen, und wenn ihn Lukas daher in *C* las, so halte ich es methodisch für die einzig mögliche Erklärung, dass der dritte Evangelist die Inkongruenz, welche er vorfand, auszugleichen suchte, indem er den Spruch umbildete. So finden wir auch eine Erklärung für das *εὐκοπώτερόν ἐστιν*, das nicht aus der Quelle *B* stammt, sondern wie Holtzmann gezeigt hat, nur in *A* zweimal vorkam, Mark. 2, 9 und 10, 25 und dann in den vier Parallelstellen und daher hier bei Lukas wohl erst vom Bearbeiter herrührt. Auch *πίπτειν* weist nicht auf *B* zurück, denn es findet sich im übertragenen Sinn sonst nie bei den Synoptikern, dagegen bei Paulus 1. Kor. 13, 8. Abgesehen davon, dass Lukas nur *μίαν κεραίαν* hat, gegenüber Matthäus *ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία* — eine Differenz, die wohl auf Auslassung von Seiten des Lukas zurückzuführen ist — bleibt nur noch eine grössere Verschiedenheit übrig: Lukas hat den zweiten Finalsatz nicht *ἕως ἂν πάντα γένηται*. Der Sinn dieses Satzes ist von den Interpreten viel umstritten.

Ist der Satz dem ἕως koordinirt oder subordinirt? Was heisst das *πάντα γένηται*? Soll damit die Erfüllung des prophetischen Theiles des A. T. ausgedrückt sein, oder heisst es, dass alles geschehen solle, was das Gesetz fordert, jedes Hörnchen und jedes Jota eingeschlossen, oder heisst es einfach, dass alles geschehen solle, was geschehen müsse bis zum Eintritt des Messiasreiches — wir sehen, auch hier sind grosse Schwierigkeiten, und wir werden daher auch hier die nivellirende und glättende Hand des kanonischen Lukas zu erkennen haben. In welchem Zusammenhange lesen wir denn aber den Spruch bei Lukas. Br. Bauer giebt uns darauf die Antwort (Krit. der ev. Gesch. der Synopt. I, S. 328 und 330): In einem Zusammenhange, wo von dem ewigen Bestand des Gesetzes die Rede ist, und die meisten anderen Gelehrten dagegen meinen, Gesetz und Propheten, die Autoritäten der alttestamentlichen Religion, werden hier als durch das Evangelium verdrängt dargestellt. Also richtig, gerade zwei total entgegengesetzte Ansichten. Wir werden uns zwar durch das Urtheil Br. Bauer's nicht sehr beeinflussen lassen, aber immer geht aus demselben doch hervor, dass der Zusammenhang nicht klar zu Tage liegt. Und er ist in der That ein sehr schwieriger. Wir können nun hier nicht alle Versuche, denselben herauszuheben, der Reihe nach anführen und nach Widerlegung des uns falsch Erscheinenden uns für das Wahrscheinlichste entscheiden; wir müssen uns begnügen, unsere Ansicht vorzuführen. Und die ist denn folgende: Lukas hat V. 16—18 nicht in seiner Quelle in diesem Zusammenhange vorgefunden, sondern er hat diese Verse so zusammengestellt, um einen Uebergang vom vorhergehenden Gleichniss vom ungerechten Haushalter zum folgenden vom armen Lazarus zu gewinnen. Das vorangehende Gleichniss hat nun Lukas nicht mehr im ursprünglichen Sinn, sondern er hat demselben eine ihm ursprünglich fremde Beziehung auf die Unfähigkeit der Juden zum Empfang und zur Bewahrung der Heilswahrheit gegeben. Dabei hebt er das im Gleichnisse selbst ganz nebensächliche Moment der Untreue so stark hervor, dass die Deutlichkeit des Gleichnisses zwar verdunkelt wird, er aber nun die Möglichkeit

gewinnt, aus dem ungetreuen Haushalter das Urbild eines der V. 14 auftretenden *φαρισαῖοι φιλάργυροι ὑπάρχοντες* zu machen (Lipsius, Jahrb. für prot. Theol. 1877, S. 384, Holtzmann in dens. Jahrb. 1878, S. 558). Und der Mammon ist auch der Gesichtspunkt, unter dem Lukas die Verwandtschaft des zweiten Gleichnisses mit dem ersten erblickt. Die Pharisäer rümpfen die Nase über Jesu Verdammung des Mammonsdienstes. Aber sie, die dem Mammonsdienste auch ergeben sind, sie mögen sich immerhin selbst für gerecht und tugendhaft trotz desselben halten, Gott kennt ihre Herzen und *τὸ ἐν ἀνθρώποις ὑψηλὸν βδέλυγμα ἐνώπιον κυρίου.* Lukas schliesst nun den Satz, dass das Gesetz und die Propheten nur bis zu Johannes gehen sollen, an, um den rechten Gesichtspunkt für den zweiten Theil des Gleichnisses, besonders für die Erwähnung des Mose und der Propheten V. 29 und 31 zu gewinnen. „Da nach diesem, vom Verfasser selbst hinzugefügten Schluss der Unglaube der Juden an das alttestamentliche Gotteswort daran schuld ist, wenn sie auch an den auferstandenen Messias nicht glauben (Lipsius, S. 383), schien es dienlich, in V. 16 die grosse Epoche zu fixiren, da der rechte Glaube an Mose und die Propheten auch seine rechten Folgen nach sich ziehen soll, den Eintritt in's Himmelreich“ (Holtzmann a. a. O. S. 560). In der Schilderung dieser Epoche treffen wir aber auf eine grosse Schwierigkeit. V. 17 wird das Gesetz für abgeschafft erklärt, und V. 19 führt Lukas einen Spruch an, in dem er über das Gesetz hinausgeht, und mitten zwischen diesen beiden Versen steht unser Spruch, in dem die ewige Gültigkeit des Gesetzes behauptet wird. Das geht natürlich nicht. Wir werden uns daher entschliessen müssen, mit Ritschl (Ev. Marcions, S. 95), Baur (kanon. Ev. S. 402), Hilgenfeld (die Ev. S. 201) u. a. der Lesart Marcions *τῶν λόγων μου* für *τοῦ νόμου* den Preis der Echtheit zuzuerkennen, oder aber, was mir noch weit wahrscheinlicher vorkommt, mit Lipsius hier zu lesen: *τοῦ νόμου μου.* Denn einerseits ist so der Zusammenhang der ganzen Stelle durchsichtig, dann hätten wir an Marcion einen Zeugen für unsere Lesart, und endlich ist die Aenderung so einfach, dass man sie

ohne Bedenken vornehmen kann, auch gegen den consensus codicum.

Wie unser Spruch bei Lukas zu verstehen ist, hätten wir nun gezeigt. Allein, da wir zu dem Ergebniss gekommen sind, dass er nach seinem Inhalte wie nach seiner Stellung sekundär gegenüber dem matthäischen Spruch ist, sind wir immer noch die Erklärung des Wortes bei Matthäus schuldig. Da ist man denn, wie wir schon sagten, immer dabei stehen geblieben, die Umbildung eines echten Wortes, welches sich nicht mehr wiederherstellen lasse, zu constatiren. Ich möchte aber noch einen Schritt weiter gehen und den Versuch unternehmen zu zeigen, woher Matth. 5, 18 entstanden sein könnte. Schon Bassermann machte S. 25 darauf aufmerksam, dass unser Spruch so viele Anklänge an Luk. 21, 32 f. aufweise. Wie, wenn wir nun behaupteten, V. 18 sei aus Matth. 24, 34 = Mark. 13, 30 f. = Luk. 21, 32 f. gebildet? Wir haben da die Worte *ἀμὴν λέγω ὑμῖν*, ferner *ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσεται . . . οὐ μὴ παρέλθωσι* = 5, 18 *ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ . . . οὐ μὴ παρέλθῃ* und was sehr wesentlich ist, wir haben daselbst auch den Satz *ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται*. Wir wüssten so mit einem Male, woher dieser schwierige Satz stamme. Wir vermuthen also, dass in der Zeit der judenchristlichen und heidenchristlichen Kämpfe das Wort Matth. 24, 34 f. den Zeitinteressen entsprechend von den Judenchristen umgebildet wurde, dass sie aus dem *λόγος* des Herrn das Gesetz machten, von dem kein Jota und kein Häkchen aufgelöst werden solle. Wenn man hier einwendet, dass das Jota und das Häkchen so charakteristische Ausdrücke seien, dass man deren Echtheit ohne schwerwiegende Gründe nicht bestreiten dürfe, so entgegne ich, dass gerade diese beiden Ausdrücke das Anstosserregende sind, was Jesus nicht gesagt haben kann, dass sie aber als judenchristlicher Zusatz verständlich werden. Die Quelle *B* hat wahrscheinlich das Wort schon in der Matth. 5, 18 vorliegenden Fassung gehabt. Ich stimme auch Weiss darin bei, dass V. 19, der auch um diese Zeit entstanden sein muss, jedenfalls schon in *B* stand. Die beiden Verse haben wohl auch schon in *B* in dieser Verbindung und im

Anschluss an V. 17 gestanden. Es lässt sich dies wenigstens sehr gut denken, da der Verfasser von *B*, wenn er diese Sprüche so zusammenstellte, im Interesse seiner Verhältnisse schrieb. Matthäus, der in der Wiedergabe seiner Quelle, was die Textgestalt betrifft, verhältnissmässig sehr treu ist, hat sie dann einfach in dieser Schroffheit stehen lassen, wie er sie fand, während Lukas V. 18 auch in *C* fand und seiner späteren Zeit entsprechend umformte und ihm auch einen ganz anderen Zusammenhang gab.

Mit V. 20 hat Jesus das Thema aufgestellt, den grossen Grundsatz ausgesprochen, dass die wahre Gerechtigkeit, die allein zum Eintritt in das Reich berechtige, nicht in der Erfüllung der einzelnen Gesetzesvorschriften in der Weise der Pharisäer bestehe. Und nun zeigt er an einer Reihe von einzelnen Geboten, die sämmtlich aus dem Gebiete ethischer Bestimmungen entnommen sind, wie in seinem Sinne die wahre Gesetzeserfüllung beschaffen sein muss. Das Gesetz soll nicht mehr „als äussere Rechtsnorm, sondern als Ideal für die sittliche Gesinnung" (Lipsius) gelten, die in den Reichsgenossen lebendig sein muss. Die alte, am Buchstaben haftende Auffassung wird verworfen; nicht mehr die That, sondern die Gesinnung des Herzens wird zur Norm der Beurtheilung erhoben.

b. Matth. 5, 21—26. Vgl. Luk. 12, 58 f.

Zu den Alten[1]) ist gesagt worden: „Nicht wirst du tödten." Jesus dagegen denkt gar nicht an die Möglichkeit, dass im Messiasreiche ein Mord vorfallen könne. Damit hat er gar nicht zu rechnen. Aber in seinem Reiche wird jeder, der seinem Bruder zürnt, dem Gericht verfallen sein; wer aber zu seinem Bruder sagt: „Du Dummer", der wird dem Synedrium verfallen sein; wer aber sagt: „Du Thor", der wird dem Orte der ewigen Qual und Verdammniss verfallen sein. Dann schliessen sich bei Matthäus noch einige Verse des

1) So ist zu übersetzen, nicht mit Ewald (die drei ersten Ev. S. 213) und Keim (S. 248, Anm. 1) „von den Alten". Es ist dies eine Interpretation, deren Unhaltbarkeit bereits genügend nachgewiesen ist. Vgl. z. B. Weiss S. 154.

Inhalts an, dass man, wenn man im Begriff, eine Gabe vor den Altar zu bringen, einer Feindschaft gedenke, die der Bruder gegen uns hege, diesen versöhnen solle, ehe man die Gabe darbringe (V. 23 f.) und dass man noch auf dem Wege zum Richter sich versöhnen solle, ehe es zu spät sei und man bitter büssen müsse (V. 25 f.).

Wittichen (Jahrb. f. d. Theol. VII, S. 321 f. und Leben Jesu S. 116) schneidet nun die V. 23—26 heraus, da Jesus in einer prinzipiellen Erörterung über den Gegensatz der neuen und alten Ethik, in der Aufstellung ethischer Normen für das Gottesreich nicht die Fortexistenz des Opferwesens habe voraussetzen und neue sittliche Forderungen damit habe verbinden können, wie dies hier geschehe. Allein diese Begründung ist nicht stichhaltig. Denn wie Weizsäcker (S. 350 f.) hervorhebt, darf man aus der Anführung der jüdischen Gerichtsordnung so wenig als aus der des jüdischen Opferkultus den Schluss ziehen, dass er die fortdauernde Gültigkeit dieser Ordnungen bestätigt habe. Seine Ausführung knüpft zwar an jene Einrichtungen an, sie behandelt dieselben aber so, dass vielmehr durch die Anwendung selbst über sie hinausgeführt und so gezeigt wird, dass sie für seinen Standpunkt ihren Werth und ihre Berechtigung verloren haben. Trotzdem aber halten wir den Standort dieser Verse auch nicht für den ursprünglichen. Denn mit V. 22 ist Jesu Antithese gegen die frühere juridische Auffassung des Gesetzes vollkommen abgeschlossen, und die nächsten Verse sind nur durch eine entferntere Gedankenverbindung angereiht. Der Zusammenhang ist nämlich der: Aus der Verdammungswürdigkeit der Zornesgesinnung ergiebt sich für den Reichsgenossen die Pflicht, den gekränkten Nächsten um Verzeihung zu bitten, damit dadurch sein Zorn gestillt werde. Erscheint also V. 23 f. nur als eine weitere Ausführung der den Reichsgenossen mit diesem Gebote Jesu auferlegten Pflichten gegen einander, die streng genommen nicht hierher gehört, so sind wir freilich nicht mehr im Stande anzugeben, bei welcher Gelegenheit Jesus das Wort ausgesprochen hat, und ob es in der vorliegenden Fassung treu erhalten worden ist. Dass man es im Wesentlichen für echt ansehen muss,

ergiebt sich aus der Aehnlichkeit des Kernes mit Mark. 11, 21. Denn diese Markusstelle ist nicht, wie Weiss meint, aus der Matthäusstelle hervorgegangen, sondern beiden liegt ein echtes Herrenwort zu Grunde.

Haben wir nun V. 23 f. verworfen, so müssen wir naturgemäss auch V. 25 f. fallen lassen. Und dies können wir mit um so grösserer Zuversicht, als diese Sprüche bei Luk. 12, 58 f. in einem Zusammenhange erscheinen, der den historischen Anlass noch durchblicken lässt. Sie sind nämlich bei Lukas in ihrem gegenwärtigen Sinn allerdings umgedeutet und beziehen sich auf innere Spaltungen in der Christengemeinde, sie stellen die grosse Scheidung dar, welche bei der Wiederkunft Jesu vorgenommen werden wird. Aber ursprünglich haben sie wohl nach Lipsius die Bedeutung: die Zeichen am Himmel versteht ihr, aber die Grösse der jetzigen Zeit vermögt ihr nicht zu fassen, und doch solltet ihr, wie der Schuldner, wenn er klug ist, noch auf dem Wege zum Gericht sich mit seinem Gläubiger abfindet, auch an eurem Theil die Frist, die euch noch zur Busse gelassen ist, benutzen, damit ihr nicht dann unbarmherzig verdammt werdet.

In der Fassung der einzelnen Ausdrücke müssen wir freilich auch hier dem Matthäus den Vorzug geben. Es ist möglich, dass *ὑπάγεις* in der Quelle stand, wie Weiss annimmt; ich wage es auch nicht zu leugnen, dass *ταχύ* dem kanonischen Matthäus zugehört, aber sicher irrt er, wenn er dem Matthäus die Vornahme einer Aenderung der Situation imputirt, dahingehend, dass nicht mehr der Gang zum Richter als geeigneter Zeitpunkt zur Versöhnung empfohlen werde, sondern dass derselbe nun nur als äusserster Termin genannt werde, bis zu dem man bereit sein solle, dem Widerpart die Hand zu bieten. Denn *ἕως ὅτου* heisst nicht „bis zu dem Zeitpunkt, dass“, sondern „so lange als“. Dann sind nicht die Worte *ἐπ' ἄρχοντα* von Matthäus weggelassen, wie Bassermann (S. 58, Anm. 1) will, sondern Weiss hat Recht, sie sind ein Zusatz des Lukas, der den nachher angeführten *κριτής* schon im Anfang nennt und zwar mit der gut griechischen resp. römischen Bezeichnung. Auch ist

wohl der Ausdruck „δὸς ἐργασίαν (da operam) ἀπηλλάχθαι ἀπ' αὐτοῦ weniger original als das ἴσθι εὐνοῶν, sei echt brüderlich gesinnt. Ferner erinnert das κατασύρειν πρὸς τὸν κριτήν deutlich an die bekannte römische Sitte, während wir eine solche Anspielung bei Matthäus nicht haben. πράκτωρ kann weiterhin auf die Rechnung des Lukas gesetzt werden, der wohl wusste, dass die Behörde, welche die Gelder eintrieb, in Griechenland die πράκτορες waren. Und zuletzt ist wieder deutlich sogar mit steigerndem καί an Stelle des Viertelasses das noch kleinere λεπτόν gesetzt, um die Unerbittlichkeit noch mehr zu betonen.

c. Matth. 5, 27—32.

Auch im Verbot des Ehebruchs tritt die grossartige Tiefe der sittlichen Auffassung des Herrn lebendig zu Tage. Nach seiner Anschauung hat schon der die Ehe gebrochen, der das Weib des Nächsten nur verlangend anschaut. Dann folgt die Aufforderung, das Auge, das begehrlich blickt, herauszureissen, die Hand, die sich ausstreckt zur sträflichen Umarmung, abzuhacken und wenn es auch das rechte Auge, die rechte Hand ist: Die wichtigsten, die unentbehrlichsten Gliedmassen sollen wir von uns werfen, um des Eingangs in das Reich Gottes nicht verlustig zu werden. Diese Gedankenverbindung kann nicht ursprünglich sein. Denn das Auge und die Hand sinds ja gar nicht, die zur Sünde verleiten, im Herzen ist der Sitz der bösen Lust, vom Herzen geht die sündliche Begierde aus. Hand und Auge sind nichts anderes, als die Werkzeuge des unzüchtigen Verlangens. So haben wohl diese Sprüche ihren rechten Ort Matth. 18, 8 f. und Mark. 9, 43 ff. Ehe wir darüber entscheiden, haben wir erst einige Irrthümer von Holtzmann und Weiss zu erwähnen. Matth. 5, 29 f. ist nicht, wie Holtzmann S. 208 und 176 meint, aus Matth. 18, 8 f. anticipirt, d. h. beide Stellen gehen nicht auf eine Quelle zurück. Aber das Verhältniss der Quellen ist auch nicht so, wie es Weiss sich denkt, dass nämlich Matth. 5, 29 f. die Parallele habe in Mark. 9, 43 ff., und dass an diesen beiden Stellen *B* zu Grunde liege, Matth. 18, 8 f. aber aus *A* entnommen seien, sondern

die Fassung der Sprüche, wie auch der Zusammenhang, in dem sie stehen, weisen deutlich darauf hin, dass Matth. 18, 8 f. = Mark. 9, 43 ff. Markus hat aber *B* nicht benutzt, also Matth. 18, 8 f. und Mark. 9, 43 ff. sind aus *A* geflossen, Matth. 5, 29 f. hingegen aus *B*. Somit fällt auch die ganze Hypothese in sich zusammen, die Weiss (Jahrb. f. d. Theol. IX, S. 100 ff. und Matth.-Evang. S. 415) auf seiner Aufstellung fussend statuirt hat. Und nun gelangen wir auch zum Resultat. Es ist Matth. 18, 8 f. kein enger Uebergang vom Aergerniss, das man andern bereitet, zu dem Aergerniss, das dem Menschen die Glieder seines eigenen Leibes bereiten, der Zusammenhang ist blos durch das Stichwort σκανδαλίζειν vermittelt (vgl. Weisse, ev. Gesch. I, S. 557). Bei Gelegenheit dieses Wortes hat man einige andere ähnliche Aussprüche des Herrn, die auch über σκανδαλίζειν handeln, einfach zusammengestellt. Ueberdies geht auch bei Matthäus mit V. 10 der Evangelist auf den Gedanken zurück, der im Eingang des Kapitels behandelt worden ist. Wir müssen uns also auch hier damit begnügen, den Spruch anzuerkennen, ohne ihm die im geschichtlichen Zusammenhange ihm gebührende Stelle zuweisen zu können.

In Matth. 5, 31 f. wird nun angefügt das Verbot der Scheidung. Diese Worte finden sich in ähnlicher Fassung wieder bei Luk. 16, 18 in einer erst von Lukas herrührenden Verbindung, wie wir sahen, und Matth. 19, 9 = Mark. 10, 11 f. Verschiedene Gelehrte, wie Bleek, Köstlin (S. 47), Weiss (Jahrb. f. d. Theol. IX, S. 62) sind der Ansicht, dass die Einleitung der Sprüche an jener Stelle die Annahme bedinge, dass Jesus sich schon früher einmal über diese Frage ausgesprochen habe, und sie sahen diese Stelle dem entsprechend hier in der Bergpredigt. Ich kann diese Ansicht nicht theilen. Denn einmal ist es dasselbe Wort, was in der Bergpredigt aus *B* vorliegt, an den beiden anderen Stellen aus *A*; andererseits ist die Situation Matth. 19, 3 ff. ein wenig anders, als die genannten Gelehrten angeben. Die jüdischen Theologen gingen in der Entscheidung über die Auslegung des Ehescheidungsgebotes weit auseinander. Die strengere Schule des Schammai wollte eine Trennung der

Ehegatten nur zulassen, wenn das Weib sich einer Unanständigkeit schuldig gemacht hatte. Der Begriff des *ἄσχημον πρᾶγμα* aber war freilich ein sehr weiter; ein Weib machte sich bekanntlich eines solchen schuldig, wenn sie unverschleiert über die Strasse ging. Dagegen gestattete die laxere Schule des Hillel dem Ehegatten, wegen ganz geringfügiger Sachen das Weib zu entlassen, indem man sich auf den Wortlaut des Gesetzes stützte: „Wenn sie nicht Gnade findet vor seinen Augen.“ Da die Pharisäer nun nach dem ganzen Lehren Jesu voraussetzen konnten, dass er eine Trennung wahrscheinlich nur in seltenen Fällen, wenn nicht überhaupt nicht zugeben würde, legten sie ihm die verfängliche Frage vor[1]), um dann die eine oder die andere oder beide Schulen gegen ihn aufzuhetzen. Aus diesem Grunde bin ich der Meinung, dass der Anlass zu diesem Worte über die Unlöslichkeit der Ehe von Matthäus und Lukas nach *A* richtig angegeben ist.

Nun ist es, soweit ich die Sache verfolgen konnte, die allgemeine Annahme, dass auch die Fassung im Einzelnen Matth. 5, 31 f. sekundärer Art sei gegenüber Matth. 19 und Mark. 10, Wittichen geht sogar so weit (S. 116), Matth. 5, 31 f. als „ein stark gekürztes Duplikat“ von Matth. 19, 3 ff. = Mark. 10, 2 ff. zu erklären, nur Weiss hat neuerdings (Matth.-Ev. S. 163) den Nachweis versucht, dass Luk. 16, 18 der Spruch noch am treuesten erhalten sei; und doch hat Lipsius ohne allen Zweifel allein das Rechte getroffen, wenn er gerade die Darstellung bei Matthäus für die ursprünglichste hält. Denn nach der echt jüdischen Auffassung ist nur derjenige Mann ein Ehebrecher, der das Weib eines andern verführt, und so hat es Matthäus noch in der Bergpredigt. Durch den Scheidebrief wird die Ehe nicht vernichtet, sondern sie besteht vor Gott immer noch fort. Und

---

1) *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν* ist kein Zusatz des Matthäus, wie z. B. Wilke (S. 580) und Weiss (Matth.-Ev. S. 430) glauben, sondern gerade in diesen Worten spiegeln sich noch die historischen Verhältnisse der Zeit Jesu wieder, die Pharisäer verwickelten ihn in eine gerade damals viel ventilirte Frage. Die Möglichkeit einer Scheidung leugnet auch Schammai nicht.

wer nun sein Weib παρεκτὸς λόγου πορνείας entlässt, der macht, dass mit ihr Unzucht getrieben wird, nämlich, wenn sie dann ein anderer heirathet. Und auch wer eine Geschiedene heirathet, der treibt Unzucht, indem er die Gattin eines andern zur Untreue gegen ihren Ehemann verführt. Dagegen an den anderen Stellen ist eine Umbildung entsprechend den Verhältnissen der späteren Gemeinde gar nicht zu verkennen. Hier kann auch der Mann seinem eigenen Weibe gegenüber Ehebruch begehen. Wer sein Weib entlässt μὴ ἐπὶ πορνείᾳ und heirathet eine andere, der bricht gegen seine eigene Frau die Ehe und wer eine Geschiedene heirathet, auch der bricht die Ehe, indem er die Frau eines andern verführt. V. 12 bei Markus ist ganz umgebildet, er nimmt auf römische Verhältnisse Bezug; eine jüdische Frau kann sich nicht von ihrem Mann trennen. Auch Paulus bietet 1 Kor. 7, 10 f. den Spruch nicht in ursprünglicher Bedeutung, sondern in einer Anwendung auf die Verhältnisse der dortigen heidenchristlichen Gemeinde. Aus dem Gesagten geht klar hervor, in welch grossem Irrthum sich Weiss befindet, wenn er μοιχεύει Luk. 16, 18 für ursprünglicher hält als μοιχευθῆναι Matth. 5, 32. Doch eins ist bis jetzt noch unerledigt, die Frage nämlich, ob Br. Bauer (S. 342), Köstlin (S. 108), Keim (II, S. 255), Holtzmann (S. 177), Weiss u. a. die Worte παρεκτὸς λόγου πορνείας als Zusatz des Matthäus mit Recht ansehen und in Folge dessen verwerfen. Ich bezweifle es. Denn wenn eine verheirathete Frau eine πορνεία begeht, so bricht sie ja thatsächlich das Eheband und vernichtet, um mit Meyer zu reden, das Wesen aller Ehepflicht.

Trägt nun also V. 32 noch die ursprüngliche Form, so sind wir in eine Schwierigkeit gerathen. Wie steht es nun mit V. 31. Da ist denn unsere Ansicht, dass schon die Quelle *B* die V. 31 f. in der uns vorliegenden Fassung gehabt habe, trotzdem dass der wirklich historische Anlass zu diesen Sprüchen der Matth. 19 und Mark. 10 angegebene zu sein scheint. Es lässt sich auch ganz gut denken, dass in der Ueberlieferung der Sprüche Jesu diese beiden inhaltlich so verwandten neben einander Platz gefunden haben.

d. Matth. 5, 33—37.

Ueber die Verschärfung des Verbots der Eide für den Gebrauch im gewöhnlichen Leben brauchen wir hier nicht näher zu handeln. Die Sprüche athmen eine hohe sittliche Auffassung, stehen unter sich in engem Zusammenhang, so dass sich nichts herausbrechen lässt und sie haben bei Lukas gar keine Parallele. V. 34^b kehrt wieder Matth. 23, 22 in der Stelle über die blinden Wegführer, welche Schwüre beim Tempel und beim Altar nicht für bindend erklären, wohl aber Schwüre bei den goldenen Tempelgefässen und dem Opfer auf dem Altare. Sie sind Thoren und Blinde. Denn erst der Tempel heiligt die Gefässe und erst der Altar die Opfergabe. Ein Schwur beim Altar schliesst also alles das mit ein, was auf dem Altar liegt, ebenso wie ein Schwur beim Tempel ein Schwur bei Gott ist, der den Tempel bewohnt, und wie ein Schwur beim Himmel einen Schwur beim Throne Gottes und Gott selbst in sich begreift, der auf dem Throne sitzt. Der leitende Gedanke ist hier ein verschiedener von dem Kap. 5, 33—37. Ich möchte aber nicht mit Weiss (Matth.-Ev. S. 491) V. 22 als Reminiscenz aus 5, 34 erklären. Der Gedanke ist ganz parallel dem von V. 21, beide Verse dienen zur Illustration des Wortes, dass der Schwur bei etwas Heiligem auch stets ein Schwur bei dem ist, was diese Heiligkeit verleiht. Ich glaube mit Lipsius, dass wir an dieser Stelle das Wort aus der Quelle *A* vor uns haben, während es in der Bergrede aus *B* vorliegt.

e. Matth. 5, 38—42.

Die obrigkeitliche Strafgerechtigkeit verlangt, dass Auge um Auge, Zahn um Zahn gegeben wird Weit entfernt, dass die Reichsgenossen auch im täglichen Leben eine solche Praxis üben sollen, stellt Jesus vielmehr als ethisches Idealgesetz hin, den Menschen, die mit böser Absicht ihnen entgegentreten, keinen Widerstand zu leisten. Diesen Satz erläutert er dann an vier Beispielen. In den ersten drei Beispielen führt er sogar noch über das eben gegebene Gebot

hinaus: Wer dir einen Streich auf die rechte Backe giebt, dem biete auch die andere dar. Dem, der dich pfänden und dir dein Unterkleid nehmen will, dem lass sogar den Mantel; dem, der dich eine Meile mit fortnehmen will, mit dem gehe zwei, und in dem vierten Beispiel beleuchtet er sein Gebot genau in der Form, wie er es V. 39[a] gegeben hatte. Dem, der dich um etwas bittet, dem gieb es, und dem, der von dir Geld abborgen will, den weis nicht ab. In diesem letzten Beispiel denkt nämlich Jesus offenbar der alttestamentlichen Vorschrift gemäss (Exod. 22, 24. Lev. 25, 37. Deut. 15, 7 und 23, 20) an das Ausleihen von Geld ohne Zinsen, so dass der Sinn sich so gestaltet: Wenn du auch durch deine Gabe oder das Ausleihen von Geld Schaden erleidest, gieb es ruhig und ohne Sträuben hin.

Dies ist nach unserer Meinung die Bedeutung der vorliegenden Stelle. Wir können daher die gewöhnlichen Auslegungen nicht billigen. Es steht nichts von unberechtigtem Bitten und zudringlichem Borgen da (Tholuck), die Rede steigt auch nicht von schmählicher Gewaltthat zu eigennütziger Prozesssucht, von unberechtigtem Fordern zur einfachen Bitte „folgerichtig" herab (Weiss). Der Zusammenhang von V. 42 mit dem vorigen ist auch kein mangelhafter, wie Ewald, Holtzmann, Bassermann u. a. urtheilen, im Wesentlichen auch Meyer, sondern es ist alles in bester Ordnung. Daraus folgt nun auch, dass wir durchaus keinen Grund sehen, mit Ewald (in seinen Jahrb. I, S. 132 und die drei ersten Ev. S. 216), Köstlin, Holtzmann und Wittichen V. 40 auszuscheiden und nach V. 41 ein Verbot des Stehlens einzuschieben. Denn abgesehen von der grossen Willkür, von der ein solches Verfahren zeugt, kann, wie Weiss sehr treffend bemerkt, das Gebot des Gebens in keinem Sinn als rechte Erfüllung des Diebstahlsverbotes gelten und der Spruch vom Zurückgeben des Mantels hat sachlich mit Deut. 24, 13 nichts gemein. Und der eigentliche Beweggrund war ja auch für Ewald nur, worauf wir noch zurückkommen werden, der, die Siebenzahl der Antithesen herauszubringen, indem er nämlich V. 27 und V. 31 als besondere zählte (Hilgenfeld, die Ev. S. 63, Anm. 2).

f. Matth. 5, 43—48.

Auch in diesem letzten Gebote der Liebe, welches, im Sinne des alttestamentlichen Gesetzgebers Verfolgung des theokratischen Feindes des Volkes Israel fordernd, im spätern Judenthum umgedeutet auch auf den Privatfeind bezogen wurde und welches Christus hier zu einer idealen Höhe emporhebt, hängt alles innig zusammen, folgt eins aus dem andern. Bringet Liebe denen entgegen, sagt er, die euch Böses thun und euch verfolgen, damit ihr euch würdig zeigt eures Vaters im Himmel, der seine Wohlthaten auch über Gerechte und Ungerechte ausgiesst. Denn wenn ihr rechte Reichsgenossen sein wollt, so müsst ihr mehr thun als die sündigen Zöllner und Heiden, die denen Gutes erweisen, von denen sie Gutes empfangen. Das Ziel eures Strebens muss sein, vollkommen zu werden, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.

Nachdem wir so am Schlusse der Gegenüberstellung der neuen Gerechtigkeit, der wahren Gesetzesauffassung zu den alttestamentlichen Geboten gelangt sind, müssen wir einen Augenblick stille halten und auf das Behandelte einen kurzen Rückblick werfen. Wir haben also bei Matthäus nicht sieben Antithesen, wie sie Ewald herzustellen suchte durch Einführung einer neuen nach V. 41, es ist auch offenbar unrichtig, wenn Schenkel (Bibel-Lex. III, S. 282 und Charakterbild S. 134, S. 406 f.) Matth. 5, 18 als erste These zählt, um sieben herauszubringen; es sind entweder sechs, wenn man mit Weizsäcker (S. 136, Anm. und S. 348) u. a. die vom Ehebruch und der Scheidung als zwei zählt, oder aber vielleicht noch besser fünf, und es kann somit von keinem künstlichen Parallelismus bei Matthäus die Rede sein, der hier wie in den Seligpreisungen auf eine bestimmte Zahl hinausliefe. Nun ist aber die andere Frage: Kann Jesus in diesen Antithesen geredet haben. Br. Bauer glaubt es als gewiss aussprechen zu dürfen, dass „der dialektische Bau, den wir in diesem Abschnitte vor uns haben, das bewundernswürdige Werk des Matthäus ist“, ja er weiss sogar, dass der Spruch

von der Ehescheidung Luk. 16, 18 den Anstoss dazu gegeben habe. Dagegen aber stellt sich eine weitaus respektablere Autorität auf die andere Seite. Weizsäcker (S. 351) sagt nämlich, die Ueberlieferung, dass Jesus überhaupt an solche Sätze sich anschliessend in dieser antithetischen Weise gelehrt habe, sei eine Erinnerung, welche die Gewähr der Treue selber in sich trage. Ebenso sei aber auch die Art dieser Antithesen so charakteristisch für seine unnachahmliche persönliche Stellung, dass über die Echtheit ihres Inhalts im Wesentlichen kaum ein Zweifel sein könne. Bewahrheiteten sich diese Worte Weizsäcker's, so wäre die Streitfrage ja sofort entschieden und der Darstellung des Matthäus gebührte in diesem Abschnitte sicher der Vorzug vor Lukas. Und darüber werden wir uns sofort schlüssig machen müssen. Das aber müssen wir ohne Weiteres zugeben, dass wir einen Grund, weshalb Jesus nicht so gesprochen haben könnte, nicht auszufinden vermögen; umsoweniger, als alles so wohl geordnet ist und nach der Ausscheidung des später Eingetragenen in so schönem Zusammenhange steht.

Luk. 6, 27—36.

War bei Matthäus der leitende Gedanke der Gegensatz der alten und neuen Gesetzeserfüllung, so erscheinen die Sprüche hier unter einem ganz andern Gesichtspunkt. Sie beschäftigen sich ausschliesslich mit den Pflichten der Nächstenliebe. Holtzmann hatte in seinen synoptischen Evangelien vom Jahre 1863 behauptet, der Gesichtspunkt, unter dem Lukas diese Sprüche behandle, sei der ursprüngliche, denn Leidenswilligkeit und Feindesliebe seien ja das erste im Christenthum. Im Jahre darauf erschien dann das von uns gleichfalls schon mehrfach erwähnte Werk Weizsäcker's, der sich zur entgegengesetzten Ansicht bekannte und dieselbe auf Grund der scharf beleuchteten ebjonitischen Quelle des Lukas mit den klarsten Gründen bewies. Auf der von ihm gegebenen Grundlage bauten dann Keim und zum Theil Weiss weiter auf, so dass man der Ansicht sein konnte, dass sich diese Auffassung allgemeine Geltung verschafft habe. Da erschien im Jahre 1876 die Schrift Bassermann's, der

zum Standpunkte Holtzmann's zurückkehrte und es unternahm, die Argumente Weizsäcker's und Weiss' zurückzuweisen. Dieser Versuch ist jedoch gescheitert. Die Priorität kann nicht auf Seiten des Lukas gesucht werden. Die Rede nimmt bei ihm keinen Bezug auf die Zeitverhältnisse Jesu, sie redet nicht mehr davon, wie die wahre Gerechtigkeit derer, die ins Reich eintreten wollen, beschaffen sein muss im Gegensatz zu der Gerechtigkeit der Pharisäer, sondern sie ist eine Mahnung zur barmherzigen und duldenden Liebe, die ganz unter dem Gesichtspunkt der Gemeindeverhältnisse der älteren christlichen Zeit steht. Wenn aber der Kampf gegen die bestehende Gesetzesauslegung der Pharisäer nicht mehr erwähnt wird, so ist dies nur, wie schon Strauss und Baur bemerken, ein entschiedenes Zeichen dafür, dass die Bergrede bei Lukas Lücken hat, da in dem fehlenden Abschnitt der Grundgedanke nicht nur der Rede angegeben ist, wie sie Matthäus hat, sondern auch die zerstreuten Aeusserungen über Feindesliebe, Versöhnlichkeit, Wohlthätigkeit, welche Lukas giebt, nur in dem Gegensatz der geistigen Schriftauslegung Jesu und der fleischlichen der damaligen Lehrer ihren bestimmten Sinn und Einheitspunkt finden. Wir wollen dies jetzt an den einzelnen Versen beweisen.

V. 27 f. An die Weherufe schliesst Lukas mit den Worten *ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν* das Gebot der Feindesliebe an. Bassermann (S. 43) erklärt den mit *ἀλλά* ausgedrückten Gegensatz gegen das vorige so, die Jünger würden den *ψευδοπροφῆται* V. 26 entgegengestellt und zwar duplici modo, primum quia ipsi non sint *ψευδο-προφῆται*, tum quia ipsis non obtingat prospera illorum in hac vita fortuna, sed potius multum inimicitiae et vexationis passuri sint. Doch damit kommen wir nicht durch. Es besteht kein Gegensatz zwischen den beiden Versen. V. 26 wird Wehe gerufen über die, denen alle Menschen schön thun und V. 27 wird geboten, die Feinde zu lieben. Da ist gar keine Verbindung herzustellen, die Worte finden nur ihre Erklärung durch den Matthäustext, sie sind ein sicheres Zeichen dafür, dass Lukas sie noch in der Form der Antithese las, deren Spuren noch nicht verwischt sind. Es ist kein Grund, dies

zu bezweifeln, weil hier der Ton auf ὑμῖν liegt, während bei Matthäus Jesus den ἀρχαῖοι sich selbst gegenüberstellt. Denn an der Sache selbst wird dadurch nichts geändert, der Gegensatz zwischen der alten Auffassung und der für die Reichsgenossen geltenden besteht auch so. V. 27 f. enthalten in sich V. 44 des Matthäus genau dem Wortinhalt nach, abgesehen von καί vor προσεύχεσθε und den Worten καὶ διωκόντων ὑμᾶς, die bei Lukas fehlen. Dagegen hat er die zwei Versglieder des Matthäus zu vieren erweitert.

V. 29 f. sind eine weitere Aufforderung, der Vergewaltigung Duldung und Vergebung entgegenzusetzen. Bei Matthäus sind sie motivirt durch den Gegensatz, in dem sie zu der bis jetzt gehandhabten Praxis gestellt werden, hier erscheinen sie aus allem geschichtlichen Zusammenhange herausgerissen und nur unter den V. 27 ausgesprochenen Gesichtspunkt gebracht. Dabei zeigt sich an ihnen noch deutlich die Hand des Bearbeiters. Das seltenere ῥαπίζειν ist durch das geläufigere τύπτειν ersetzt: Lukas reflectirt, dass die rechte Backe von der linken Hand getroffen wird und lässt somit das δεξιάν weg; dann hat Weiss auch ermittelt, dass Lukas παρέχειν sowie κωλύειν mit negativer Wendung liebt und durch diese Worte hier στρέψον und ἄφες ersetzt. Ferner ist bei ihm nicht mehr von einer Pfändung, sondern da ja über Feindesliebe gehandelt wird, von einem räuberischen Ueberfall die Rede, denn erst kommt der Mantel, dann der χιτών. Bei Matthäus bildet aber die Hingabe des Mantels den Höhepunkt der alles duldenden Liebe. Denn den Mantel durfte Niemand pfänden, da er das unentbehrlichste Stück war, insofern man ihn Nachts als Decke verwendete. An gewaltsames Nehmen denkt auch V. 30[b].

V. 31 hat Lukas aus einer andern Stelle der Bergrede, aus Matth. 7, 12, wenngleich verkürzt, hierher gesetzt, auch weil derselbe unter den angegebenen Gesichtspunkt zu passen schien. Wir werden später sehen, wie er an dieser Lukasstelle nicht seinen richtigen Platz hat, sondern dass ihn Matthäus, freilich auch nach Ausscheidung einiger vorhergehender Verse, an rechter Stelle bietet, und dass auch die dortige Form die ursprünglichere ist.

V. 32 ff. stehen wieder bei Matthäus in der rechten Verbindung, bei Matthäus findet eine Anknüpfung des Spruches an einen konkreten Fall statt, an die Aufforderung, Gottes Beispiel zu folgen, der in gleicher Weise über Böse und Gute seine Sonne aufgehen lässt. Hier bei Lukas wird nur eine Anweisung gegeben, wie sich die Gemeindemitglieder verhalten sollen. Auch hier hat Lukas im Einzelnen geändert, denn das V. 32—34 dreimal wiederkehrende *ποία ὑμῖν χάρις ἐστί* gegenüber den verschiedenen Ausdrücken des Matthäus weist auf Conformation des Bearbeiters hin, während V. 35 das ursprüngliche *μισθός* noch erhalten ist. Ferner hat Matthäus speziell *τελῶναι* und *ἐθνικοί*, Lukas dagegen allgemeiner und daher sekundär *ἁμαρτωλοί*. Dann sind die Sprüche vom *ἀγαθοποιεῖν* und *δανείζειν* V. 33 f. nicht ursprünglich erhalten, sondern sie sind nichts als eine weitere Ausführung und Fortbildung des Gebotes der Mildthätigkeit, wie sie die Auffassung der Quelle *C* charakterisirt.

V. 35 f. Dass Lukas erst es war, der diese Sprüche in die vorliegende Fassung und unter den Gesichtspunkt der Feindesliebe brachte, geht ganz klar aus V. 35 hervor. Denn mit der gerade von ihm so oft gebrauchten und manchmal kaum die Fugen verdeckenden Adversativpartikel *πλήν* greift er noch einmal nach seinem Thema zurück und hebt so den Gedanken noch einmal als den Hauptgedanken hervor. Niemand anders als er hat den Vers in Gegensatz zur eigennützigen Freundesliebe V. 32—34 gesetzt. Ganz in die Augen springend ist aber hier, wie Weiss richtig hervorhebt, die sekundäre Fassung des Lukas darin, dass in dem *ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου* auf eine Belohnung im Gottesreiche hingewiesen wird, während in der Parallele bei Matthäus die Erinnerung an die Gotteskindschaft nur zur Nachahmung des göttlichen Thuns anregen soll, wodurch man gottähnlich und in diesem Sinne ein Kind Gottes wird. Nur bei dieser Fassung hat der folgende Begründungssatz seine klare und unzweifelhafte Beziehung. Und hier begreift man wieder den Einwand Bassermann's nicht, der S. 44 schreibt: Sed hac in re id eum, nämlich Weiss, fugit apud Lucam eandem ipsam sententiam extare atque apud Matthaeum, ita tamen, ut ea

altero loco et iuxta priorem rem i. e. praemium (ἔσται ὁ μισθὸς ὑμῶν πολύς, καὶ ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου) posita sit. Der Ausdruck υἱοὶ ὑψίστου ist wieder eine Lieblingswendung des Lukas gegenüber dem ursprünglichen Wortlaut des Matthäus. Weiss (S. 175) hat die Stellen zusammengetragen, an denen die Wendung bei Lukas vorkommt. Auch bezeichnet er vollständig richtig das χρηστός ἐστιν als farblosen Ausdruck im Vergleich mit Matthäus. Bei Matthäus gipfelt ferner die Aufforderung Böses mit Gutem zu vergelten in dem Satz vollkommen zu sein, wie Gott vollkommen sei. Aber nach der Quelle *C* ist die Haupttugend eine andere, die Barmherzigkeit, und so hatte sie schon den Spruch aus *B* umgestaltet. Am Schluss fügt Lukas noch V. 37 f. die Sprüche vom Richten und Geben an, auch unter dem angegebenen Gesichtspunkt. Matthäus hat diese Verse gleichfalls in der Bergrede, aber an anderer Stelle, und wir werden finden, dass Lukas auch darin nicht das Urprüngliche erhalten hat.

Hier ist noch eine andere Frage zu erledigen. Die Gegner unserer Ansicht haben hervorgehoben, dass die Annahme, Lukas habe der Bergrede ihren eigentlichen Kern ausgeschnitten und einen ganz andern Gedanken zum leitenden Motiv gemacht, an grosser Unwahrscheinlichkeit leide. Holtzmann, der gerade diesen Punkt in seinen synoptischen Evangelien stark geltend macht, scheint sich der überzeugenden Kraft, welche die Einzeluntersuchungen Weizsäcker's und Weiss' enthalten, auf die Dauer nicht haben verschliessen zu können. Er erkennt jetzt an (Jahrb. f. prot. Theol. 1878, S. 562), dass der dritte Evangelist die Kritik des Gesetzes gekannt habe, indem er Matth. 5, 18 und 32 reproducire, und diese Thatsache ist auch nicht wegzuleugnen. Ja, Holtzmann giebt sogar eine Erklärung, weshalb Lukas dies Stück im Wesentlichen weglässt. Er sagt nämlich: „es ist der konservative und kirchlich gewordene Pauliner, welcher auch hier den Begriff des Gesetzes schont.“ Diese Anschauung kann ich allerdings nicht billigen; ich meine, dass die von Weiss gegebenen Gründe, wenn sie Holtzmann und Bassermann auch nicht anerkennen wollen, doch den Kern der Sache treffen. *C* enthielt noch die prinzipielle Erklärung

Jesu über seine Stellung zum Gesetz und erst der kanonische Bearbeiter hat sie weggelassen. Denn er schrieb sein Evangelium für heidenchristliche Leser und daher musste er die eingehende Polemik Jesu gegen eine Weise der Gesetzeserfüllung, die seinem Leserkreis ganz unbekannt war, fallen lassen. Paulus hatte sie ja vom Gesetz freigesprochen; was sollte da noch eine Darlegung über die richtige Ausführung desselben. Vor allem aber musste die prinzipielle Erörterung des Herrn über seine Stellung zum Gesetz V. 17—20 für seine Leser missverständlich erscheinen, da sie als ein Widerspruch gegen die paulinische Lehre vom Gesetz aufgefasst werden konnte. Wenn Lukas trotzdem manche antipharisäische Reden beibehalten hat, so war das aus dem Grunde geboten, weil in einer Beschreibung seines Lebens der Gegensatz Jesu zu der herrschenden Partei doch geschildert werden musste und weil in der antipharisäischen Polemik Jesu die antijüdische Polemik des Pauliners sich spiegelt. So können wir denn durchaus zu dem oben angeführten Worte Weizsäcker's zurückkehren, dass der Inhalt der Gesetzesreden wie die antithetische Form derselben ihre Echtheit verbürgt.

Matth. 6, 1—18. Luk. 11, 1—4.

Bisher hatte Jesus der unvollkommenen Gesetzesauffassung der Pharisäer die wahre Gesetzeslehre gegenübergestellt. In dem jetzt zu behandelnden Abschnitt bekämpft er die falsche Art der Gerechtigkeitsübung gleichfalls der Pharisäer, welche durch äussere Werke der Frömmigkeit Lob und Ruhm bei den Menschen suchen und hebt hervor, dass für die Reichsgenossen solche äussere Werke nur Werth haben, wenn sie von der rechten inneren Gesinnung getragen sind, wenn man durch sie nicht den Menschen zu gefallen sucht, sondern das Wohlgefallen des himmlischen Vaters, der in die Herzen sieht, erstrebt. Diesen Gedanken führt Matthäus an drei Beispielen durch, an den Tugendübungen, auf die die Pharisäer das meiste Gewicht legten, am Almosengeben, am Beten und am Fasten. Lukas hat auch diesen Theil der Bergrede nicht, abgesehen vom Vaterunser, das er in anderem Zusammenhang bringt. Auch hier werden wir

demgemäss zu urtheilen haben, dass Lukas dies Stück wohl gekannt, dass er es aber als für seine heidenchristlichen Leser unpassend weggelassen habe, da ihnen diese falsche Art des Almosengebens in engen Strassen, wo man so den Verkehr hemmte oder an belebten Orten, wo man recht gesehen wurde, unbekannt war, da ihnen eine Gewohnheit wie die der Pharisäer, sich von der Stunde des Gebets auf der Strasse überraschen zu lassen, um dann vor aller Augen das Gebet zu verrichten und sich, wenn sie fasteten, auch äusserlich kenntlich zu machen, wieder um Lob zu ernten, vollständig fremd war. Keim freilich ist der Ansicht, dass diese drei neuen Antithesen von Jesus nicht zu gleicher Zeit gesprochen worden seien mit den vorigen gegen das Gesetz gerichteten; d. h. er scheidet sie aus der Bergrede aus. Er begründet dies Vorgehen damit, dass die Gegner einen anderen Namen führten, dass statt Satz und Gegensatz allein der Gegensatz erscheine, statt der Lehre die Handlung, statt der Bekämpfung der Lehre die Verwerfung der Handlung. Dabei verkennt er aber nicht, dass auch dieser Angriff sichtlich in die Erstlingszeiten der Wirksamkeit Jesu falle. Wir können diese Aussonderung Keim's nicht glücklich finden, denn ein enges Gedankenband umschlingt doch beide Stücke. Hier wie dort knüpft Jesus ans Alte an und zeigt, wie unvollkommen es ist; hier wie dort stellt er dagegen ein Neues von idealer Grösse entgegen, hier wie dort sind, wenn auch mit verschiedenen Namen, doch in gleicher Weise die Pharisäer seine Gegner, gegen die er ankämpft; in beiden Stücken haben wir aber auch die Form des Gegensatzes, wenn sie auch bei der Verschiedenheit des Stoffes in der Form verschieden ist.

V. 1 ist nun gewissermassen die Ueberschrift, die allgemeine Einleitung zum ganzen Abschnitt, die den Menschen sagt, wie ihre Gerechtigkeit nicht beschaffen sein soll. Gehen sie nur darauf aus, Preis und Lob bei den Menschen zu finden, thun sie die Werke der Frömmigkeit vor aller Augen, dann haben sie bei Gott keinen Lohn. Denn mit himmlischem Lohn wird nur die wahre Gesinnung vergolten.

V. 2—4. Die heuchlerischen Pharisäer, welche in den

engen Strassen und den Synagogen Werke der Mildthätigkeit posaunend thun, sie haben ihren Lohn dahin. Nein, wenn du Thaten der Barmherzigkeit thust, so lass deine Linke nicht wissen, was die Rechte thut. Dein himmlischer Vater aber, der ins Verborgene schaut, der wird dirs vergelten.

V. 4—6. Und wenn du betest, sollst du nicht sein wie die heuchlerischen Pharisäer, die sich von der Gebetsstunde auf der Strasse überraschen lassen, um von den Menschen gesehen zu werden. Sie haben ihren Lohn dahin. Wenn du aber betest, so geh in dein Kämmerlein, schliess die Thür zu und bete zu deinem Vater im Verborgenen. Dein Vater aber, der ins Verborgene sieht, wird dirs vergelten.

V. 7—15 das Gebet des Herrn = Luk. 11, 1—4.

V. 7—9^a geben die Einleitung zum Vaterunser und V. 14 f. ist ein Spruch, der sich an den in V. 12 enthaltenen seinem Inhalte nach anschliesst. Das ganze Stück V. 7—15 nun unterbricht offenbar den Zusammenhang. Bassermann (S. 55 f.) hat ganz richtig darauf aufmerksam gemacht, dass die Vorschriften über die drei Tugendübungen der Mildthätigkeit, des Betens und des Fastens in ihrer Form harmonisch gegliedert seien. Sie haben gleichen Eingang und gleichen Abschluss, sie sind alle drei gegen die *ὑποκριταί* gerichtet, die äussere Ehre zu erhaschen suchen. Der Uebergang zur Forderung, welche Jesus aufstellt, geschieht in allen drei Fällen durch die Worte *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν*, und Jesus verlangt stets, dass die Tugendübungen *ἐν τῷ κρυπτῷ* geschehen und in der rechten Herzensgesinnung. Es ergiebt sich also, dass jede dieser drei Vorschriften ein einheitliches in sich abgeschlossenes Ganze bildet und dass sich hier beim Gebet die Verse 7—15 von selbst als Anhang charakterisiren. Derselbe gehört nicht hierher; denn hier ist gar nicht mehr von dem heuchlerischen Gebete die Rede, gegen welches Jesus im Vorigen angekämpft hatte, es ist eine Warnung vor unnütz langem Beten, das durch die vielen Worte etwas zu erreichen hofft und durch das Vorführen aller Gründe, aus denen man etwas erbittet.

Wie aber der Gedanke ein anderer geworden ist, so ist auch der Gegensatz nicht mehr derselbe. Jesus hatte nicht einen pharisäischen Missbrauch beim Beten im Auge, wie noch Bleek meinte, sondern ganz deutlich sind die ἐθνικοί, die Heiden, als diejenigen genannt, bei denen das deos fatigare Gewohnheit sei. So giebt denn Jesus im Vaterunser eine Anweisung, wie man nun eigentlich zu beten hat. Weiss hat V. 8 der Quelle abgesprochen und die Behauptung aufgestellt, der Vers sei erst vom kanonischen Bearbeiter eingefügt worden. Die Gründe, die ihn dabei leiteten, sind, wenn man davon absieht, dass er die Worte ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ὑμῶν als der Quelle *B* fremd bezeichnet — eine Behauptung, die sich nicht rechtfertigen lässt — folgende: V. 8 sei offenbar eine Reminiszenz an Matth. 6, 32 = Luk. 12, 30, und auch die Unterbrechung des Zusammenhanges V. 7 und 9 verrathe den Vers als Einschaltung des Evangelisten; „denn V. 9 geht doch direkt nur auf V. 7 zurück und die V. 8 eingeflochtene Begründung der Warnung vor jenem heidnischen Missbrauch ist immer nicht ganz passend, insofern sie das allerdings einzige Motiv des wortreichen Betens voraussetzt, während doch V. 7 zeigt, dass die Heiden auf Grund ihrer πολυλογία als solcher Erhörung hoffen und auf jenen Zweck desselben gar nicht reflektiren.“ Ich kann Weiss hierin nicht beitreten; ich meine, der Vers stammt sicher aus *B*, und ich vermuthe, dass Weiss zu der Ansicht gekommen ist, weil er durch das βατταλογήσητε verleitet auch πολυλογία als das wortreiche, aber inhaltsleere Beten fasst, das oft auf hundertfache Wiederholung derselben Bitte hinauslief. Allein das liegt wohl hier nicht in πολυλογία, sondern damit scheinen die langen, alle Seiten und Gründe zu der Bitte in Weitläufigkeit darthuenden Gebete gemeint zu sein. Dann aber ist die Verbindung eine so gute, dass nichts ausgeschieden werden darf. Jesus will sagen, es ist gar nicht nöthig, dass ihr Gott alles vorerzählt, weshalb ihr ihn bittet, er weiss selbst am besten, wessen ihr bedürft, auch ohne dass ihr ihn bittet. Zwischen V. 8 und V. 32 ist eine Aehnlichkeit gar nicht zu verkennen, doch geht sie nicht so weit, dass man die Entlehnung des einen Verses aus dem andern

annehmen müsste. Christus kann auch recht gut in ähnlichen Gedankenverbindungen zweimal ein solches Wort gebraucht haben.

Während also Matthäus das Vaterunser in die Bergrede eingefügt hat, bietet Lukas es als ein selbständiges Stück. Als Jesus einmal gebetet hatte, treten die Jünger zu ihm und bitten ihn, sie beten zu lehren, wie auch Johannes seine Jünger habe beten lehren. Es fragt sich, kann dieser Anlass bei Lukas geschichtlich sein. Strauss und Br. Bauer verneinen es; auch de Wette hält ihn wegen seiner unbestimmten Fassung für eine vom Evangelisten selbst herrührende Reflexion. Allein darin urtheilen sie zu scharf. Es wird zwar die allgemeine Einleitung *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν τόπῳ τινί* mit Holtzmann (S. 136), Kamphausen (das Gebet des Herrn S. 12), Weiss u. a. als Erweiterung des Evangelisten anzusehen sein. Keim (S. 280, Anm. 1) hat auch jedenfalls recht, wenn er sagt, dass Lukas das Gebet hinsichtlich der Zeit viel zu spät gebe; aber die Nachricht von der Bitte der Jünger, auch ihnen ein Gebet zu geben, wie es Johannes gethan, rührt kaum von Lukas her. Er hat sie jedenfalls schon in seiner Quelle gefunden. Matthäus hat diese Angabe verwischt. Ob aber V. 7—9[a] des Matthäus auch schon ursprünglich mit dem Lehren dieses Gebetes verbunden waren, oder ob Matthäus sie nur vorangestellt, um einen Anlass zum Vaterunser zu geben, das vermögen wir nicht mehr zu ermitteln. So hat also schon Calvin das Richtige getroffen, wenn er schreibt (bei Kamphausen S. 5) fieri potest, ut Matthaeus occasionem, quam refert Lucas, omiserit.

Die Textgestalt des Gebetes ist nun bei beiden Evangelisten in manchen Punkten eine abweichende. Bei Matthäus haben wir eine längere, bei Lukas eine kürzere Fassung. Die Differenzen bei Lukas bestehen, wenn man von kleineren Dingen absieht, in dem Fehlen der Worte *ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* in der Anrede, dem Fehlen der dritten (*γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς*) und der sogenannten siebenten Bitte (*ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ*). Kamphausen glaubt nun aus dem Grunde, weil die Ver-

anlassung zum Gebet bei Lukas die ursprünglichere sei, den Schluss ziehen zu dürfen, dass auch die kürzere Redaktion des Gebetes bei Lukas für die ursprünglichere gehalten werden müsse. Und er versucht in der Auslegung zu zeigen „dass im ersten Evangelium wahrscheinlich der ursprüngliche Text, welchen Lukas darbietet, nicht nur mehrere grössere Zusätze erhalten, sondern auch einige kleine Veränderungen erfahren hat.“ Bleek sagte naiv, Lukas habe die Aufzeichnung eines Zuhörers, Matthäus die Vervollständigung durch die andern Schüler. Doch steht auch eine ganze Reihe Gelehrter auf Seiten des Matthäus. Unsere Ansicht geht dahin, dass der Schluss, den Kamphausen zieht, ungerechtfertigt ist und dass vielmehr die Textgestalt des Matthäus die ursprüngliche ist; wir glauben meist noch den Nachweis führen zu können, aus welchem Grunde Lukas gekürzt hat.

Die Anrede lautet bei Lukas einfach *πάτερ*, bei Matthäus *πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Kamphausen erkennt an, dass die längere Anrede an und für sich sehr passend sei, er zieht aber die kürzere vor, weil sie ihm herzlicher und sinniger erscheint. Bleiben wir zunächst bei dem *ἡμῶν* stehen, so kann ich Kamphausen auf keinen Fall recht geben. Jesus nennt Gott oft seinen Vater, „mein himmlischer Vater“, dann findet sich auch die Bezeichnung „euer himmlischer Vater“, aber nur an dieser Stelle „unser Vater“ Jesus nimmt alle Reichsgenossen hier in sein Kindschaftsverhältniss zu Gott auf. Kann man sich eine schönere und herzlichere Anrede denken als diese, mit der ein jeder sich bewusst werden soll, dass er nur durch die Gemeinschaft, zu der er gehört, d. h. nur als Genosse des Jesusreiches Gott als den Vater anrufen darf? Eher könnte man zweifeln bei den Worten *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, denn Ausdrücke wie *βασιλεία τῶν οὐρανῶν, ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος, ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* scheinen auf die Quelle *B* hinzuweisen, und Lukas würde dann hier wie immer diesen Ausdruck weggelassen haben. Wir gehen also nicht so weit wie Keim, nach dem die volle Anredeform „Vater in den Himmeln“ der Ausdrucksweise Jesu, der Decenz und Devotion des Betens unten und für Unteres entspricht, sondern erkennen hier die

Möglichkeit an, dass die Quelle *B* erst diesen Zusatz gemacht und die Quelle *C* ihn wieder weggelassen hat.

Die erste und zweite Bitte stimmen bei Matthäus und Lukas[1]) völlig überein, die dritte fehlt ganz bei Lukas. Hier käme es also für uns darauf an zu zeigen, aus welchem Grunde sie Lukas gestrichen hat. Dieser Grund ist nun kein anderer als der, den auch viele Neuere betonen, er glaubte nämlich, die dritte Bitte sei in der zweiten oder in der ersten und zweiten enthalten. So sagt Kamphausen (S. 67), die dritte Bitte „ist schon in der Heiligungsbitte vollständig enthalten. Wodurch anders wird Gottes Name entweiht, als durch die Sünde? Wenn wir Gottes Gebot, den Willen des himmlischen Vaters nicht thun, so verunehren wir seinen heiligen Namen, wie umgekehrt (Matth. 5, 16) in dem Geschehen des göttlichen Willens eine Heiligung und Verherrlichung Gottes liegt. Ebenso ist die Willensbitte schon in der Bitte um das Kommen des Reiches enthalten, da das Reich eben aus denen bestehen muss, welche Gottes Willen in sich herrschen lassen“. Dem gegenüber sucht Weiss, auf Olshausen und Tholuck weiterbauend, den engen Zusammenhang der drei ersten Bitten und den ganz logischen in der zweiten und dann der dritten Bitte zu immer höherem Ziele aufstrebenden Gedanken darzuthun. Die drei ersten Bitten repräsentiren nach ihm gewissermassen Anfang, Mitte und Ende für die Verwirklichung des höchsten Zieles, des Kommens des Gottesreiches. Die erste Bitte fordere das Gebet um die Heiligung des göttlichen Namens, damit man nicht meine, dass das neue Vertrauensverhältniss zu Gott irgendwie der Ehrfurcht vor seinem heiligen Wesen Eintrag thun dürfe, welche vielmehr die Grundlage unserer rechten Stellung zu ihm bleiben müsse. Die zweite Bitte

1) Volkmar (Ev. Marcions S. 82), Hilgenfeld (die Ev. S. 188), Baur (Mark.-Ev. S. 207) und Köstlin (S. 146 f.) wollen die Bitte um den heiligen Geist aus dem Ev. Marcions in das Vaterunser eintragen, und Gregor von Nyssa und Maximus bezeichnen noch als die lukan. Lesart *ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ᾽ ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς*. Lukas legt ja allerdings auf das Herabkommen des heiligen Geistes ein grosses Gewicht.

sei dann direkt auf das gerichtet, was das erste Ziel des Jüngers sein müsse, nämlich das Gottesreich, das aber nicht kommen könne ohne die Heiligung des göttlichen Namens. Das Kommen des Gottesreiches sei aber nichts anderes, als seine stets fortschreitende Verwirklichung. Im Himmel unter den Engeln Gottes geschehe nun der Wille Gottes in vollkommener Weise, und wo das der Fall sei, sei auch das Reich Gottes schlechthin verwirklicht. Geschehe dies aber auch auf Erden, so sei dort das letzte Ziel erreicht, um dessen allmähliches Herbeikommen die zweite Bitte flehe. Doch ist diese Darlegung des Zusammenhanges nicht zu billigen. Weiss verfolgt allerdings den ganz richtigen Gedanken, dass mit der dritten Bitte ein neues Moment ausgesprochen ist, das weder in der ersten, noch in der zweiten Bitte steckt, aber er fasst die Verbindung der ersten und zweiten Bitte nicht richtig und dadurch, dass er irrthümlicher Weise in der zweiten Bitte das Flehen um das allmähliche Herbeikommen des Gottesreiches, das zum Theil schon gegenwärtig sei, enthalten sein lässt, verschiebt er auch die Verbindung der zweiten und dritten Bitte. Ich glaube nämlich nach Lipsius, die Gedankenverbindung der vorliegenden Bitte ist folgende: Indem uns der Herr befiehlt, im Eingange des Gebets mit ehrfurchtsvoller Scheu zu Gott emporzublicken und seiner Heiligkeit gegenüber uns sündigen Menschen zu gedenken, ist die Mahnung gegeben, demüthigen Herzens vor Gott zu treten. Das soll die rechte Gebetsstimmung sein. Wenn wir uns auch als seine Kinder betrachten sollen, so müssen wir vor ihm doch immer eingestehen, wie unermesslich hoch er in seiner Heiligkeit über uns steht. Dann aber gebietet Jesus den Jüngern sofort die Bitte um das Kommen des Gottesreiches. Damit knüpft er an die nationale Hoffnung des israelitischen Volkes an, die gerade zu Jesu Zeit in aller Herzen besonders stark lebendig war, denn unter dem Gottesreich ist nichts anderes gemeint, als das Messiasreich. Dies Messiasreich aber als schon gegenwärtig und nur seiner Vollendung harrend zu fassen, würde dem Wortlaut der Bitte widersprechen, die ganz deutlich das Reich als künftiges fasst, wenn sie von seinem

Kommen redet. Das Messiasreich kommt aber vom Himmel, und Zeit und Stunde seines Eintretens steht bei Gott, den wir also darum bitten müssen, dass er es auf Erden verwirklicht. Dies kann aber nur geschehen, wenn Gottes Wille, wie er im Himmel von den Engeln erfüllt wird, so auch von den Menschen befolgt wird. Das Thun des göttlichen Willens ist die Bedingung zum Eintritt des Gottesreiches, und so sollen wir uns zu Gott im Gebet mit der Bitte wenden, er möchte die Menschen recht handeln lehren, damit das Reich eintreten könne. So bewegt sich jede Bitte in ihrem eigenthümlichen Gedankenkreise, und wir haben kein Recht, die dritte als ihrem Gedanken nach schon in der zweiten enthalten dem Herrn abzusprechen. Zwar fällt die Singularform *ἐν οὐρανῷ* auf, aber sie ist kein Grund, deshalb das Ganze zu verwerfen, vielleicht ist gerade in dem Seltneren das Ursprüngliche zu erkennen.

In der vierten Bitte sind die Abweichungen nicht von so einschneidender Bedeutung. Lukas hat *δίδου* statt des Imperat. Aor. II. *δός*, darin hat er den ursprünglichen Text geändert, wie aus der sonstigen durchgängigen Anwendung des Imperat. Aor. hervorgeht (*ἁγιασθήτω, ἐλθάτω, γενηθήτω, ἄφες, ῥῦσαι*). Die Aenderung ist wohl aus der Reflexion hervorgegangen, dass Gott das Brot dauernd geben möge. Dann schreibt Lukas *τὸ καθ' ἡμέραν* statt *σήμερον*, Tag für Tag. Kamphausen ist auch hier wieder im Unrecht, wenn er für Lukas eintritt, denn Weiss zeigt, dass Lukas den Ausdruck *καθ' ἡμέραν* liebt, und ferner ist auch diese Aenderung aus demselben Gesichtspunkt zu erklären, wie die Umänderung des Aor. in den des Praes. „Eine polemische Nebenbeziehung“ auf Matth. 6, 34 enthält der Ausdruck nicht, da Matth. 6, 34 gar nicht in die Bergrede gehört, wie wir zeigen werden.

Was die Aenderungen in der fünften Bitte betrifft, so kann ich mich vollständig den Ausführungen Weiss' anschliessen. Es wäre methodisch unrichtig, wollte man mit Kamphausen das schwierigere, aramaisirende *ὀφειλήματα* als Aenderung des Matthäus fassen, nein, das farblosere *ἁμαρτίας* ist eine Erklärung des ursprünglichen Wortes und

Matthäus hat nicht durch ὀφειλήματα eine Gleichförmigkeit hinsichtlich des Ausdruckes in beiden Sätzen hergestellt, sondern Lukas beweist durch den Ausdruck ὀφείλοντι auch, dass das Wort des Matthäus den Vorzug verdient. Und da die Wendung καὶ γὰρ αὐτοί von Lukas sehr geliebt wird, wie Weiss an einer Reihe von Beispielen zeigt, und selbst nach Kamphausen die Wendung das Motiv direkter und stärker ausdrückt, da ferner mit dem ὡς das Missverständniss, als handele es sich um Gleichheit des Masses, nicht ganz ausgeschlossen ist, so muss die Fassung des Lukas für sekundär gelten. Auch ἀφίομεν ist eine Abänderung des richtigen Textes des Matthäus, denn Lukas will damit die bleibende Gesinnung, die Versöhnlichkeit als eine dem Christen grundsätzlich eigene, zu seinem Wesen gehörende bezeichnen. Da wir aber bei der Bitte ums Brot gefunden haben, dass dieser Gedanke des Wiederkehrenden, der Dauer, spätere Eintragung ist, dürfen wir dasselbe auch hier statuiren.

Der gewöhnlich als sechste und siebente Bitte gezählte V. 13 ist in der That nur eine einzige Bitte; die Satzglieder entsprechen sich ganz genau (μὴ — ἀλλά, εἰσενέγκῃς — ῥῦσαι, εἰς πειρασμὸν — ἀπὸ τοῦ πονηροῦ). Lukas hat nun den Satz mit ἀλλά nicht. Kamphausen (S. 117) erkennt hier an, dass der die Bitte erklärende Zusatz so durchaus unentbehrlich erscheine, wenn er einmal dasei, dass wir gerade aus dieser Unentbehrlichkeit schliessen dürften, dass Lukas ihn, falls er ihn überhaupt gekannt, unmöglich hätte weglassen können. Nun, leichter kann uns der Beweis der Echtheit der Worte von Seiten unserer Gegner nicht gemacht werden. Denn nach den bisherigen Ergebnissen und nach unserer ganzen Anschauung der Quellenverhältnisse hat ihn Lukas gekannt. Er hat ihn aber weggelassen, weil ihm in den Worten ein neues Moment zu dem negativen Vordersatz nicht hinzuzukommen schien. Und so schliesst denn sein Herrengebet mit einer Negation, einem Wortfall und Abschluss, den schon Ewald (die drei ersten Ev. S. 287) als unmöglich erkannt hat.

Wir haben also gefunden, dass Matthäus nicht den ursprünglichen Text des Lukas durch Zusätze erweitert hat,

sondern dass gerade seine Fassung durchaus den Stempel der Echtheit trägt. Matthäus hat demnach auch nicht die Zahl der Bitten auf die künstliche Siebenzahl gebracht, wie Holtzmann wieder annimmt, wohl aber hat er die schöne Gliederung in drei und drei Bitten richtig erhalten. In den drei ersten Bitten wird um die Befriedigung der allgemein religiösen Bedürfnisse, um Verleihung des höchsten religiösen Gutes gebeten, in den letzten drei „steigt das Gebet herab zu den Bedürfnissen des individuellen Lebens" (Weiss, S. 184). Diese Gruppirung ist auch schon äusserlich dadurch gekennzeichnet, dass in den ersten drei Bitten um Dinge gebeten wird, die Gott betreffen oder von Gott kommen (*σοῦ* — *σοῦ* — *σοῦ*), in den andern von Dingen, die das menschliche Leben angehen, die Rede ist (*ἡμῖν* — *ἡμῶν* — *ἡμᾶς*).

V. 14 f. enthält einen Spruch von der Sündenvergebung und steht in enger Beziehung zu V. 12. Der Zusammenhang zwischen den beiden Versen ist also durch die sechste Bitte gestört. Hier haben wir ein sehr bezeichnendes Beispiel für die von uns schon mehrfach konstatirte Gewohnheit des Matthäus, Sprüche verwandten Inhaltes zusammenzubringen. Bei der fünften Bitte gedenkt er dieses Herrenwortes und trägt es gleich ein, denn es gehört offenbar ursprünglich nicht hierher. Markus hat es auch, aber gleichfalls nicht in richtiger Verbindung. Bei ihm geht voran 11, 12—22 die Geschichte von der Verfluchung des Feigenbaumes (= Matth. 21, 18—20). Daran schliesst sich, wie auch in der Parallelstelle bei Matthäus, die Verheissung der Erfüllung jedes gläubigen Gebetes V. 23 f. und dann folgt unser V. 25, den aber Matthäus an der Stelle nicht hat. V. 26 steht nicht im cod. Vat. und ist wahrscheinlich unecht. Markus scheint sich den Zusammenhang so gedacht zu haben: Eine weitere Bedingung zur Erhörung eines Gebetes ist auch die, dass wir unsern Schuldigern gleichfalls vergeben. Doch ist diese Verbindung gekünstelt und Matthäus hat sie, wie gesagt, auch in der Parallele nicht. Die Worte *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* aber, die auf die Quelle *B* hinzudeuten scheinen, sind wahrscheinlich erst vom kanonischen Bearbeiter hinzugefügt (Lipsius, in Jenens. Jahrb. 1878, S. 190). Das

Resultat ist also dies, dass wir zwar ein echtes Wort Jesu in unseren Versen haben, seine geschichtliche Stellung aber wieder einmal nicht mehr ermitteln können.

V. 16—18. Das dritte Beispiel wahrer Tugendübung. Wenn ihr fastet, so macht euch nicht, wie die Pharisäer, durch traurige Gesichter, durch Bestreuen mit Asche für die Menschen als Fastende kenntlich, salbet vielmehr euer Haupt und wascht euer Antlitz, so dass die Menschen denken, ihr gehet zum Gastmahl. Euer Vater im Himmel aber, der ins Verborgene schaut, wirds euch vergelten.

Mit diesen Versen sind wir am Ende eines grossen Abschnittes der Bergrede angekommen und es scheint angebracht, nun aus unserer bisherigen Abhandlung ein Resultat zu ziehen, das freilich in der Hauptsache schon in der Entwickelung der Gründe dafür, dass die Bergpredigt aus *B* entnommen sei, gegeben war. Holtzmann (S. 162 und 176, 13) wollte nämlich Matth. 5, 20—48 aus einem besonderen Tractat herleiten, der sich mit dem mosaischen Gesetze zu schaffen mache. Bassermann erweiterte dann, diesen Gedanken Holtzmann's annehmend, ihn dahin, dass der Tractat bis Matth. 6, 18 gereicht habe. Auch Keim (II, S. 234) und Wittichen (S. 116 f.) bezeichnen ja diesen Theil von Kap. 6 als der Bergpredigt fremd. Und Holtzmann nahm diese Hypothese in der Form, wie sie Bassermann gegeben hatte, in den Jenens. Jahrb. 1878, S. 551 an. Nun muss von vornherein zugegeben werden, dass die angegebene Hypothese fällt, sobald man zu zeigen vermag, dass sich die betreffenden Stücke auch ohne Zuhülfenahme einer neuen Quelle erklären lassen. Da wir aber glauben, dies dargethan zu haben, ist der Holtzmann-Bassermann'schen Aufstellung aller Grund entzogen. Beide Gelehrte hätten sich auch nicht der schon von Weiss (Jahrb. f. d. Theol. IX., S. 56) gemachten Einwendung verschliessen sollen, wie unwahrscheinlich die Annahme einer solchen Quelle sei, da sich der übrige Inhalt des Evangeliums so leicht aus den beiden geschichtlich nachweisbaren Quellen erklären lässt.[1])

1) Ich führe hier eine Aeusserung Holtzmann's (S. 168) an, durch die er sich selbst verurtheilt. „Wir fassen alle die divergirenden

Lüdemann (Litt. Centralblatt 1877, Nr. 5, S. 137) hat auch in seiner Recension der Bassermann'schen Arbeit auf die grosse Unwahrscheinlichkeit aufmerksam gemacht, dass einzelne Verse bei einer solchen Annahme sowohl im Tractat als dann wieder in der Redenquelle gestanden haben müssten. Wir bleiben also bei unserer durch die ganze Abhandlung gefundenen Ansicht, dass sich alles auf das schönste auch ohne Zuhülfenahme einer besonderen Quelle für diesen Abschnitt verstehen lasse.

Matth. 6, 19—34 = Luk. 12, 22—34. Luk. 11, 34. Luk. 16, 13.

Matth. 6, 19—34 ist, wenn man die V. 22—24 ausscheidet, ein wohl zusammenhängendes Ganze, gehört aber nicht in die Bergpredigt hinein, wie von Vielen mit Recht angenommen wird. Freilich besteht eine Gedankenverbindung mit dem Vorigen. Denn wurde bis jetzt die Gerechtigkeit und Gerechtigkeitsübung im Gottesreiche geschildert, so warnt hier der Herr davor, sich durch weltliche Sorgen vom Reich abziehen zu lassen. Die wahren Glieder des Gottesreiches achten vielmehr irdischen Besitz, weltliche Herrlichkeit, äusseren Glanz gering, sie sammeln sich aber Schätze im Himmel, indem sie ihre ganze Sorge auf die Erlangung der wahren Gerechtigkeit richten. Indess als charakteristisches Zeichen der Bergpredigt haben wir bisher gefunden, dass Jesus sich durchaus gegen die pharisäische Gerechtigkeit gewandt hat, wohingegen er sich hier an die ἔθνη richtet. Keim hat daher unseren Abschnitt als ein Bruchstück einer in den ersten galiläischen Zeiten gehaltenen Volkspredigt fassen wollen. Dass diese Rede sehr gut in die erste

Behauptungen eines Urevangeliums, eines Urmatthäus, Urmarkus, einer Spruchsammlung, einer Priorität des Markus vor Matthäus und Lukas u. s. w. in ein sehr einfaches Resultat zusammen, indem wir einen Urmatthäus in Gestalt von *A* dem Matthäus, einen Urmarkus in Gestalt von *A* dem Markus vorangehen lassen. Alle weiteren Mittelglieder aber sind überflüssig und würden nur als unbekannte Doppelgänger von bekannten Quellen und Evangelien erscheinen. Sie sind das Product kritischer Doppelscherei und sonstiger Hallucinationen."

Periode der Wirksamkeit Jesu passt, geben wir Keim zu, dagegen sind wir der Ansicht, dass die historische Veranlassung eine andere war. Lukas hat nämlich dies Stück in anderem Zusammenhang. Bei ihm steht voran der Streit zweier Brüder um ihr Erbe, und Jesus spricht da eine Warnung vor Habsucht aus. Dann kommt das Gleichniss von dem reichen Mann, der seine Früchte einsammeln und sich gute Tage machen will, plötzlich aber aus diesem Leben abberufen wird. Dann folgen unsere Sprüche, freilich in etwas anderer Bedeutung und Tendenz als bei Matthäus. Wie nämlich aus V. 35 ff. hervorgeht, ist der Sinn der Stelle der, die Jünger sollen sich zum bevorstehenden Endgericht gerüstet halten, sie sollen sich nicht sorglos dem Genusse des Lebens hingeben, sondern schon jetzt ihr Streben auf himmlische Güter richten. Diese Umdeutung rührt jedenfalls vom kanonischen Lukas her. Aber dann ist noch eine weitere Umdeutung der Sprüche wie sie Matthäus hat zu constatiren, die dem Verfasser von *C* zuzuweisen ist. Lukas fordert nämlich auf, seinen Besitz zu verkaufen und ihn als Almosen zu verschenken. Das Schätzesammeln geschieht also nach ihm durch Mildthätigkeit gegen die Armen, und diesen Gedanken betonte ja *C* besonders. Nichtsdestoweniger aber wird schon der Verfasser von *C* die Sprüche in dieser Verbindung vorgefunden haben, und dieselbe ist auch eine so natürliche, dass wir uns ohne Bedenken für ihre Ursprünglichkeit entscheiden. Denn es konnte gar nicht passender die Mahnung vor irdischen Sorgen und Schätzesammeln und die Aufforderung, nach dem Gottesreich als dem höchsten Gut zu trachten, angeschlossen werden, als an diese Erzählung vom Erbstreit und das Gleichniss vom thörichten Reichen. Matthäus hat die Sprüche Luk. 12, 33 f. am Anfang des Stückes. Weiss meint, da kein Grund ersichtlich sei, weshalb sie Lukas statt an den Beginn an den Schluss gestellt haben sollte, vielmehr der Spruch vom Schätzesammeln sich scheinbar noch leichter an die Parabel angeschlossen hätte, so werde es Matthäus gewesen sein, der die Warnung vor dem Schätzesammeln vorangestellt habe, weil dies jedenfalls die nächstliegende Form des Trachtens nach dem

irdischen Gut sei, das Sorgen mehr eine sekundäre. Ich glaubte anfangs, Weiss irre darin, Lukas habe sie umgestellt, und es sei noch der Grund ersichtlich, weshalb. Aus V. 32 bei ihm (μὴ φοβοῦ, τὸ μικρὸν ποίμνιον) gehe nämlich hervor, dass Lukas die Sprüche, statt sie allgemein an das Volk gehalten sein zu lassen, auf das Häuflein der Jünger Jesu bezogen habe. Lukas benutze nun den bei Matthäus am Anfange stehenden Vers zur Anwendung des vorangegangenen Abschnittes auf die Christen. Diese sollen sich nicht fürchten, sondern in Befolgung der eben gegebenen Lehre ihre Habe verkaufen und Almosen geben. Damit legten sie sich einen Schatz im Himmel an, der ihnen die Aufnahme ins Reich sichere. Doch geht dies nicht, weil es gegen alle Wahrscheinlichkeit verstossen würde, wollte man annehmen, wenn V. 25 bei Matthäus = V. 22 bei Lukas beginnen διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, dass bei Matthäus das διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν vor μὴ θησαυρίζετε gehöre und nur an einem passenderen Ort V. 25 untergebracht sei, während es bei Lukas stehen geblieben sei nach Versetzung der V. 19—21 bei Matthäus. Weiss hat also wohl recht.

Matth. 6, 19—21 = Luk. 12, 33f. Diese Sprüche weichen in der Form, wenn man von V. 21 = V. 34 absieht, stark von einander ab und zwar hat wohl im Wesentlichen schon der Verfasser von *C* die Abänderungen vorgenommen. Die Worte πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν καὶ δότε ἐλεημοσύνην können wir mit grosser Wahrscheinlichkeit auf seine Rechnung setzen. Hatte er aber einmal den Anfang so gegeben, so konnte er den ganzen Spruch nicht mehr in der Form des Matthäus lassen, denn er hatte vom Verkaufen des Besitzthums gesprochen, während Matthäus vom Erwerben irdischer Schätze redet. Und so führte er den veränderten Gedanken auch in veränderter Form weiter durch. Mit dem Geben von Almosen erwirbt man sich nach seiner ganzen Auffassung ein grosses Verdienst. Daher sind wohl sein Eigenthum die Ausdrücke βαλλάντια μὴ παλαιούμενα und θησαυρὸς ἀνέκλειπτος. Dass er den Spruch in der Fassung des Matthäus vor sich hatte, ergiebt sich ganz deutlich aus dem Satz mit ὅπου, in dem auch noch das οὐκ —

οὐδὲ erhalten ist, ferner aus den Worten κλέπτης und σής. In einem Falle hat er sogar noch etwas ursprünglicher als Matthäus; bei ihm lesen wir den Plural ἐν τοῖς οὐρανοῖς, den Matthäus in den Singular transformirt hat. Weiss macht noch ein Moment für die Echtheit der Fassung bei Matthäus geltend, es sei nämlich undenkbar, dass die Quelle die Sicherheit der himmlischen Schätze vor Dieb und Motte betont haben sollte, wenn nicht die Ausführung im Gegensatz dazu den Anlass gegeben hätte. V. 21 des Matthäus und V. 34 des Lukas decken sich vollständig.

V. 22 f. = Luk. 11, 34 f. Das Licht des Leibes ist das Auge. Wenn nun dein Auge gesund ist, wird dein ganzer Körper erleuchtet sein; wenn aber dein Auge krank ist, wird dein ganzer Leib finster sein. Wenn nun das Licht in dir Finsterniss ist, wie gross ist dann die Finsterniss? Dieser Spruch steht hier nicht am richtigen Ort. Er hat zwar Aehnlichkeit mit dem vorhergehenden und dem nachfolgenden, aber er ist ein in sich abgeschlossenes Ganze, das in keiner konkreten Beziehung zum Vorhergehenden steht, und daher muss der Herr das Wort zu einer anderen Zeit gesprochen haben. Sein Sinn ist der: Wie der Leib durch das Auge erleuchtet wird, so wird der innere Mensch durch den Geist erleuchtet. Wenn nun das Herz an irdischen Schätzen hängt, dann geht es des wahren Gutes verlustig, dann wird das geistige Auge, welches auf die himmlischen Güter gerichtet sein soll, getrübt. Ewald (die drei ersten Ev. S. 211 f.) hat die beiden Verse hinter Matth. 5, 14—16 stellen wollen. Diese sind zwar ihrem Inhalte nach mit dem hier vorliegenden nahe verwandt. Doch haben wir gesehen, dass die Sprüche Matth. 5, 14—16 nur vom Evangelisten eingetragen worden sind, und dass wir ihre wahre Stellung nicht mehr herausfinden können. Aber auch bei Lukas steht der Spruch in einer Verbindung, die nicht die ursprüngliche sein kann. Schon Baur (die kanon. Ev. S. 473) hat dies erkannt, und nach ihm weist Weizsäcker (S. 157) nach, dass bei ihm die Verbindung desselben nur durch die äussere Aehnlichkeit des Bildes gegeben war. Er ist dort nämlich in Zusammenhang gebracht mit der Rede

über die Zeichenforderung. Damals bekehrten sich die Leute, aber jetzt thun sie es nicht, obwohl das Licht, die göttliche Offenbarung, die Wahrheit des Evangeliums weithin strahlt. Der Grund aber, weshalb sie das Evangelium nicht annehmen, ist ihre innere Finsterniss. Der *λύχνος* des Körpers muss hier die Erleuchtung durch Annahme des Evangeliums bedeuten. V. 33 hatten wir nun, als wir über die Parallelstelle Matth. 5, 14—16 handelten, freilich nach Abstreifung der lukanischen Umdeutung, als hier im ursprünglichen Zusammenhang stehend erkannt. Dieser Ausweg ist uns aber hier verschlossen, da der geschichtliche Sinn von V. 34, wie ihn Matthäus noch hat, doch kein passender sein würde, wenn man die Umbildung auch beseitigte. Die einfachste Erklärung bleibt etwa die von Strauss und Weizsäcker gefundene lexikalische, durch das Wort *λύχνος* vermittelte.

Der Text im Einzelnen stimmt bei Matthäus und Lukas bis auf einige ganz geringfügige Abweichungen, die beim Uebergang des Spruches von einer Quelle in die andere entstanden sein können, genau überein. Nur in einem Punkte ist eine grosse Differenz, Lukas hat den Satz des Matthäus *εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστὶ, τὸ σκότος πόσον* in der Form *σκόπει οὖν, μὴ τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν.* Ich bin nicht im Stande anzugeben, weshalb Lukas hier geändert hat. Möglich freilich wäre es, dass die Aenderung damit zusammenhängt, dass bei Lukas von vornherein der *λύχνος* übertragene Bedeutung hat, während es bei Matthäus scheint, als ob erst in den Worten *τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ* zur Deutung oder besser gesagt zur Anwendung übergegangen wird und er somit den Satz nicht mit *εἰ οὖν* anfangen kann.

V. 24 = Luk. 16, 13. Niemand kann zwei Herren dienen. Denn entweder wird er den einen hassen und den andern lieben, oder dem einen anhangen und den andern verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon. Auch dies ist wieder ein ganz selbständiger Spruch, der seinem Inhalte nach dem V. 19 angegebenen Thema verwandt, aber doch wieder so locker verbunden ist, dass er hier nicht als ursprünglich gelten kann. Der Zusammenhang ist der: Gott hatte verlangt, dass seine Anhänger ihre Schätze

im Himmel suchen sollten unter Hintansetzung des irdischen Gutes. Da hatte Matthäus das Gleichniss vom Auge angeschlossen in der Bedeutung, dass der Sinn der Reichsgenossen auf das Himmelreich gerichtet sein müsse. Nun unser Spruch: Es geht nicht, dass das Streben zugleich auf das Reich und auf Irdisches gerichtet ist; man kann sich nur einem ganz widmen, entweder Gott oder dem Mammon. Bei Lukas, der den Spruch wörtlich so wie Matthäus hat, abgesehen davon, dass er *οὐδείς* in *οὐδεὶς οἰκέτης* umänderte, steht er auch nicht an der richtigen Stelle. Denn Lipsius hat nachgewiesen, dass V. 10—13 erst durch die Redactionsthätigkeit des Evangelisten an das Gleichniss vom ungerechten Haushalter gekommen sind. Lukas giebt durch sie, wie wir schon bei der Behandlung von Luk. 16, 18 sahen, dem Gleichniss die Beziehung auf die Untüchtigkeit der Juden, die Heilswahrheit aufzunehmen und zu bewahren. V. 13 aber wird an der Hand einer leicht verständlichen Ideenassociation gezeigt, wie der Ungetreue, trotzdem dass er durch seinen Doppeldienst Glück gemacht zu haben schien, sich als Mammonsknecht selbst von dem Israel zugesicherten Gottesreich (V. 12 *ὑμέτερον*) ausgeschlossen hat, weil Gottesdienst und Mammonsdienst nebeneinander unverträglich sind (Holtzmann, Jenens. Jahrb. 1878, S. 558).

V. 25—34 = Luk. 12, 22—31. Wir sollen nicht für unser Leben sorgen, was wir essen und trinken werden, und nicht für unsern Leib, was wir anziehen werden, denn die Seele ist ja mehr als die Nahrung und der Leib mehr als die Kleidung. Wie Gott für die Vögel unter dem Himmel sorgt, die nicht säen und nicht ernten und nicht in die Scheuern sammeln, wie viel mehr wird er für uns Menschen sorgen. Und mit aller unserer Sorge können wir doch unser Leben um keine Spanne Zeit verlängern. Und wir sollen nicht für die Kleidung sorgen, denn wie die Lilien auf dem Felde, die nicht arbeiten und nicht spinnen, herrlicher bekleidet waren als Salomon mit aller seiner Pracht, und wie Gott das Gras bekleidet, das heute blühet und morgen in den Ofen geworfen wird, wie viel mehr uns Menschen? Wir sollen nicht um alle diese Dinge sorgen, unser Vater weiss,

wessen wir bedürfen. Wir sollen aber zuerst nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit trachten, dann wird uns solches alles zufallen. Weg mit den Sorgen für den folgenden Tag, ein jeder Tag hat seine eigene Plage. Dies ist im Grossen und Ganzen der Inhalt der Verse. Wenden wir uns zu der Fassung im Einzelnen. Das *διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν* hat bei Lukas noch seine richtige Rückbeziehung auf das Gleichniss vom thörichten Reichen. Wenn Lukas die Worte *τί πίητε* nicht bietet, so hat er sie wohl weggelassen, auch ist wohl die Frageform *οὐχὶ .... πλεῖόν ἐστι* die ursprünglichere. In V. 24 des Lukas ist *κατανοεῖν* nach Weiss lukanisch; wenn dann Lukas anstatt *τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ* schreibt *τοὺς κόρακας*, so kann man wohl annehmen, dass Matthäus den Vorzug verdiene, da auch Lukas am Ende des Verses *τῶν πετεινῶν* anerkennt. Vielleicht hat aber doch Weiss recht, wenn er *κόρακας* nach Hiob 38, 41 und Ps. 147, 9 für den echten Ausdruck hält und annimmt, dass das von Matthäus heraufgenommene *πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ* nach Lukas V. 24 erst am Schluss von Matthäus V. 26 gestanden hat. Weiterhin knüpft wohl die Erwähnung des Säens und Erntens an die Ernte des thörichten Reichen an. Dann würde auch das *συνάγειν εἰς ἀποθήκας* die richtige Fassung sein und erst Lukas oder *C* aus den drei Sätzen zwei parallele Glieder gemacht haben (so Weiss). Den Ausdruck der Quelle *B* aber *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος* hat *C* in *ὁ θεός* umgewandelt. Eine unbedeutende Aenderung ist die Verwandlung des Fragesatzes *οὐχὶ ὑμεῖς μᾶλλον διαφέρετε αὐτῶν* in einen Ausrufesatz bei Lukas. Matthäus V. 28[a] wird mit den Worten *καὶ περὶ ἐνδύματος τί μεριμνᾶτε* der Uebergang von der Verwerfung der Sorge um den Lebensunterhalt zu der Darlegung gemacht, wie unnütz es sei, um die Kleidung zu sorgen. Lukas hat den Satz weggelassen, wie sich daraus ergiebt, dass er einen anderen an seine Stelle setzt. Er schreibt dafür: *εἰ οὖν οὐδὲ ἐλάχιστον δύνασθε, τί περὶ τῶν λοιπῶν μεριμνᾶτε*; V. 27 hat Lukas nach *τὰ κρίνα* weggelassen *τοῦ ἀγροῦ*. Unwichtige Aenderungen sind wieder das Weglassen des *ὅτι* vor *οὐδὲ Σολομῶν* und dies, dass er V. 28 schreibt *τὸν χόρτον τοῦ ἀγροῦ*,

σήμερον ὄντα, auch von geringem Belang, dass er zum zweiten Mal einen Fragesatz in einen Ausrufsatz umwandelt: πόσῳ μᾶλλον ὑμᾶς, ὀλιγόπιστοι. V. 31 des Matthäus = Lukas V. 29 enthalten mehrere Differenzen. Lukas hat das im folgenden Vers auch bei Matthäus gebrauchte ἐπιζητεῖ in ζητεῖτε schon heraufgenommen; er leitet auch den Satz nicht mit μὴ οὖν, sondern mit καί ein; dann hat er φάγητε und πίητε statt der ersten Person, lässt die Worte ἢ τί περιβαλώμεθα weg und bringt dafür ein erläuterndes Glied zu dem καὶ μὴ ζητεῖτε, indem er καὶ μὴ μετεωρίζεσθε einfügt. Im folgenden Verse ist wieder das τοῦ κόσμου ein Zusatz vom Bearbeiter, während das πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος schon in *C* zum einfachen ὑμῶν ὁ πατήρ wurde. Am Schlusse dieses Verses fehlt auch bei ihm ἁπάντων. In V. 31 muss der kanonische Bearbeiter des Lukasevangeliums der Umdeutung dieses ganzen Abschnittes gemäss πρῶτον streichen. Auch leitet er den Vers mit dem von ihm so häufig gebrauchten πλήν ein, das hier einmal wieder recht ungeschickt steht. Weiss hat in dem parallelen Verse des Matthäus in den Worten τὴν δικαιοσύνην einen Zusatz des Evangelisten erkennen wollen, da ja das Gottesreich nichts anderes sei, als die Gemeinschaft, in der sich die Gerechtigkeit, d. h. die Erfüllung des göttlichen Willens verwirkliche. Ich theile seine Ansicht nicht. Denn in diesem Verse gipfelt die ganze Ausführung, welche vorhergeht. Hat er aber nun die Dinge angegeben, wonach ein wahrer Jünger nicht streben soll und warum er nicht danach streben soll, so finde ich es vollständig gerechtfertigt, wenn nicht nothwendig, dass er nun die Eigenschaft angiebt, durch die man sich Schätze im Himmel sammelt, oder wie es hier heisst, die den Eintritt ins Reich bedingt. Anstatt ταῦτα πάντα hat Lukas einfach ταῦτα. V. 34 hat Lukas gar nicht. Weiss verwirft diesen Vers, obwohl er sicher aus treuer Ueberlieferung stamme, doch als hier nicht ursprünglich. Denn er passe weder recht zur prinzipiellen Erörterung der Frage vom Sorgen, noch bilde er einen Uebergang zur Warnung vorm Schätzesammeln, die nach Luk. 12 hier folge. Allein gerade an diesen letzten Punkt möchte ich anknüpfen. Wir sahen schon, dass die

Stellung von Luk. 12, 13 f. die ursprünglichere zu sein scheine. Gerade aber so würde unser Spruch gut zu diesen Versen überleiten, denn wenn es nicht nöthig ist zu sorgen, was man essen und trinken wird, womit man sich kleiden wird, mit anderen Worten, wenn man nicht für den morgenden Tag zu sorgen braucht, da derselbe für sich selbst sorgt, und da es genug ist, dass ein jeder Tag seine eigene Plage habe. dann braucht man auch nicht *θησαυρίζειν θησαυροὺς ἐπι τῆς γῆς*. Lukas hat aber wieder einmal, indem er V. 32 an die Stelle von unserem V. 34 bei Matthäus setzte, Bezug auf die Verhältnisse der älteren Christengemeinde genommen; er ermahnt sie, nicht zu verzagen, wenn sie auch ein kleines Häuflein sind, denn die Aufnahme in das Gottesreich ist ihnen gewiss.

Matth. 7, 1—12 = Luk. 6, 37 f. und 41 f. Luk. 11, 9—13. Luk. 6, 31.

Wir sind jetzt bei einer Spruchreihe angelangt, an die sich einige sehr schwierige Fragen knüpfen. Der vorliegende Abschnitt zerfällt wieder in mehrere Unterabtheilungen. Die erste ist:

Matth. 7, 1—5. Diese Verse warnen vor der Aburtheilung anderer. Mit ganz demselben Masse, mit dem wir andere messen, sollen wir wieder gemessen werden. Gar zu leicht übersehen wir unsere grossen Fehler und urtheilen herbe und bitter über kleine Vergehen anderer. Davor sollen wir uns hüten; mit uns selbst müssen wir beginnen und unsere eigenen grossen Mängel beseitigen; dann können wir zusehen, wie sich auch den kleineren Fehlern unserer Brüder abhelfen lässt. Die Sprüche schliessen sich also offenbar nicht an das Vorhergehende an, in dem verlangt wurde, dass wir unser Herz vom Irdischen abziehen und der Erlangung des Gottesreiches unser Streben zuwenden sollen. Weizsäcker meinte, dass sie auch nicht auf den Grundgedanken der ganzen Reichspredigt hinführten und daher nicht zu dem Grundstocke derselben gehörten. Aber schon Strauss hat bemerkt, dass sich eine Gedankenverbindung zwischen den Abschnitten 6, 1—18 und 7, 1 ff. herstellen lässt; und zwar

ist das gemeinsame Thema die Heuchelei. Vorher wurde die Heuchelei derer gegeisselt, die sich durch prunkhafte äussere Werke den Schein grosser Heiligkeit und Frömmigkeit zu geben suchen, hier der Tugendstolz derer, die durch hochmüthiges Verurtheilen anderer ihre eigene Vorzüglichkeit ins rechte Licht zu setzen suchen. Es ist auch wahrscheinlich, dass Jesus auch mit diesen Worten die Pharisäer im Auge gehabt hat. Das Stück ist also nicht aus dem Kontext der Bergpredigt auszuscheiden, wie Weizsäcker und Wittichen wollen, daher auch nicht mit Keim einer Volksrede zuzuweisen, sondern es gehört zur Bergpredigt, wie das ja Lukas ebenfalls bezeugt.

V. 6, den Matthäus allein hat, ist ein heimathloser Spruch, den nur der Redactor an dieser Stelle angebracht hat. Denn das Heiligthum, das nicht den Hunden, und die Perlen, die nicht den Schweinen vorgeworfen werden sollen, sind die Botschaft des Evangeliums, die nicht den Heiden gebracht werden soll, und dies passt nicht hierher. Eine andere Frage ist die, wie sich der Bearbeiter den Zusammenhang gedacht hat. Ewald (a. a. O. S. 222) ist der Ansicht, dass wie 7, 1—5 Besonnenheit im Richten, so hier Besonnenheit in der Mittheilung der höheren Wahrheiten und heiligen Empfindungen an ferner stehende, unempfängliche Menschen angerathen werde. Und Weiss glaubt, den einzig richtigen Gesichtspunkt darin ermittelt zu haben, dass dem verkehrten Besserungseifer, welcher den Mangel der eigenen Befähigung, die eigene Besserungsbedürftigkeit übersehe, hier der ebenso verkehrte Besserungseifer entgegentrete, welcher den Mangel der Empfänglichkeit in andern übersehe. Es ist möglich, dass den Evangelisten eine solche Erwägung, wie sie Weiss giebt, geleitet hat, gewiss ermitteln können wir dies aber nicht. Der Spruch ist aber hier auch nicht mehr in der ursprünglichen Form überliefert. Denn die Anwendung wird mit dem Bilde selbst verwischt, wenn gesagt wird, dass die κύνες und χοῖροι das Evangelium niedertreten und die Verkünder zerreissen. Nach der von uns schon einmal verwandten Beobachtung von Lipsius sind aber in den echten Herrenworten Bild und Deutung nie vermischt, sondern das

Bild ist in denselben stets rein durchgeführt. Wir haben also eine Weiterbildung zu statuiren und zwar trotz der Einsprache von Weiss eine Weiterbildung im judenfreundlichen Sinn, da gerade dieser letzte Theil umgestaltet erscheint. Ursprünglich hat wohl der Spruch die Bedeutung gehabt: Ehe ihr die Heilswahrheit verkündet, so prüft, ob ihr empfängliche Herzen findet; vergeuden dürft ihr das Gute nicht.

V. 7—11 schliessen zunächst weder an V. 5 noch an V. 6 an. Würde der Spruch V. 6 noch in der originalen Bedeutung hier stehen, so wäre gleich ein Uebergang geschaffen zu der nun kommenden Spruchreihe. In derselben ist nämlich der leitende Gedanke: Betet nur recht inbrünstig zu Gott um Verleihung der guten Gabe, dann wird euere Bitte sicher erfüllt werden. Denn wie ihr Menschen, wenn euch euere Kinder um etwas Gutes bitten, ihnen nichts Schädliches geben werdet, wie viel mehr wird Gott euer Gebet um die gute Gabe erhören. Da aber mit grosser Wahrscheinlichkeit angenommen werden darf, dass schon die Quelle *B* V. 6 in der vorliegenden umgebildeten Form hatte, so müssen wir uns nach einem andern Zusammenhang umsehen. Weiss findet ihn in dem an V. 6 anschliessenden Gedanken, dass meistens gerade die der Heilswahrheit am dringendsten Bedürftigen dieselbe verschmähten, und dass daher hier an das Gebet zu dem erinnert werde, der jedes Gebet erhören könne und wolle und so auch das Gebet um die Bekehrung jener. Allein diese Reflexion erscheint mir viel zu künstlich, als dass sie dem Matthäus zugeschoben werden könnte. Eher könnte man meinen, dass ursprünglich die V. 7—11 auf das Bitten der Menschen unter einander bezogen gewesen seien und dass erst später eine Umdeutung auf Gott erfolgt sei. In V. 1 f. aber, wo die Entscheidung offen steht, ob das Gericht, in dem wieder vergolten werden soll, von den Menschen oder von Gott ausgehend gedacht werden müsse, würde man, sich auf die Parallele von Lukas berufend, annehmen, dass von dem Verhältniss der Menschen unter einander die Rede sei. Und in diesem Falle wäre eine gewisse Verwandtschaft gar nicht zu verkennen. Dann würde man weiter an-

nehmen müssen, dass schon in *B* V. 7—11 hier angeschlossen gewesen seien und der kanonische Bearbeiter die Umdeutung vorgenommen habe. Doch diese Hypothese ist unhaltbar. Erstens ist es sehr bedenklich, dem kanonischen Matthäus eine solche Umbildung zuzuweisen. Er stellt meistens blos verwandte Sprüche zusammen, bildet sie aber nicht weiter fort. Dann können wir auch noch den Ort nachweisen, aus dem Matthäus sie hier eingetragen hat. Sie stehen nämlich im ursprünglichen Zusammenhang bei Lukas im Anschluss an das Vaterunser und den ungestüm bittenden Freund. Hier ist ein konkreter Anlass zu den Sprüchen gegeben, Lukas hat sie nur seiner späteren Zeit entsprechend umgewandelt: Die Pointe mit dem heiligen Geist ist sein Eigenthum. Ferner aber, schon die Quelle *B* muss die Beziehung auf Gott gehabt haben, wie sich aus der Lukasparallele ergiebt, wo der Schlusssatz ganz gleichlautend beginnt mit *πόσῳ μᾶλλον ὁ πατήρ*. Wir sind also der Ansicht, dass schon Jesus den Abschnitt mit dem Aufblick zum himmlischen Vater geschlossen hat und meinen ferner, dass Matthäus V. 1 f. schon an die göttliche Vergeltung gedacht hat, und dass daher die Verbindung folgende ist: Ihr habt von Gott das Schicksal zu gewärtigen, dessen ihr euch würdig zeigt. Richtet daher euer Streben auf die gute Gabe und bittet Gott von Herzen darum, so wird er sie euch geben. Doch auch diese Verknüpfung ist sehr locker. Man wird daher zugeben müssen, dass diese Sprüche blos durch die Aehnlichkeit in der Form mit denen V. 1 hier ihren Platz gefunden haben. Sie werden auch eingeleitet mit Imperativen und haben auch den kurzen prägnanten Nachsatz in futurischer Form. Da nun aber Luk. 6, 38 den Spruch vom Bitten und Empfangen im Zusammenhange mit dem vom Richten und Vergelten in der Bergrede hat, so lässt sich die Vermuthung von Lipsius nicht wohl abweisen, dass ursprünglich an dieser Stelle in der Bergrede ein Luk. 6, 38 paralleler Spruch gestanden hat, den aber der kanonische Matthäus unterdrückte, um die verwandte Ausführung aus *B*, die wir auch im Luk. 11, 9—13 aus *C* lesen, an seiner Stelle einzufügen.

In der Textgestalt des vorliegenden Abschnittes weichen Matthäus und Lukas nur wenig ab. So hat z. B. Lukas die ihm jedenfalls lästige Relativkonstruktion bei Matth. V. 9 beseitigt und das Verhältniss von Vater und Sohn stärker hervorgehoben. *ἀντὶ ἰχθύος* ist bei ihm auch jedenfalls Erläuterung. Aus der Quelle stammend, weil sehr charakteristisch ist wahrscheinlich das nur von ihm gebotene Beispiel vom Ei und Skorpion. Aber in V. 13 ist, wie wir schon sagten, die Beziehung auf das *πνεῦμα ἅγιον* erst durch ihn hereingekommen. Damit hängen zusammen die Worte *ὁ ἐξ οὐρανοῦ*, welche bedeuten „der heilige Geist, der vom Himmel herabkommt." (Lipsius, Jahrb. f. prot. Theol. 1878, S. 190).

V. 12. Alles, was ihr wollt, das euch die Leute thun, das thut auch ihnen, denn das ist das Gesetz und die Propheten. Das *οὖν* ist hier ohne Zusammenhang, wohl aber schliesst es an V. 5 an.[1]) So wird in diesem Vers die Zusammenfassung der Pflichten gegeben, die wir gegen unsere Nächsten haben, und so gehört er auch thatsächlich zur ursprünglichen Bergpredigt. Und an deren eigentlichem Ende sind wir mit V. 12 angelangt. Was noch folgt, ist als Epilog anzusehen.

Werfen wir nun noch einen Rückblick auf den ganzen ursprünglichen Inhalt dieser grossen Herrenrede, so müssen wir gestehen, dass dieser Abschluss ausserordentlich ansprechend ist. Jesus ging nach den einleitenden Seligpreisungen dazu über, seine Stellung zum Gesetz und den Propheten darzulegen. Ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen, sagt er. Und in welchem Sinne er diese Erfüllung meinte, das zeigte er an einer Reihe von Beispielen. Nicht der Buchstabe des Gesetzes ist in seinem Reiche die Norm, sondern die wahre, reine Gesinnung des Herzens. Darum sind die Pharisäer weit entfernt von der sittlichen Beschaffenheit, die zum Eintritt ins Reich befähigt. Sie haften in der Ausübung der Tugend am äusseren Schein. Aber das Wesen der Gerechtigkeit beruht nicht in äusseren Werken, sondern

---

1) Ein weiterer Beweis, dass V. 7—11 noch nicht in *B* hier standen.

allein in dem lauteren Herzen. Aber wie die Pharisäer, die sich dünken, vollkommen gerecht zu sein und hochmüthig auf andere herabsehen, doch so fernab von der wahren Tugend sind, so sollen auch seine Jünger in ihrem Verkehr unter einander sich ja nicht überheben, sondern immer ihrer grossen Fehler eingedenk sein und Demuth üben. Sie sollen immer so handeln, wie sie wünschen, dass die andern gegen sie selbst handeln. Darin hängt das Gesetz und die Propheten, das ist die rechte Weise, das Gesetz und die Propheten zu erfüllen. So greift der Herr am Schluss seiner Rede zurück in das aufgestellte Thema. Mit dieser Darlegung glauben wir bewiesen zu haben, was wir oben versprachen, dass der Vers bei Luk., V. 31 seiner Bergrede, seinen rechten Platz nicht hat. Den Schlusssatz *οὗτος γάρ ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* aber hat er wieder weggelassen aus Rücksicht auf seine heidenchristlichen Leser, denen die vom Gesetz und den Propheten verlangte Gerechtigkeit nicht oder nur unvollkommen bekannt war.

Im Vorbeigehen wollen wir nur noch erwähnen, dass, nachdem wir aus der Bergrede 6, 19—34 und 7, 6—11 ausgeschieden haben, alle Berechtigung geschwunden ist, mit Ewald von 6, 18—7, 12 oder mit Holtzmann von 6, 1—7, 12 sieben Tugendmittel zu zählen.

Nachdem wir so über diese zwölf Verse des Matthäus abgeschlossen haben, wenden wir uns zu den Sprüchen 7, 1—5 zurück, die Lukas auch in der Bergrede hat. Bei Lukas geht dem Spruch vom Richten der von der Barmherzigkeit voran. Vor dem Wort vom Splitterrichten aber hat er noch zwei andere Verse, V. 39 = Matth. 15, 14 und V. 40 = Matth. 10, 24 f. Es geben nun selbst diejenigen, welche die Bergpredigt bei Lukas für ursprünglicher halten, zu, dass diese beiden Verse erst vom kanonischen Bearbeiter eingefügt worden sind.[1]) Ewald, dessen Urtheil sich Holtzmann aneignet, meinte, Lukas habe dieselben offenbar an

1) Weiss (S. 215) leugnet es, weil kein Grund ersichtlich sei, weshalb Lukas sie in seine Bergrede verpflanzt haben sollte, der jede Polemik gegen fremde Lehre fehle. Doch wird seine Argumentation durch unsere Darlegung hinfällig.

anderem Orte gefunden, habe sie aber hierher gesetzt, weil sie ihm ihres Inhaltes wegen hier am passendsten erschienen wären. Aehnlich sagt Bassermann, sie seien fahrendes Gut und von beiden Evangelisten in verschiedener Weise verwendet worden. Dabei habe Matthäus sollertiorem se praebuisse quam Lucam (S. 50). Aber diese Annahme kann ich nicht billigen. Sie würde richtig sein, wenn die Sprüche bei beiden Evangelisten in nicht ganz gutem Zusammenhang ständen, nur bei Matthäus noch in leichter erklärlichem, als bei Lukas. Das ist aber nicht der Fall. Bei Matthäus stehen beide Verse in so guter Verbindung mit dem Abschnitte, in dem wir sie lesen, dass wir ohne die dringendsten Gründe sie nicht für erst später eingeschoben erklären dürfen. Das Wort vom Blinden, der Blinde leiten will, hat seine echt geschichtliche Beziehung auf die Pharisäer. Ebenso ist es sehr einleuchtend, dass Jesus das Wort, der Schüler sei nicht über seinen Meister, in der Bedeutung gesprochen habe, dass der Schüler nicht erwarten dürfe, von Leiden und Verfolgung frei zu bleiben, wenn der Meister sie habe erdulden müssen. Holtzmann und Bassermann haben nun gemeint, die Bergrede des Lukas verfolge V. 27—42 den Zweck, zur Liebe und Leidenswilligkeit aufzufordern, und führe V. 43—49 die Schwierigkeit vor, das Gute zu thun. Diese Auffassung ist irrig. Weizsäcker kommt der Wahrheit schon näher, wenn er den ersten Abschnitt bis V. 39 rechnet und ihn von der Nächstenliebe handeln lässt, im zweiten dagegen lauter Sprüche sieht, die verschiedene Seiten des Verhältnisses des Schülers zum Meister darstellen. Man muss nämlich, um zum rechten Verständniss der Stelle zu gelangen, wie es Lipsius erschlossen hat, von den eingeschobenen Versen ausgehen. V. 40 lässt zwei Deutungen zu. Einmal, der Schüler kann nicht über seinen Meister hinaus. Zieht man also V. 39 herbei, so würde der Sinn sein: Ist der Lehrer blind, so wird auch der ausgelernte Schüler blind sein. Oder die zweite Deutung: Der Schüler ist allerdings nicht über seinen Meister; hat er aber ausgelernt, so steht er seinem Meister gleich. Nun ist sofort klar, dass dieser Sinn ein anderer, ein fortgebildeter ist

gegenüber den betreffenden Stellen bei Matthäus. Lukas hat die Verse bewusst hierher und zusammengestellt, er verfolgt also einen ganz bestimmten Zweck damit, und wir können denselben auch noch ermitteln, wenn wir an die späteren Verhältnisse der christlichen Gemeinde denken. Es ist nämlich an eine Beziehung auf das Verhältniss der Lehrer und Schüler innerhalb der christlichen Gemeinde zu denken und speziell auf das Verhältniss der judenchristlichen und heidenchristlichen Lehrer. In diese Beziehung sind aber sowohl die vorhergehenden Sprüche vom Richten wie die nachfolgenden bis V. 46 gezogen. Die Judenchristen sind diejenigen, welche lieblos und streng über die Heidenchristen richten, denen erst durch sie das Evangelium verkündet worden ist. Ihnen wird zugerufen, sie sollen nicht verurtheilen, damit sie nicht verurtheilt werden. Sie sollen Zugeständnisse machen (*δίδοτε*), dann wird ihnen auch von Seiten der Heidenchristen Entgegenkommen gezeigt werden. Ein volles, gedrücktes, geschütteltes, überfliessendes Mass wird man ihnen dann in den Schoss schütten. Denn jetzt, nachdem sie das Evangelium voll und ganz in sich aufgenommen haben, stehen die Heidenchristen ihren Lehrern, den Judenchristen, gleich. Die Judenchristen aber sind die Splitterrichter, die selbst den Balken im Auge tragen, und an den Früchten ihres Lebens wird man erkennen, wessen Sache die bessere sei. Es hilft nichts, Herr, Herr zu sagen, sie sollen thun, was Jesus sagt, darauf kommts an. So erscheinen auch diese Sprüche wie die Seligpreisungen und die Worte über die Nächstenliebe im Lichte der späteren christlichen Zeit. Diese Umdeutung kann aber nur dem kanonischen Bearbeiter zugeschoben werden.

In der Einzelfassung weicht der Spruch vom Splitterrichten blos in Dingen untergeordneter Bedeutung ab, aber die beiden ersten Sprüche zeigen bei Lukas einen weitaus reicheren Inhalt als bei Matthäus. Den ganzen Satz *μέτρον καλὸν, πεπιεσμένον κτέ* hat Matthäus gar nicht. Doch halte ich ihn in der lukanischen Form für einen echten Spruch. Er ist viel zu drastisch, als dass ihn Lukas gebildet haben sollte. Dagegen bin ich sehr geneigt, die Viertheilung des

ersten Spruches als eine Umwandlung des Lukas aufzufassen. Es liesse sich denken, dass das vierte Glied auf den Spruch *αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν* zurückginge. Aber abgesehen davon, dass der Inhalt doch ziemlich verschieden ist, glaube ich, dass er so gut wie die Glieder, die vom *καταδικάζειν* und *ἀπολύειν* handeln, von ihm in der Absicht zugesetzt worden ist, um an mehren Beispielen das rechte Verhältniss der Judenchristen und Heidenchristen zu illustriren. Dabei hebt er, wie Weiss bemerkt, das Nichtrichten stärker (*καὶ οὐ μή*) als Matthäus heraus. Auch hebt er V. 38[b] (*τῷ αὐτῷ*) mehr hervor, dass die Vergeltung eine quantitative sein soll. Im letzten Punkt steht auch auf Seiten des Matthäus Markus 4, 24 *ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε κτέ.*

Matth. 7, 13—27. Luk. 13, 24. Luk. 6, 43f. und 46 Luk. 13, 25—27. Luk. 6, 47—49.

V. 13f. Die Aufforderung, einzugehen durch die enge Pforte. Denn weit sei die Pforte und breit der Weg, der zum Verderben führe, und viele seien es, die durch dieselbe eintreten. Aber eng sei die Pforte, und schmal der Weg, der zum Leben führe, und wenige seien es, die ihn finden. Weiss hat (Jahrb. f. deutsche Theol. IX, S. 59) die Ansicht verfochten, dass der Epilog des Matthäus V. 13—27 in der jetzt vorliegenden Form im Wesentlichen ursprünglich sei. Doch modificirt er im Matthäus-Ev. diese Meinung. So verwirft er jetzt V. 13f. aus dem echten Text der Bergpredigt. Zum Theil leitet ihn dabei die Erwägung, dass Luk. 6, 39 den ursprünglichen Epilog der Bergpredigt erhalten und Matthäus denselben durch unseren ersetzt habe. Diese seine Voraussetzung ist nun freilich nach unserer Darlegung eine irrige; nichtsdestoweniger scheiden aber auch wir diese Verse aus. Denn ungeachtet der scheinbaren Anknüpfung an 5, 20 ist das Eintreten ins Gottesreich hier doch an wesentlich andere Bedingungen geknüpft als dort. Dort sind die Pharisäer gemeint, die wohl nach einer Gerechtigkeit trachten, aber nach einer falschen; hier ist von diesen nicht die Rede, denn die Pharisäer führten nicht ein Leben in äusserer Genusssucht und Bequemlichkeit. Sie nahmen in ihrer Tugend-

übung viele Beschwerden auf sich. Dann setzen diese Verse auch schon eine längere Wirksamkeit Jesu voraus. Im Anfang konnte er noch nicht so sehr die geringe Anzahl der Geretteten betonen; diese Worte waren erst möglich, nachdem er gesehen hatte, wie die Masse des Volkes im Unglauben blieb. Lukas bietet auch unsern Spruch, wenigstens seinem Hauptinhalte nach, an einem späteren Ort. Strauss sagt zwar, dass die dort gegebene Situation eine erst von Lukas geschaffene sei, doch das ist nicht der Fall. Andere Gelehrte, wie Wittichen und Weiss halten mit Recht bei Luk. 13 den Zusammenhang für sehr passend. Es ist auch eine Verwandtschaft des Inhalts mit dem Vorangehenden bei ihm nicht zu verkennen. Die Verse handeln daselbst vom Endgericht. Die Beziehung auf die Juden ist freilich jedenfalls eine der späteren Fortbildungen.

Was schliesslich die Form des Spruchs bei Lukas betrifft, so weicht sie sehr ab, sie hat sogar, abgesehen von ihrer viel kürzeren Fassung, nur wenige Ausdrücke mit Matthäus gemein (*εἰςελθεῖν* — *διὰ τῆς στενῆς* — Begründungssatz durch *ὅτι* eingeleitet — *πολλοί*). Ich glaube nun nicht, wie Weiss, dass V. 13 des Matthäus ausser den Worten *εἰςέλθατε διὰ τῆς στενῆς πύλης* ein erst von Matthäus gebildeter antithetischer Parallelspruch zu V. 14 ist, wir werden wohl hier, wie wir es in den allermeisten Fällen fanden, anzunehmen haben, dass die Fassung bei Matthäus die ursprüngliche ist, und dass die Quelle *C* oder der kanonische Lukas wieder fortgebildet haben.

V. 15—20. Haltet euch fern von den Pseudopropheten, die zu euch kommen in Schafskleidern, inwendig aber reissende Wölfe sind. An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Man sammelt doch nicht von Dornbüschen Trauben und von Disteln Feigen. So bringt jeder gute Baum gute Früchte, der schlechte Baum aber bringt schlechte Früchte. Nicht kann ein guter Baum schlechte Früchte bringen, noch ein schlechter Baum gute Früchte bringen. Jeder Baum, der nicht gute Früchte bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen. Also an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.

Wenn V. 15 von einem Kommen der Pseudopropheten

in Schafskleidern gesprochen wird, so ist jedenfalls der Gedanke der, dass sie zu einer Herde Schafe kommen. Unter diesem Bilde ist aber dann wahrscheinlich die christliche Gemeinde zu verstehen, und wir würden in Folge dessen die Pseudopropheten als Irrlehrer fassen müssen, die sich mit dem Schein der Rechtgläubigkeit umgeben, das wahre Evangelium aber in der That nur verunstalten. Als diese Irrlehrer werden sich dann die paulinischen Heidenchristen ergeben, da ja *B* durchaus auf judenchristlichem Boden erwachsen ist. Und so wird denn V. 16 ff. den Gläubigen dies Kriterium für wahre und falsche Lehre angegeben, die Tüchtigkeit oder Untüchtigkeit ihrer Werke zu betrachten, da nur ein guter Baum gute Früchte bringen könne. Dies kann offenbar Christus weder in der Bergrede, noch sonstwie gesagt haben. Dazu hat Lukas gerade V. 15 nicht, der bei Matthäus dem ganzen Abschnitt die Beziehung giebt. Aus dieser Verlegenheit hilft uns nun Matth. 12, 33 ff., eine Stelle, die aus der Quelle *A* entnommen ist. Hier finden wir nämlich Aehnliches über die Pharisäer ausgesagt, im Zusammenhang einer Rede, in der sich Jesus gegen den von den Pharisäern erhobenen Vorwurf vertheidigt, dass er Dämonen in Beelzebub's Namen austreibe. Hier handelt Jesus freilich nicht von den Werken der Pharisäer, sondern von ihrer Lehre, ihren Worten.. Ihr Herz ist schlecht, und so können sie auch keine guten Früchte bringen, sondern was sie sagen, ist nun auch böse. Es leuchtet ein, dass diese Beziehung auf die Pharisäer echt geschichtlich sein kann und also auch echt geschichtlich sein wird. Nun könnte man sagen, dass die Sprüche bei Matth. 12 an ihrer rechten Stelle stehen und demgemäss aus der Bergrede auszuscheiden seien. Doch das geht nicht. Einestheils drückt nämlich Matth. 12, 33 bei aller Aehnlichkeit des Bildes mit Matth. 7, 16—18 doch den Gedanken von einer andern Seite her aus, anderntheils haben Matthäus und Lukas beide die Verse am Schlusse der Bergpredigt. Und ihre Stellung an diesem Ort lässt sich auch begründen, wenn man ihnen nur die späte Hülle abstreift. Nachdem Jesus seine Gesetzesauffassung der der Pharisäer gegenübergestellt hat, schliesst sich gut an die Hinweisung auf die scheinheiligen Pharisäer.

die ihre falsche Gesetzesauffassung im Namen Jahves laut verkündeten, während sie, im Innern reissenden Wölfen gleich, doch nur ihre Herrschsucht und Habsucht zu befriedigen suchten. Ebenso die Erinnerung, dass von solchen Menschen gute Werke nicht ausgehen würden, dass es zur Hervorbringung guter Werke eines guten Baumes bedürfe. So kann Jesus wohl ein ähnliches Wort in verschiedenem Sinne zweimal gesprochen haben. V. 19 ist eine Wiederholung aus Matth. 3, 10, der Täuferrede, und auch V. 20 muss entfernt werden, da er hier nur den Zweck hat, auf den Ausgangspunkt des Bildes zurückzulenken.

Lukas hat, wie wir schon bei der Behandlung von V. 37—42 darthaten, die ursprüngliche Bedeutung gleichfalls nicht mehr, sondern die Verse auf Lehrstreitigkeiten der späteren Zeit bezogen, und zwar verurtheilt er die starren Judenchristen. Dabei hat er einen verwandten Sprüch V. 45 aus der eben besprochenen antipharisäischen Stelle Matth. 12, 35 und 34[b] eingeschoben und auch ihm die spätere Beziehung gegeben. Wir führen den Gedankengang dieser letzten Verse vor: Ein jeder Baum wird an seiner eigenen Frucht erkannt, d. h. ob die judenchristlichen Lehrer oder die durch sie ausgebildeten Heidenchristen das wahre Evangelium lehren, muss an ihren Lebensfrüchten erkannt werden. Jeder gute Mensch redet Gutes; wer böse gesinnt ist, der redet Böses, denn der Mund redet immer das, wovon das Herz erfüllt ist. So kann durch den Mund der falschen Lehrer nicht die Wahrheit des Evangeliums verkündet werden. Und so genügt es auch nicht, Herr, Herr zu sagen, sondern Christi Geiste entsprechend sollen sie lehren und leben.

Ist es uns aber gelungen, dem ursprünglichen Sinn dieses Stückes näher zu kommen, so können wir doch nicht mehr die echte Form in allen Stücken erkennen. V. 15 ist jedenfalls zum Theil umgebildet. Man könnte in dem Ausdruck *ψευδοπροφητῶν* ein Anzeichen davon finden, doch ist das nur eine Vermuthung. In V. 16[a] geht wieder Bild und Deutung durcheinander, also auch ein Beweis von Weiterbildung. Lukas steht hier dem echten Wortlaut näher, wenn er hat *ἕκαστον γὰρ δένδρον ἐκ τοῦ ἰδίου καρποῦ γινώσκεται.*

Auch Matth. 12, 13 heisst es besser ἐκ γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκεται. Dagegen bin ich der Meinung, dass Matthäus vorzuziehen ist, wenn er den Satz an die Spitze stellt und ihn nicht wie Lukas nachbringt. Denn Matthäus V. 15 giebt den Hauptgedanken für die folgenden Verse an, der Satz aber ἀπὸ τῶν καρπῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς ist das Mittelglied, durch das das Folgende mit demselben verknüpft wird und welches zeigt, in welchem Sinne V. 16—18 sich an V. 15 anschliessen. Hat doch Lukas auch in V. 45 den bei Matthäus voranstehenden Satz nachgestellt. Ich glaube auch, dass Lukas in V. 43 den Spruch Matthäus V. 17f. zusammengezogen hat, da eine Zusammenziehung wahrscheinlicher ist, als das Ausbauen eines vorhandenen Spruches. Entschieden sekundär ist aber der dritte Evangelist, wenn er die matthäischen Worte V. 16ᵇ so bietet: οὐ γὰρ ἐξ ἀκανθῶν συλλέγουσι σῦκα, οὐδὲ ἐκ βάτου τρυγῶσι σταφυλήν. Lipsius macht darauf aufmerksam, dass es ein Dornengewächs gab, das traubenähnliche Früchte trug, und dass die Distelköpfe Aehnlichkeit mit Feigen haben. Daher sagt Matthäus richtig, man könne von Dornen keine Trauben und von Disteln keine Feigen lesen. Lukas hat diese Beziehung verkannt und sie verwischt.

V. 21—23. Die Worte über die falschen Propheten, welche am Tage des Gerichts verworfen werden sollen. Weizsäcker hebt mit gutem Grunde hervor, dass diese Verse nicht zu dem Vorhergehenden passen, da dort der Gegensatz der der Lehre und des Thuns überhaupt sei, hier dagegen vom Bekenntniss zu Jesu gehandelt werde. Doch können wir ihm nicht darin folgen, dass er deshalb diese drei Verse hinauswirft. V. 22 und 23 sind allerdings der Bergrede fremd; sie haben, wie wir fanden, in Luk. 13 ihren eigentlichen Ort. Aber V. 21 ist auch von Lukas in der Bergrede bezeugt, und wir werden ihn daher wohl halten müssen. Bei Lukas hat er eine Beziehung erhalten gegen judenchristliche Lehrer. Darin können wir also aus ihm keinen Anhaltspunkt gewinnen für die ursprüngliche Bedeutung. Aber Lukas hat wie Matthäus den Gegensatz des Herr-Herr-sagens und Nichtthuns. Es hat daher der Spruch

diesen Gegensatz schon ursprünglich gehabt, und der Sinn wäre dann gewesen, es genüge nicht, die Richtigkeit dieser seiner neuen Lehre anzuerkennen, sondern darauf komme es an, sie nun auch im Leben zu bethätigen. Damit stimmte der Abschluss der ganzen Rede dann wohl überein. Ich finde keinen Anlass, in den Worten εἰςελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ οὐρανοῦ die Hand des Redactors zu erkennen. Jesus kann damit ganz gut auf Matth. 5, 20 zurückgegriffen haben. Daher glaube ich auch mit Recht, hier wieder dem Text des Matthäus den Vorzug grösserer Ursprünglichkeit zuerkennen zu dürfen gegenüber der kurzen Fassung des Lukas (ἃ λέγω, auch die Frage τί δέ με καλεῖτε), wenngleich Einzelnes, wie das πατρός μου, angezweifelt werden mag.

V. 24—27. Schlussgleichniss. Wer Jesu Worte hört und thut danach, der gleicht einem klugen Manne, der sein Haus auf den Felsen gebaut hatte. Und es kam der Regen und es stürmten die Flüsse und es wehten die Winde und bliesen an das Haus, aber es fiel nicht, denn es war auf Felsen gebaut. Und Jeder, der Jesu Worte hört und nicht danach thut, der gleicht einem thörichten Manne, der sein Haus auf Sand baute. Und es kam der Regen herab und es kamen die Flüsse und es wehten die Winde und bliesen an das Haus, und es fiel. Und sein Fall war gross. Dies Gleichniss hat auch Lukas, dem Inhalte nach vollständig gleich, in der einzelnen Ausführung mannigfach anders. Es würde ermüdend und auch nicht recht lohnend sein, würden wir hier bei der Frage, welcher Text der ursprüngliche sei, alle Einzelheiten aufzählen und dann die Entscheidung treffen; wir urtheilen hier vielmehr nach dem Gesammteindruck der beiden Erzählungen. Und der fällt sehr zu Gunsten des Matthäus aus. Seine Schilderung ist viel farbenfrischer und malender, als die des Lukas. So hat Matthäus das Polysyndeton, so schildert er in viel lebendigerer Weise das Anstürmen des Wassers und Windes, während Lukas mehr auf das Graben des Grundes Gewicht legt, so ist es auch anschaulicher, wenn Matthäus das Haus des thörichten Mannes auf Sand gebaut sein lässt, während es nach Lukas ohne Grund gebaut ist.

Wir stehen am Schluss unserer ganzen Abhandlung. Als Resultat hat sich ergeben, dass den Grundstock der Bergpredigt ausmachen Matth. 5, 3—10. 17. 20—22. 27. 28. 33—48. Kap. 6, 1—6, der letzte Vers in anderer Fassung, 16—18. Kap. 7, 1—5. 12. 15—18 in anderer Form, V. 21 in anderer Form, V. 24—27. Matthäus hat also, wie dies schon Strauss ziemlich richtig darstellt, einem geschickten Sammler ähnlich, Sprüche Jesu an Stellen verwandten Inhaltes meist nicht unpassend angereiht. Nur irrt Strauss, wenn er meint, dass Matthäus diese Sprüche meist schon als lose umherliegendes Geröll gefunden habe. Er hat auch Worte des Herrn, deren historische Stellung sich noch ermitteln lässt, aus ihrem Zusammenhange herausgerissen, und sie nur der Aehnlichkeit des Inhalts wegen in die Bergrede eingetragen. Dabei zeigt er im Grossen und Ganzen sich in der Bewahrung der echten Form sehr treu; so wie ihm die Sprüche überliefert waren, so bietet er sie. Umbildungen nimmt er selbst nicht vor, und ist bei ihm manches nicht mehr in ursprünglicher Fassung, so kommt dies auf Rechnung seiner Quelle. Lukas dagegen, sowie schon seine Quelle *C*, haben umgebildet, und dies zuerst gezeigt zu haben, ist das bleibende Verdienst Weizsäcker's. „Seine (des Lukas) Redestücke bilden Gruppen, deren Einheit nicht in einer historischen Grundlage beruht, sondern in einem bestimmten Lehrzwecke. Die tragende Idee ist nicht ein Verhältniss aus der Zeit Jesu, sondern eine Aufgabe des apostolischen Lebens. Für diesen Zweck ist die Zusammenstellung gemacht, für diesen ist aber auch der Inhalt modificirt. Die Dinge, welche ihre Bedeutung verloren haben, sind weggelassen, neue, die Fragen des Tages betreffende Zusätze oder Umbildungen gemacht" (a. a. O. S. 139 f.). So hat Lukas die Bergrede des Matthäus nicht nur wesentlich verkürzt, sondern er bietet sie durchaus unter dem Gesichtspunkt der späteren apostolischen Zeit. Dagegen bietet er eine Reihe von Stücken, die Matthäus in die Bergrede eingeschoben hat, am ursprünglichen, historisch motivirten Ort.

Nun ist nur noch Weniges zu erledigen. Wir haben in der Einleitung gefunden, dass sowohl Matthäus wie Lukas

die Bergrede nur mühsam und sehr auf Kosten der Wahrscheinlichkeit der Darstellung in den Rahmen der geschichtlichen Erzählung einzufügen im Stande waren. Daraus aber, dass beide sie ziemlich in den Anfang der Lehrthätigkeit des Herrn setzen, lässt sich schliessen, dass sie auch schon in *B* eine dementsprechende Stellung gehabt hat. Tobler, Weizsäcker und Weiss lassen die Bergrede sogar den ersten Abschnitt der Redensammlung ausmachen. Allein es ist doch wahrscheinlich, dass auch die Versuchungsgeschichte schon in *B* stand. Indess darauf brauchen wir hier nicht näher einzugehen. Keim (II, S. 17) sagt nun, die grosse Polemik gegen die pharisäische Gesetzlichkeit tauge nicht in den Anfang des Lehramts Jesu. Jesus habe anfangs weder gegen den Argwohn der Auflehnung wider das Gesetz und die Propheten zu protestiren gehabt, noch habe er bei einiger Lehrweisheit und Besonnenheit diese geharnischten Thesen gegen die herrschende und vornehm regierende Heuchelfrömmigkeit der Zeit stellen und vertreten können. Man könne es nicht ausdenken, dass erst dem erbitterten Prinzipienkampfe in grössten Dimensionen und vor grösster Oeffentlichkeit das naiv auf die Einzelheit beschränkte Detailgefecht gefolgt sei. Aber diese Auffassung Keim's ist irrig. Denn Jesus konnte in der Entwickelung seines Lehrprogrammes gar nicht umhin, sich prinzipiell darüber auszusprechen, wie er zur Gesetzesoffenbarung des alten Testamentes stehe. Das Gesetz war ja so recht dazu da, zu sagen worin die Gerechtigkeit, d. h. die Gott wohlgefällige Lebensbeschaffenheit bestehe, und die Pharisäer hielten sich und galten in dem Volke für gerecht, für solche, die durchaus nach dem Willen Gottes lebten. Gerade aber die innere Verderbtheit dieser Kaste bei dem heuchlerischen Frömmigkeitsschein nach aussen mag Christus eine tiefe Anregung gegeben haben, seine neue Lebensanschauung gegenüber der herrschenden öffentlich zu proklamiren, und das konnte er nicht Stück für Stück und allmählich, nein, er musste die ganze Macht seiner sittlichen Ueberzeugung, seine innerste Gesinnung vom Beginn seines öffentlichen Auftretens an rückhaltlos enthüllen.

Zur Literaturgeschichte der Kritik und Exegese des Neuen Testaments.

Von

Dr. W. C. van Manen.

IV. Uebersicht der letzten Jahre. (1859—1883.)

(Fortsetzung von Jahrgang 1884, S. 269—315 und S. 551—626.)

Wie wir beim Besprechen der sich auf die Evangelien beziehenden Literatur unter einem besonderen Titel vereinigten, was zur Biographie Jesu gehört, so können wir bei der Fortsetzung des angefangenen Berichtes einige Stücke erwähnen, welche nächst den in einem anderen Zusammenhange bereits genannten, Licht bringen wollen über den eigenthümlichen Glauben und das Leben der

ersten Christen.

Réville schrieb eine populär-wissenschaftliche Abhandlung über die Entwickelung ihres religiösen Lebens und Denkens: „L'Église chrétienne aux deux premiers siècles", aufgenommen in seine „Essais" 1860, p. 1—50, und besprochen von van Goens G. B. 1861, 137 ff. Rauwenhoff hielt eine Vorlesung über „Glaube und Leben der ersten Christen" N. & O. 1864. VI, 1—30. Bok gab besonders eine von ihm gehaltene Vorlesung über „Das ursprüngliche Christenthum" heraus, 1873 (Vgl. V. L. 1874. III, 488—92). Tideman und Rovers suchten in ihren bereits genannten Vorlesungen „Aus dem ältesten Christenthum" 1880, „die christlichen Parteien der zwei ersten Jahrhunderte" dar-

zustellen, so wie auch die Wirksamkeit der Apologeten in der ersten Zeit (Vgl. Zeitsp. 1880. III, 146—50).

Sie alle sprachen im Geist der neuen Richtung und wie in ihrem Dienste, ebenso wie G. Collins, der sich bemühte, „Den Messianismus“ den Laien verständlich zu machen, auf Veranlassung von Maurice Vernes' Schriften: „Le peuple d' Israël et ses espérances“ 1872 und „Histoire des idées Messianiques“ 1874 (Zeitsp. 1875. I, 1—29; 229—56).

Mit Bezug auf Renan's „Apostel“, 1866, von denen er einen Bericht und eine Kritik gab, frug H. Brouwer: „Geschichte oder Fantasie?“ G. & V. 1867: 77—105; 211—30.

„Antiochien“ heisst ein Aufsatz, worin I. Hooykaas diese Stadt als den Platz hinstellt, wo Paulus und Barnabas wirkten, und ihre Gemeinde nicht blos als die Mutterkirche der Heiden, sondern als die Wiege und den Geburtsort des Christenthums überhaupt. Er versucht die Entwickelung des Paulus an diesem Orte darzustellen, insofern die Berichte dies zulassen, und zugleich deutlich zu machen, dass nicht Jesus eine neue Religion stiften wollte, sondern Paulus dies that, zwar in Jesu Geist, was die Grundlage betraf, doch so, dass sich im Weiterbau auf dieser Grundlage die menschliche Unvollkommenheit offenbarte; N. & O. 1866: 239—87.

A. Jentink suchte den Beweis zu liefern, dass „Der Ursprung der christlichen Gemeinde“ nicht in Jerusalem, sondern in Galiläa gesucht werden muss. Petrus soll sie gestiftet haben; B. M. Th. 1875. II, 169—204.

Eine Preisfrage von Teyler's Theol. Gesellsch. rief zwei Schriften über die Einrichtung der ältesten Christengemeinden ins Leben. Sie wurden aufgenommen in die Werke der Gesellschaft 1874. Dr. W. Beyschlag nannte die seine: „Die christliche Gemeindeverfassung im Zeitalter des N. T.“ Er handelte nacheinander über die Gemeindeidee Jesu; die urapostolische Gemeindeordnung; die paulinische Gemeindeordnung; die Gemeindeordnung der Pastoralbriefe und den weiteren Kirchenverband der neutestamentlichen Zeit.

Ausführlicher als diese Abhandlung, die nur 112 S.

zählt, ist das Werk des mitgekrönten J. H. Maronier: „Die Einrichtung der christlichen Gemeinden vor dem Entstehen der katholischen Kirche; 323 S. Der Verfasser beginnt mit einer Beschreibung der gottesdienstlichen Versammlungen, woraus die ersten Gemeinden entstanden. Darnach beschreibt er die Einrichtung der Jerusalemer Gemeinde und die der Gemeinden ausserhalb Palästina's, hierauf die Zeit nach den Aposteln, und endlich, was für seinen Gegenstand den Pastoralbriefen, den Johanneischen Schriften, dem Judas und 2. Petrusbrief entnommen werden kann. Wie diese Schriften von Beyschlag und von Maronier einander ergänzen, zeigte J. van den Bergh; Th. Z. 1875: 316—35. War hier, wie sich von selbst versteht, an gelegener Stelle schon von der Taufe gehandelt, dieser Gegenstand hatte auch schon unter anderen Umständen die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. J. H. Kremer stellte eine sorgfältige Untersuchung an über „den Ursprung der Taufe in der christlichen Kirche". Er zog sorgfältig den Sinn der hierbei in Betracht kommenden Texte in Erwägung und sprach zum Schluss als seine Ueberzeugung aus, dass das Judenchristenthum und nicht die älteste Gemeinde die Taufe zu einem allgemeinen Gebrauche gemacht habe, nachdem es von der Beschneidung gelassen hatte; Th. Z. 1869, 19—41.

In derselben Zeit hat man von confessioneller Seite entdeckt, dass einige moderne Geistliche bei der Taufe nicht immer einen buchstäblichen Gebrauch machten von den bekannten Worten Matth. 28, 19, weshalb man wünschte, den Gebrauch in der niederländischen reformirten Kirche zu dem Rang einer unabänderlichen Pflicht zu erheben. Zur Abwehr des den Freisinnigen drohenden Ungewitters warf sich Scholten in die Mitte des kirchlichen Parteistreites mit einer wissenschaftlichen Abhandlung über Die Taufformel, 1869, worin er ihre Entstehung kritisch untersucht, ihren Inhalt sprachlich erklärt, ihre Geschichte erzählt und ihren Werth bestimmt. Die ausführliche Exegese der Formel, die Jesu nicht zuerkannt werden konnte, leitete zu der Erkenntniss, dass der Sinn von Matth. 28, 19 kein anderer ist, als: „macht alle die Völker zu Jüngern d. h. zu Gliedern des

Gottesreichs und weiht sie dazu ein mittels feierlichen Eintauchens in Wasser in das Bekenntniss, dass Gott der Vater, dass Jesus der Sohn von Gott, und dass der Geist, der in der Gemeinde Jesu lebt und wirkt, der heilige Geist, der wahre Gottesgeist ist."

Ein Ungenannter, Q. N., machte ein paar Anmerkungen. Hat Scholten aus 1. Kor. 7, 14 abgeleitet: von christlichen Eltern Geborene werden nicht getauft, Q. N. will nur diese Folgerung zugeben: die Kindertaufe war damals noch nicht bekannt. Ferner sucht er u. A. nachzuweisen, dass Scholten an 1. Joh. 5, 6 nicht hätte vorübergehen dürfen unter den Zeugnissen für die Einsetzung der Wassertaufe durch den Herrn. G. B. 1869, 255—60; 320—30.

Stemler prüfte Scholten's „Taufformel", nannte sie zwar eine wissenschaftliche Untersuchung der Worte Matth. 28, 19, kam aber auf fast allen Punkten zu entgegengesetztem Resultate. Nach ihm hat u. A. Jesus allerdings die Taufe eingesetzt, und wurden in der apostolischen Zeit alle getauft, die zur christlichen Kirche übergehen wollten: „Die christliche Taufe", G. B. 1869, 807—35.

Einige Jahre später kam die Tauffrage wiederholt zur Sprache in Holland, doch nun ausschliesslich im Lager der mehr oder minder Rechtgläubigen. Doedes hat in seinem gelehrten Werk „Das Niederl. Glaubensbekenntniss" 1880, I, 356 ff., 462 ff. sich höchst ungünstig über die Kindertaufe ausgelassen und gesucht, den schriftwidrigen Charakter dieser alten kirchlichen Feierlichkeit nachzuweisen. In dem Taufbefehl Matth. 28, 19 las er eine Einsetzung durch Jesus für die, welche seine Jünger und Schüler werden sollten, die, wenn sie das ihnen gepredigte Evangelium angenommen hatten, getauft werden mussten zum Bekenntniss des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, und die dann dadurch, dass sie sich taufen liessen, bezeugen mussten, dass sie von der Sünde Abschied nehmen und ein neues Leben beginnen wollten. Konnte dabei nach der Art der Sache nicht an Säuglinge gedacht werden, so sind wir, heisst es weiter, „ganz verdorben durch die Kindertaufe, verdorben in unserer Vorstellung, verdorben in der

Lehre, verdorben in unserer Anschauung gegenüber der Vorstellung, welche in der Schrift des Neuen Testaments von der Taufe gegeben wird oder darin vorkommt.“ Die äusserste Rechte, mit Dr. A. Kuyper an der Spitze, versäumte nicht, sofort aus dieser freimüthigen Bestreitung der Kindertaufe Kapital zu schlagen. Sie warnten die Gemeinde des Herrn nachdrücklich vor dem schon längst im Verdacht der Ungläubigkeit stehenden Professor, der sich so leichtfertig über das heilige, theure Sacrament der Taufe auszulassen wagte. Mit mehr Anerkennung sprachen Andere, die sich lieber nach Beweisen umsahen zur Widerlegung des Vorgetragenen und der auf wissenschaftliche Weise vertheidigten Ansichten, als gleich den Genannten ausschliesslich ihre Stärke gegenüber Doedes in grossen Worten zu suchen.

D. C. Thijm lieferte einen feinen „Beitrag zur Vertheidigung der Kindertaufe“, wobei er besonders die exegetische Seite der Frage behandelte. Er suchte nachzuweisen, 1. dass die Kindertaufe den Buchstaben der Schriften des N. Ts. mehr für, als gegen sich hat, und 2. dass die Kindertaufe ganz in Uebereinstimmung ist mit dem Geiste der heiligen Schriften. Stud. 1881, 333—62.

L. Tinholt bestritt die Ansicht Doedes', ernst und würdig, auf einer Predigerconferenz im Norden. Er sucht u. A. deutlich zu machen, dass man wohl den Anfang von Matth. 29, 19 am Besten wiedergiebt mit: „macht alle Völker zu Jüngern“, aber dass *μαθητής* allein bedeutet Jünger, und nicht zugleich einen „erneuerten durch den heiligen Geist“. *Εἰς τὸ ὄνομα* kann in keinem Fall bedeuten: „zum Bekenntniss“, sondern allein seine Erklärung finden im Hebräischen לְשֵׁם יְהוָה, worin die Vorstellung liegt von einer Widmung für den Herrn, von dem Verhältniss, in dem Israël zum Herrn stand. Anzudeuten, dass der Getaufte zum Vater, Sohn und heiligen Geist in demselben Verhältniss steht, wie der geborene Israëlit zu Jehovah, — das ist der Sinn des in der That Hebräischen, nur dem Klange nach griechischen Wortes, welches in Matth. 28, 19 gebraucht ist; Bijbl. 1881, N. 6.

Tideman sr. sprach ebenfalls, gegenüber Doedes'

Missbilligung der Kindertaufe, seine Billigung derselben aus und lieferte auch einen Versuch, den Gebrauch als biblisch und christlich zu behaupten; G. & V. 1881: 583—90.

Die Studien, welche sich beziehen auf

Paulus und die Apostelgeschichte,

sind bis auf ein gewisses Mass nicht zu scheiden, weshalb sie, zum Theile jetzt, am Bequemsten zusammen genannt werden.

Das Licht, welches Tübingen ansteckte, wurde nicht mehr als Irrlicht begrüsst. Es hat auch hier vieler Augen geöffnet für die oft nicht auszugleichenden Differenzen in den geschichtlichen Vorstellungen bei Paulus in seinen Briefen auf der einen, in der Apostelgeschichte auf der anderen Seite. Natürlich rief der Beifall, den Tübingen auf der linken Seite erntete, heftigen Widerspruch auf der rechten Seite hervor. C. P. Hofstede de Groot unternahm eine „Vergelijking van den Paulus der brieven met dien der Handelingen". (Vergleichung des Paulus der Briefe mit dem der Apostelgeschichte.) Er glaubte hintereinander bewiesen zu haben, was Leben, Charakter und Lehre des Apostels betrifft, dass eine Einheit vorliegt bei allen Verschiedenheiten in den verschiedenen Quellen; W. in L. 1860: 673—756. A. van Toorenenbergen betrachtete „Paulus und der Paulinismus in Bezug auf das Christenthum als Weltreligion" unter durchgehender Bestreitung der Resultate der neuen Kritik; ib. 1865: 492—542.

Mehr umfassend und fast alle Umstände in Erwägung ziehend ist das Werk von C. J. Trip: „Paulus nach der Apostelgeschichte. Historischer Werth dieser Berichte." Es wurde als gekrönte Preisschrift der Haager Gesellschaft herausgegeben zu Leiden 1866. Es ist ein durchgehender Versuch, die Glaubwürdigkeit des „Lukas" zu behaupten gegenüber den Bedenken von Schneckenburger, F. C. Baur, Schwegler, Zeller, B. Bauer, Volkmar u. A. Der Schreiber geht aus von der Voraussetzung, dass das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte von einer Hand, die Paulinischen Briefe und die Apostelgeschichte von ver-

schiedenen Personen herrühren, und dass die Apostelgeschichte ein schon abgerundetes Ganze ausmacht. Nach Beleuchtung des einen und anderen behandelt er hintereinander die Umstände, welche sich beziehen auf das äussere Leben des Paulus nach der Apostelgeschichte und danach in rechter Ordnung, was zu den Wundern, der Lehre und dem Charakter desselben Paulus nach der Apostelgeschichte gehört. Die Verschiedenheiten mit den Paulinischen Briefen, oder was man als solche hat gelten lassen, werden jedesmal berührt, mehr oder minder ausführlich besprochen, und entweder zugestanden, dann aber hingestellt als von äusserst geringer Bedeutung, oder weggeleugnet und nach des Verfassers Meinung siegreich aus dem Weg geräumt. Das ganze Werk ist ein nicht unverdienstlicher Commentar zur Apostelgeschichte von conservativer Seite und hat bleibenden Werth als wissenschaftliches Zeugniss im Streit gegen die Tübinger Schule. Kein Wunder, dass Manche das Buch sehr hoch stellten, und Andere es für die darin behandele Hauptsache, die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte für keinen Gewinn hielten. Oort besprach das Werk in Gids 1867. II, 373 ff. De Ruever Groneman beurtheilte es zugleich mit Hausrath's „Paulus", G. B. 1867: 777—98; nachdem Gouda Quint a. a. O, S. 120—40, ein ziemlich günstiges Urtheil über den Inhalt, jedoch zugleich einige Bedenken zum Besten gegeben hatte. Rauwenhoff hielt das Buch auch in Bezug auf seinen wissenschaftlichen Inhalt des zuerkannten Ehrenpreises nicht für würdig und versicherte, dass Trip den Bedenken gegen die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte entlaufen sei; Th. Z. 1867: 100—10. Der Unterzeichnete war ebensowenig befriedigt und hat nicht wenige Beschwerden gegen das deutliche Bestreben des Verfassers, vor allen Dingen die Glaubwürdigkeit seines „Lukas" zu retten; V. L. 1867. III, 83—105.

In Kritiken wurden öfter kleine, wenn auch nicht allzeit vollendete Beiträge für unseren Gegenstand geliefert. So durch Rovers, als er „Die Illusion der modernen Harmonistik" entschleierte, in einer Besprechung von F. Bungener's „Saint Paul"; Gids 1868. III, 87 ff.; als er hinwies auf

den „Versuch der Rehabilitation von Petrus“ gegenüber Paulus, durch Hippolyte Rodrigues in seinem Saint Paul, 1876; Th. Z. 1877: 315—35; und auf dasjenige, was Havet in der Nouvelle Revue von 1881 und 1882 geschrieben hat über die Entstehung der christlichen Gemeinde und über Paulus, was s. E. viel besser war, als das, was derselbe Verfasser kurz zuvor von Jesu zu erzählen gut gefunden hatte; B. M. Th. 1882. II, 627—34. So auch durch Berlage, als er einen kritischen Bericht gab von E. Reuss' Histoire Apostolique (Actes des Apôtres) und dessen kritische Methode nicht ungetheilt loben, selbst nicht frei, nicht wissenschaftlich genug nennen mochte; Th. Z. 1879: 268—84.

Ein merkwürdiges Buch schrieb J. W. Straatman: „Paulus, der Apostel von Jesus Christus. Sein Leben und Wirken, seine Lehre und seine Persönlichkeit.“ 1874. Es ist der Form nach ein unterhaltend geschriebenes Lesebuch, doch was den Inhalt anbetrifft, die Frucht jahrelang fortgesetzten, ernsten und selbständigen Studiums. Die Vorrede sagt uns, dass das Leben von Paulus darum für uns von so grossem Werth ist, weil wir durch ihn und seine Mitapostel, und allein durch ihn, wenn jemals, zur Kenntniss von Person und Werk Jesu kommen können, weil die Kenntniss hiervon wiederum unentbehrlich ist für ein abschliessendes Urtheil über den bleibenden Werth des Christenthums. Die Einleitung lässt uns einen Blick thun auf die Quellen, aus welchen die Kenntniss über Leben und Werke des Paulus geschöpft werden kann. Sie sind nicht so sauber, als man bei oberflächlicher Betrachtung meinen könnte. Das haben die Tübinger bereits bewiesen. Aber ihre Kritik war nicht durchgreifend genug. Sie liessen zuviel als Geschichte stehen, allein darum, weil es an sich selbst nicht unmöglich schien, und blieben zugleich zu gehorsam unter dem Einfluss der Hegel'schen Philosophie. So unversöhnlich, wie Baur und Zeller die Parteien in der ersten christlichen Gemeinde sein lassen, sind sie in Wirklichkeit nicht gewesen. Erst Marcion, der sich auf Paulus berief, war Ursache, dass die Judaisten diesen, doch bereits von Alters her gehassten „Apostel“ zu einem Prediger des verderblichen Marcionismus

machten, und ihn mit Marcion vereinigten zur Person Simon's des Magiers, über den der wahre Simon (Petrus) bereits in apostolischen Zeit triumphirt haben sollte. Sie thaten dies in ihrem Organ: den Clementischen Homilien. Von katholicher Seite hingegen versuchte man, dem Marcion seinen Paulus zu nehmen, indem man ihn kleiner machte und Petrus erhob. Als Frucht von diesem Streben entstand, nicht vor dem Jahr 150, die Apostelgeschichte. Dies Buch ist keine Apologie des Paulus, sondern eine Apologie des durch Marcion bedrohten Kirchenglaubens in der Form einer Geschichte von Petrus und Paulus.

Das ist die wissenschaftliche Ueberzeugung — bei dieser Gelegenheit nicht nach Bedürfniss zu vertheidigen, weil hierzu allein ein ganzer Band nöthig sein würde — von der Straatman ausgeht bei der ferneren Entwickelung seines Stoffes. Er vertheilt ihn über sieben Kapitel, wovon die ersten sechs (S. 17—356) dem Leben des Paulus gewidmet sind und lauten: seine Bekehrung; die Entstehung seines Evangeliums; Paulus als Apostel der Heiden bis zur Versammlung in Jerusalem; die Versammlung selbst (Act. 15); Paulus zu Antiochien; seine Reise durch Phrygien und Galatien und sein Aufenthalt in Ephesus; seine letzte Reise nach Jerusalem und ferneren Schicksale bis zu seiner Ankunft in Rom. Das siebente Kapitel (S. 357—433) stellt den Lehrbegriff des Paulus und seine Persönlichkeit dar.

Die Bekehrung des Apostels, so beweist Straatman in Anschluss an das, was er früher hierüber geschrieben hat, in seinen „Kritische Studien über den 1. Brief des Paulus an die Korinther", hat zu Damaskus stattgefunden. Hier, und nicht in Jerusalem, hat er das Evangelium verfolgt; in dieser Stadt ist er zuerst als Evangeliumsprediger thätig gewesen.

Aber nicht gleich war er der erst später gereifte Apostel der Heiden. Anfänglich war seine Glaubensüberzeugung keine andere, als die der Zwölfe. Erst sechs Jahre nach seiner Bekehrung, also im Jahre 41, ist er der Apostel der Heiden geworden, infolge seiner Erfahrungen in Galatien, wohin er nach seiner Steinigung durch die Juden zu Lystra

geflüchtet war. Die zwei Missionsreisen, welche in der Apostelgeschichte durch die Versammlung zu Jerusalem (Act. 15) geschieden sind, sind historisch eine, in dem Sinne, dass der Anfang bis an Lystra, vor die Selbstbestimmung des Paulus zum Heidenapostel fällt, während mit der Flucht nach Galatien die Evangelienpredigt unter den Heiden ihren Anfang nimmt. Die eine grosse Reise umfasst die vierzehn Jahre, wovon Paulus Gal. 2, 1 berichtet; sie dauert vom Jahre 38 bis 52, in welch letztgenanntem Jahre er zum zweiten Male sich von Korinth nach Jerusalem begab, um die Anerkennung seines Evangeliums von den Zwölfen zu fordern. Straatman's Kritik von dem, was die Apostelgeschichte in Betreff der Reisen berichtet, setzt manche Punkte in ein neues Licht. Der katholische Verfasser soll mit Absicht die grösstmögliche Verwirrung in die richtigen Thatsachen gebracht haben, die er aus der Ueberlieferung und wir noch aus den Briefen kennen. Eine juden-christliche Gemeinde, die Paulus zu Ephesus vorgefunden hatte, und die ihm bitter feindlich gesinnt war, wurde unter seinen Händen zu einer Gruppe Schüler des Täufers, die sich durch Paulus zu Christen machen liessen (Actor. 19, 1—7). Von dem, was auf der Versammlung zu Jerusalem vorfiel, giebt er eine Darstellung, durch welche die Wahrheit beinahe ganz unkenntlich geworden ist. Die Apostel, welche, solange Paulus in der Ferne unter den Heiden wirksam blieb, ihn in Frieden gelassen hatten, hörten ihm mit Besorgniss zu, als er sich gedrungen gefühlt hatte, um die von ihm gestifteten Gemeinden nicht ausser allem Zusammenhang mit der juden-christlichen Gemeinde zu lassen, ihnen mitzutheilen, was er für die Ausbreitung des Evangeliums gethan und welchen Erfolg er gehabt hatte. Aber sie wagten ihn um des sichtbaren Segens willen, der auf seinem Werke lag, nicht zurückzustossen und schlossen einen Vertrag, dessen Grundlagen allerdings sehr schwach waren. Dies dauerte, bis kurz darauf der bekannte Vorfall zu Antiochien zwischen Petrus und Paulus stattfand, wodurch ein unheilbarer Bruch zwischen dem letztgenannten und den übrigen Aposteln entstand. Diese unternahmen nun selbst einen geregelten Kreuzzug gegen ihn

und sein Werk. In diesem Factum liegt der geschichtliche Kern der kirchlichen Ueberlieferungen in Betreff der Missionsreisen, nach gegenseitiger Verabredung der Apostel unternommen. In Hinsicht auf seinen Hauptzweck, hat der Verfasser der Apostelgeschichte auch der letzten Reise des Paulus nach Jerusalem einen ganz anderen Charakter gegeben, das bekannte Reisetagebuch, das ihm zu Gebote stand, hier und da stark interpolirt und durch grössere und kleinere Abänderungen der Thatsachen zum Theil in ein ganz verkehrtes Licht gestellt. Paulus hatte derzeit kein Verlangen, in Jerusalem das Pfingstfest zu feiern. Er wollte nur die gesammelten Gelder überbringen. Was von seiner Gefangenschaft in Cäsarea und von seiner Ueberführung als Gefangenen nach Rom berichtet wird, ist eitel Dichtung. Jakobus hatte an Paulus bei seinem Besuch in Jerusalem das Verlangen gestellt, dass er durch eine offene und feierliche That seine Anerkennung der Gebräuche des jüdischen Gesetzes darthun, und dadurch die Gerüchte Lügen strafen sollte, welche über seine Stellung zum Gesetz von Ephesus aus verbreitet worden waren. Als Paulus dies verweigerte, kam es zu einem offenen Zwiespalt zwischen den Parteien. Eine Anzahl von vierzig judaistischen Eiferern schmiedeten einen Anschlag gegen sein Leben, infolgedessen er nach Cäsarea flüchtete, von wo er mit der ersten Gelegenheit, die er finden konnte, nach Rom reiste und so den Plan zur Ausführung brachte, den er bereits im Jahr 52 bei seinem Weggang von Korinth nach Palästina gefasst hatte. In Rom blieb er viele Jahre wirksam und fand sein Evangelium eine etwas bessere Aufnahme; es fasste daselbst Wurzel unter heftigem Widerstand und erbittertem Streit, an dem sogar Petrus persönlich theilzunehmen kam; schliesslich behielt es den Sieg, indem es die Modificationen, welche durch den Geist der Zeit verlangt wurden und von Anfang an in ihm niedergelegt waren, beibehielt. Wir können also im Leben von Paulus nach seiner Bekehrung drei Perioden unterscheiden. Die erste, die judaistische, dauerte sechs Jahre, 35—41, und umfasst den Theil seines Lebens, worin er vollständig mit den übrigen Aposteln Jesu in Denken und

Gefühlen übereinstimmte und so mit ihnen das Evangelium als ausschliesslich für Israël bestimmt ansah. In diese Periode fällt ausser seinem Aufenthalt und Predigt in Damaskus, von 35—38, sein erster Besuch in Jerusalem, um Kephas kennen zu lernen, im Jahr 38; seine Abreise nach und seine Arbeit zu Antiochien, wo er den Grund zu einer judenchristlichen Gemeinde legte; sein Missionswerk in Syrien und Cilicien; und endlich seine erstegrosse Missionsreise, auf welcher er zu dem grossen Wendepunkt in seiner Auffassung des Evangeliums kam, von 38—40. Die zweite Periode, von 41—52, liess ihn frei als Apostel der Heiden thätig sein, in Galatien, Phrygien, Macedonien und Achaja. Sie endigt mit seiner zweiten Reise nach Jerusalem, um den Zwölfen sein Evangelium vorzustellen. Die dritte und letzte Periode umfasst seine Thätigkeit in den Städten, wo bereits aus bekehrten Juden zusammengesetzte Gemeinden sich befanden, nämlich Antiochien, Ephesus und Rom. Nun sehen wir den Streit zwischen Paulinismus und Petrinismus entstehen zu Jerusalem, wo des Paulus vertraulicher Umgang mit dem unbeschnittenen Titus Aergerniss erregt, sich ausbreiten zu Antiochien, heftiger werden in Ephesus, sich ferner entwickeln zu Jerusalem und alsbald in der ganzen gebildeten Welt, bis er sich auflöste im werdenden Katholicismus.

Straatman's eigenartige, von den gangbaren Vorstellungen abweichendende Ansichten über den Entwickelungsgang des Paulinischen Evangeliums mussten natürlich grossen Einfluss haben auf seine Betrachtung von Paulus' Lehrsystem und Persönlichkeit. Der Entwickelung hiervon ist das letzte Kapitel seines Buches gewidmet. Besonders wird hier der Nachdruck gelegt auf „den jüdischen Typus" der Paulinischen Theologie und nachgewiesen, dass sein Antinomismus keinen radicalen Charakter trug. Auch Paulus hält das Gesetz für gut und göttlich, nur kann der Mensch erst wenn er vom Fleische erlöst ist, nach dem Gesetze leben. Der christliche Glaube vertreibt, so lange wir im Fleische sind, die Furcht vor dem Urtheil des Gesetzes, weil der Christ hofft und vertraut, dass er in seiner Gemeinschaft mit dem Herrn die Bürgschaft besitzt für seine zukünftige

Erhöhung bei Gelegenheit der Wiederkunft des Herrn, wo der Gläubige von dem Körper des Todes erlöst und mit einem geistlichen Körper bekleidet werden soll, wodurch das Gesetz auf vollkommene, d. i. geistliche Weise durch ihn erfüllt werden soll. Die Erlösung ist so nach Paulus weniger eine Befreiung von dem schmerzlichen Schuldbewusstsein wodurch der nach Sittlichkeit strebendende Mensch gequält wird, als vielmehr von den dem Fleisch, d. i. der Sinnlichkeit innewohnenden Mächten und so in gewissem Sinn äusserlichen Mächten, die den Menschen verhindern, Gottes Willen zu thun.

Loman, dem diese Charakteristik von Paulus' Theologie nach Straatman entlehnt wurde, gab von diesem Buche, das ihn sehr ansprach, einen kurzen Bericht[1]) und erklärte sich zunächst zu einer Beurtheilung weder geneigt, noch im Stande. Nur konnte er sein Leidwesen darüber nicht unterdrücken, dass Straatman die Literatur über die Apostelgeschichte nach Zeller's Monographie und namentlich die Untersuchungen von Hausrath, Hilgenfeld, Holtzmann, Overbeck und Scholten unberücksichtigt gelassen; Th. Z. 1874. 539—55.

Andere waren weniger eingenommen von Straatman's kühnen Hypothesen und seinen ganz neuen Anschauungen, obwohl sie gern seine Gelehrsamkeit und seinen Scharfsinn, seine Findigkeit und seine Anlage zum Kritisiren und Combiniren anerkannten. H. E. Stenfert Kroese schrieb „Veel kaf, weinig koren“ (viel Spreu, wenig Korn) über seine gründliche Besprechung des Werkes, das er ein Meisterstück der Form nach nannte, dem Inhalt nach jedoch einen verunglückten Versuch einer Darstellung von Paulus' Leben, Wirken, Lehre und Persönlichkeit. Zeitsp. 1876. I, 425—53.

---

1) Das Werk verdient ungeachtet seiner vielen gewagten und nicht befriedigenden Hypothesen ausführlicher, als hier im Zusammenhang erlaubt schien, und ausgedehnter, als dies durch Loman geschah, für nicht-holländische Theologen besprochen zu werden. Vielleicht finde ich später Gelegenheit, ihm noch einmal einen besonderen Artikel in dieser Zeitschrift zu widmen.

A. H. Blom vertiefte sich in eine sorgfältige „Beurtheilung von Straatman's Ansichten über das Entstehen des paulinischen Evangeliums". Es besteht nach diesem Gelehrten kein genügender Grund, um anzunehmen, dass Paulus kürzere oder längere Zeit dem Judenchristenthum angehangen und dasselbe gepredigt habe und erst darnach als Apostel der Heiden aufgetreten sei. Was Straatman zur Erklärung davon, wie nach ihm das Evangelium des Paulus entstanden sein soll, anführte, ist unbefriedigend, unwahrscheinlich und in Streit mit den Thatsachen; Th. Z. 1875. 1—44.

Ein anderes Kapitel nahm J. K. Koch vor. Er untersuchte, was Straatman über „die Bekehrung des Paulus" gesagt hatte und sah sich gezwungen, all das Eigenartige darin zu bestreiten; Th. Z. 1875: 45—54. A. J. Th. Jonker verfasste als Dissertation: „Die Berichte der Apostelgeschichte über die Gefangenschaft des Paulus zu Jerusalem, Cäsarea und Rom in ihrem historischen Charakter betrachtet". 1877.

Inzwischen hatte Michelsen gezeigt, dass Straatman nicht der einzige in Holland war, der sich auf das Gebiet der Hypothesen wagte. In drei Beiträgen über „Paulinismus und Petrinismus in der nachapostolischen Zeit", sucht er nachzuweisen, 1. dass „Jünger von Johannes dem Täufer" der durch die Paulinischen den Petrinischen Christen gegebene Parteiname ist, nicht allein Apg. 19, 1—7. u. 18, 24—6, was bereits Scholten, Hilgenfeld und Straatman nachgewiesen hatten, sondern auch sonst, namentlich Luk. 11, 1. Mrk. 2, 18. Matth. 9, 14. Joh. 1, 35; Th. Z. 1875: 155—69. — 2. Paulus-Simon Magus kommt als eine gehasste Figur auch ausser Apg. 8 mehrmals vor. Er steckt im „anderen Thier" Apok. 13, 11—17 verborgen; im barmherzigen Samariter von Luk. 10; in Elymas Bar-Jesus, d. i. der Magier, der sich Jesu Jünger nennt, Apg. 13, 6 ff.; und in dem *ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας* in dem ursprünglichen Stück, welches 2. Thess. 2, 3. 4. 6—12 zu Grunde liegt, und das gerade von diesem Verfasser benutzt wurde um zu veranlassen, dass man bei diesem *ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας* nicht mehr an Paulus

dachte. Die Zauberkünste, welche die Clementinen dem Simon Magus zuerkennen, lassen sich erst dann vollkommen erklären, wenn man sie betrachtet als Satanswunder, dem Paulus von seinen Gegnern zugeschrieben; Th. Z. 1876: 70—82. — 3. Straatman nahm mit Unrecht an, dass der Ausdruck *παρουσία τοῦ κυρίου* in der apostolischen Zeit ein *terminus technicus* war, zu allgemein im Gebrauch, um Paulus unbekannt sein zu können; ib. 1877: 215—23.

Straatman selbst hatte inzwischen seine Untersuchungen eifrig fortgesetzt, allzeit mit dem grossen Ziel vor Augen: auf diese Weise zur Kenntniss von Jesus von Nazareth zu kommen, wie er wirklich gewesen ist. Allein es hatte sich bei ihm nach und nach die Ueberzeugung befestigt, dass es hierzu nicht hinreichend war, mit den Aposteln bekannt zu werden, sondern dass hierzu auch die Geschichte der ältesten christlichen Kirche in Untersuchung gezogen werden müsste. Könnte es sich zeigen, dass der dogmatische Christus des Paulus den Sieg gewann und den Jesus der Zwölfe verdrängt hatte, dann würde der Weg gebahnt sein, um dem ursprünglichen Jesus nachzuspüren. „Dann würden wir einsehen, dass dieser letztere nicht aus den Evangelien, sondern von anderswoher, aus der Geschichte der Juden, vor allem 'zur Zeit und nach der Wirksamkeit des Nazareners' erklärt und beschrieben werden müsste; ..... dass der historische Jesus eine ganz andere Persönlichkeit gewesen sein muss, als die Kirche im Gefolge von Paulus lehrt; ..... und dass er durch ganz andere Charakterzüge seine Zeitgenossen für sich gewonnen und der Königschaft, die er sich selbst zuerkannte, eine andere Ausdehnung und viel bestimmteren Umfang gegeben hat, als Paulus derselben beilegte.“ So versichert uns der Verfasser in der Widmung seines Werkes an Dr. A. D. Loman. Das Buch selbst: „Die Gemeinde von Rom, zur Zeit und unmittelbar nach dem Leben der Apostel“ 1878, giebt nur ein Drittel der historischen Studie, die für die Presse fertig war, aber schliesslich aus finanziellen Gründen nicht in ihrem ganzen Umfang erscheinen konnte. Es beschreibt den Verlauf der Dinge während des ersten der drei Stadien, welches die Entwickelung des Paulinischen

Evangeliums zur Lehre der katholischen Kirche nach Straatman durchlaufen hat, und das endigt bei einem durch Zuthun von Clemens Romanus zwischen den streitenden Parteien getroffenen Compromisse, wodurch der Paulinismus das Recht des Bestehens in der christlichen Kirche empfing. Das zweite, hier nicht behandelte Stadium streckt sich aus bis zum Fall von Jerusalem unter Hadrian, womit die vollständige Befreiung des Paulinismus aus den Banden des Judenthums zusammenfällt, und der Schwerpunkt des Christenthums nach der heiden-christlichen Welt verpflanzt wurde. Das dritte schliesst mit dem Streit über das Osterfest unter Victor von Rom, womit die siegreiche Reaction gegen den Judaismus vollendet wurde und der übermächtige Einfluss von Rom's Bischof über die Kirche seinen Anfang nahm.

Die Geschichte des ersten Stadiums, die allein im Druck erschienen ist, zerfällt in zwei Abtheilungen: die Gemeinde zu Rom zur Zeit des Lebens der Apostel, S. 1—143; und die Gemeinde von Rom von Clemens Romanus an bis zum Beginn des zweiten Jahrhunderts, 81—120 n. C., S. 145—301. Die Gemeinde von Rom ist in dieser Geschichte Ausgangs- und Mittelpunkt aller Untersuchungen, weil sie, nach Straatman, in dem Streit zwischen Paulinismus und Petrinismus vom ersten Anfang an die Hauptrolle spielt, sich gleich mit der Vertheidigung und Verbreitung des Paulinismus befasst, und sowohl durch kluge Bewahrung der Paulinischen Grundlage, als durch die weise Bedachtsamkeit, womit sie die Ueberwindung vorbereitet und schädliche Abweichungen beseitigt, zuletzt in der katholischen Kirche den Triumph des Paulinismus zu Stande bringt. Nacheinander verweilt der Verfasser bei 1. der Stiftung der Gemeinde zu Rom, die ungefähr 45 oder 46 stattgefunden haben soll, und ihrer Zasammensetzung vor der Ankunft von Paulus, aus Judaisten oder Juden-Christen. 2. Paulus in Rom. Als freier Mann dahingekommen, hoffte er mit Zustimmung der Judaisten unter den Heiden wirken zu können, stiess jedoch alsbald auf heftigen Widerstand. 3. Einige aus dem Aufenthalt des Paulus zu Rom erwachsende Fragen, namentlich die sogenannte Petrussage; die Gründe, warum der Aufenthalt

des Petrus in Rom bestritten worden ist; Prüfung dieser Gründe; die Simonssage. Petrus, meint der Verfasser, ist wirklich nach Rom gekommen, und zwar mit der Absicht, Paulus zu bekämpfen, und in diesem Sinne eifrig thätig gewesen. 4. Der Brief an die Galater, von Paulus zu Rom geschrieben, macht uns bekannt mit dem Widerstand, den der Apostel jenerzeit von Seiten der Judaisten erfuhr. 5. Sein Tod war auch eigentlich ihr Werk. Sie klagten ihn an, als habe er das Edict von Claudius geschändet, worauf er durch die römische Obrigkeit verurtheilt wurde, im Jahr 62, anderthalb bis zwei Jahre vor der Neronischen Verfolgung. 6. In diese Tage fiel der Märtyrertod von Petrus, dem schwachen und charakterlosen Apostel, der nicht in Paulus' Schatten stehen konnte und doch zeitlich über ihn triumphirt hat, um jedoch alsbald durch den Geist dessen, der der Grössere war, überwunden zu werden, wie eine nähere Betrachtung von 7. dem Zustand der Römischen Gemeinde nach der Neronischen Verfolgung zeigt.

In den drei Kapiteln der zweiten Abtheilung bespricht Straatman 1. die Tradition über Clemens von Rom, seine Stellung in der Gemeinde und den durch ihn getroffenen Vergleich zwischen den streitenden Parteien. Gross war der Einfluss dieses Clemens, der kein anderer war, als der dem Haus des Kaisers verwandte Flavius Clemens, welcher i. J. 96 durch Domitian wegen Gottlosigkeit zum Tode verurtheilt wurde. Er hat den Paulinismus und den Petrinismus nicht innerlich verbunden, sondern äusserlich aneinander gebracht, durch einen Vergleich, den wir kennen lernen 2. aus den N. T., zumeist aus der Apostelgeschichte, aber auch aus der Offenbarung und aus den kleineren paulinischen Briefen, besonders aus dem an die Epheser, doch auch aus dem an die Kolosser, und dem 1. Petrusbrief, aus den an die Hebräer und die Philipper; ebenso aus dem Brief des Clemens an die korinthische Gemeinde. 3. Der Einfluss Roms auf die Führung und Einrichtung der Kirche. Hierbei kommen u. A. zur Sprache die ältesten Beziehungen und Aemter in der christlichen Kirche; das Presbyteriat und das Episcopat; was mit Bezug hierauf und in Hinsicht auf den entdeckten

Vergleich des Clemens abgeleitet werden kann aus den Pastoralbriefen und aus den des Ignatius.

Auch in diesem Werk sind wiederum nicht wenig neue Auffassungen und Ansichten gegeben, die theils überraschend sind, theils noch der genaueren und näheren Prüfung zu bedürfen scheinen, bevor sie allgemein angenommen werden könnten. Einige Punkte werden als zuweitgehend erwiesen durch Scheffer, der keinen genügenden Grund fand, um dem beizustimmen, was Straatman über das Verhältniss zwischen Petrinismus und Paulinismus und über die Wirksamkeit von Clemens Romanus Neues aufgestellt hatte; Zeitsp. 1879. III, 1—10; und durch Rovers, welcher den Verfasser zu wiederholtem Male seinen Mangel an Berücksichtigung der Untersuchungen Anderer verwies und seine Auffassungen bestritt in Betreff der Stiftung der Gemeinde von Rom bereits i. J. 45; ihrer Zusammensetzung vor Paulus' Ankunft aus Judaisten allein; des Aufenthaltes und Märtyrertodes des Petrus in Rom etc.; Th. Z. 1879: 478—513.

Straatman beantwortete einen dieser Punkte, betreffend die Erwähnung des Clemens und der *οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας* im Brief an die Philipper; Th. Z. 1881: 429—38. Als eine Fortsetzung der „Gemeinde von Rom“ wollen wir seine vier „Skizzen aus der Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts“ anführen. In der ersten behandelt er den Untergang des jüdischen Staates mit der entscheidenen Zerstörung von Jerusalem im Jahr 135 unter Kaiser Hadrian und den Einfluss dieses Ereignisses auf das Christenthum und seine fernere Entwickelung; Th. Z. 1878: 590—614. In der zweiten sucht er dem Judasbrief, mit dem Schwegler keinen Ausweg wusste, und den Volkmar ebenso wenig richtig beurtheilte, den ihm zukommenden Platz in den Tagen von Hadrian anzuweisen. Er soll geschrieben sein, um die Gläubigen aus der Beschneidung zu warnen vor den irreführenden Vorspiegelungen ihrer aufrührerischen Volksgenossen und sie so möglichst zu bewahren in dem „den Heiligen einmal überlieferten Glauben“. Der Brief des Barnabas, unter denselben Umständen geschrieben, soll sein Gegenstück sein; ib. 1879: 102—17. Die dritte Skizze bietet eine bereits

genannte[1]) Untersuchung über den Streit über das Osterfest; ib. 1879. 598—619. In der vierten werden wir hingewiesen auf die Bedeutung dieses Streites für die christliche Theologie. Jetzt soll es offenbar sein, dass die Sonntagsfeier nicht von den Aposteln herrührt, sondern eine jüngere Einrichtung ist; dass in den evangelischen Erzählungen von Jesu Auferstehung kein historisches Factum vorliegt; warum die Synoptiker und Johannes einen verschiedenen Sterbetag Jesu nennen; dass die Juden eigentlich keine Schuld haben an Jesu Kreuzestod; etc. ib. 1880: 303—36. Unzweifelhaft hätten wir noch mehr „Skizzen" von diesem in seltner Weise scharfsinnigen und doch in mancher Hinsicht sonderbaren Gelehrten erhalten, wäre er nicht den 4. December 1882 zu Rijswijk gestorben. Loman gedachte mit grosser Anerkennung seiner Verdienste in Bezug auf die literar-historische Kritik in Nr. 3 der „Hervorming" 1883.

Weniger Paulus und der Apostelgeschichte, und mehr ausschliesslich der Aufhellung eines Theiles der

Apostelgeschichte

ist die akademische Probeschrift von A. J. Oort gewidmet: Spec. theol. quo inquiritur in orationum, quae in Actis Apostolorum Paulo tribuuntur, indolem paulinam. 1862. Kein Schüler von Paulus, lautet das Endresultat dieser Untersuchung (zustimmend beurtheilt u. A. W. in L. 1862: 456—8), kann der Verfasser der Apostelgeschichte gewesen sein, und seine Glaubwürdigkeit kann man ruhig etwas herabmindern, wiewohl die Kritik der Tübinger zu viel wegnimmt, und man namentlich kein Recht hat, den paulinischen Charakter der hier erzählten Reden gänzlich zu leugnen.

Straatman — man merke auf das Datum — gab eine Betrachtung der „Apostelgeschichte als Quelle der Geschichte der Kirche", worin er die Zeugnisse für und gegen die Echtheit und Glaubwürdigkeit dieses biblischen Buches entwickelte

---

1) Jahrg. 1884. S. 313.

und es als geschrieben bezeichnete auf Grund der faktischen Unterwerfung des Paulinismus unter den Petrinismus, welcher in dem Streit seine scharfen Kanten verloren hatte, bei äusserer Anerkennung des Paulus als Apostel, neben dem Andern, der als der Fels der Kirche verehrt wurde; N & O 1863: 125—42. Später behandelte er für denselben Leserkreis „die Rede des Paulus auf dem Areopag zu Athen", Actor. 17. Der Erklärung folgt der Nachweis, dass das Stück nicht echt ist und offenbar von dem Autor der Apostelgeschichte herrührt, welcher Paulus sprechen liess, nicht wie er in seiner Zeit gesprochen haben könnte, sondern so, wie es der Verfasser für nöthig erachtete; wodurch dieser sich erkennen lässt als ein Zeitgenosse von Justinus; ib. 1869: 347—67.

Als einen Beitrag zur Vertheidigung der Echtheit von Lukas' Berichten gab J. Busch Keiser aus englischen Schriftstellern eine Beschreibung von „Paulus' Seereise von Cäsarea nach Malta" nach der Apostelgeschichte; W. in L. 1865: 564—89.

Was Scholten 1873 mit Bezug darauf schrieb, dass der Verfasser des dritten Evangeliums nicht mit dem der Apostelgeschichte zu verwechseln sei, ist bereits erwähnt.[1])

Besondere Aufmerksamkeit verdient für die Einleitung in das Buch der Apostelgeschichte eine doppelte Reihe Artikel von Meyboom, auf Anlass von Straatman's Paulus geschrieben und zugleich aufzufassen als wissenschaftliche Ausführung einer populären Schrift: Die Apostelgeschichte, erschienen in der Volksbibliothek, Amst. 1877. Meyboom stellt sich auf den Standpunkt von Straatman und geht mit diesem aus von der Annahme, dass die Apostelgeschichte eine Apologie des Kirchenglaubens der Katholiken zu geben beabsichtigt. Nun giebt er ein Urtheil über das in der Apostelgeschichte dem Paulus zuerkannte römische Bürgerrecht, welches Straatman einfach wegleugnete, weil ihm „Lukas" ein ungenügender Zeuge schien. Meyboom fasst die Sache tiefer auf, giebt eine sehr ausführliche Uebersicht über die Geschichte des römischen Bürgerrechts und

1) Jahrg. 1884. S. 597 f.

weist dann nach, dass die Berichte der Apostelgeschichte in Betreff des Bürgerrechts von Paulus nicht historisch sind. Mit Straatman verwirft er die ganze Reise des Paulus als Gefangenen nach Rom als eine Fiction. Doch er will in der Kritik einen Schritt weitergehen als sein Vorgänger, und die Zuerkennung des Bürgerrechts an Paulus eine Vertheidigungsrede gegen Misshandlungen von Christen nennen. Sie waren keine Vagabonden! Kommt schon auf diese Weise der apologetische Charakter der Apostelgeschichte deutlich zu Tage, so meint Meyboom durch Betrachtung noch mehr besonderer Umstände das Endresultat über allen Zweifel erheben zu können. Vielleicht ist selbst das Erwähnen von Tarsus als Geburtsort des Paulus und von Antiochien als Hauptort des durch Paulus repräsentirten Katholicismus nur eine Frucht derselben apologetischen Tendenz. Läuft man die Zeugnisse vom Leiden der Christen durch, zu dem Zweck, den Platz zu bestimmen, welcher dem Buch unter den altchristlichen Apologien gebührt, so kommt man an die Zeit, wo die verfolgte Gemeinde, von deren Leiden der leidende Paulus das Bild sein mag, kam, um von den Römern Schutz zu erbitten, und wir können daher das Werk nicht früher, als mit Straatman ums Jahr 150 entstanden sein lassen. So Meyboom in der ersten Reihe der erwähnten Artikel, zusammengefasst unter den Titel „Das Römische Bürgerrecht des Paulus" Th. Z. 1879: 73—101, 239—67, 310—36.

Die zweite Reihe trägt die Aufschrift: „Das Zeugniss des Paulus zu Jerusalem." Sie erklärt uns, in welcher Weise Lukas das Verhältniss des Christenthums seiner Zeit zu den Juden regeln wollte, wie die erste uns bekannt machen wollte mit der gleichen Tendenz des Verfassers, zum Besten seiner Glaubensgenossen gegenüber den Römern. Er weist im Einzelnen nach, wie gespannt bereits früher im Allgemeinen das Verhältniss zwischen Juden und Christen gewesen sei, um zu dem Schlusse zu kommen, dass es in Jerusalem wohl nicht anders gewesen sein mag. Er giebt ausführliche Schilderungen dessen, was in Bezug auf dieses Verhältniss wohl und nicht zu lernen ist aus der Apostelgeschichte, aus Paulus, aus der Apokalypse, aus dem Brief an die Hebräer und aus

dem von Jacobus. Er konstatirt, dass nach dem einstimmigen Zeugniss von Verfassern der meist aus einander laufenden Richtungen während des ersten Jahrhunderts, die Juden den Christen mit Feindschaft entgegengekommen sind, und dass die letzteren dieses Entgegenkommen nicht unbedingt mit Bruderliebe erwidert haben. Er unterfragt die jüdischen Schriftsteller aus den ersten zwei Jahrhunderten unserer Zeitrechnung, bei denen man Bekanntschaft mit dem Christenthum voraussetzen kann; er macht darauf aufmerksam, wie sie so gut als einstimmig und beständig schweigen über die neue Religion und mithin nichts sagen über ihr Verhältniss zu ihren Bekennern. Als sichere Zeugen für das erwähnte Verhältniss nennt er uns die Evangelisten, die paulinischen Schriftsteller und einzelne Andere. Endlich sucht er deutlich zu machen, dass der Verfasser der Apostelgeschichte wohlbewusst und absichtlich in die Streitbahn tritt gegen Israël, um die Grenzen, die ihn und seine Glaubensgenossen von den Juden trennen, scharf zu ziehen und nach einander abzurechnen mit all ihren Beschwerden; Th. Z. 1880: 395—421; 599—621; 1881: 96—116, 224—47 (vgl. Bijbl. 1880, N 4, 6 und Herv. 1881: 55).

Van Rhijn erwähnt in seiner Uebersicht über die Literatur zur Apostelgeschichte Meyboom's Artikel mit keinem Wort. Auch ausserdem ist sein Bericht nicht vollständig. Für die Erwähnung von Scholten und von Straatman fand er nur Raum in einer Anmerkung. Dahingegen äussert er bittere Klagen über das Unvermögen der „gläubigen Kritik", etwas Positives zu liefern, nach der Bestreitung von Zeller und Anderen, und begrüsst mit freudiger Zuversicht die Zeichen einer Besserung seit einigen Jahren, wie sie hervortritt in Wendt und K. Schmidt, deren Methode und darnach erhaltene Resultate er skizzirt; Studien 1883: 253—74.

Einen vortrefflichen Beitrag zur Erklärung der Apostelgeschichte gab A. H. Blom in einem Buch, welches Kuenen mit gutem Grund als ein treffliches Vorbild von echt wissenschaftlicher Behandlung und Erklärung der Schrift rühmte: Die Lehre vom Messiasreich bei den ersten

Christen nach der Apostelgeschichte. 1863. Bei der historisch-kritischen Seite der Frage hält sich der gelehrte Verfasser leider nicht auf. Er nennt sein Werk einen Beitrag zur biblischen Theologie und setzt sich als Ziel: das gemässigte Judenchristenthum, das er in der Apostelgeschichte findet, in seinen Grundzügen und Hauptgedanken zu beschreiben. Nach einander verweilt er bei der Person des Messias, S. 8—106, seiner Herrschaft, 107—206, seinen Unterthanen, 207—81, und seinem Heil, 282—317. Er beschreibt sie nicht allein, wie wir sie aus der Apostelgeschichte kennen lernen, sondern auch wie sie lebten in den Erwartungen von Israëls alten Propheten, von Jesu Zeitgenossen und den etwas später Lebenden. Ein Register der erklärten Stellen aus der Apostelgeschichte macht den Gebrauch des Werkes bei der Exegese sehr bequem. Es hat in dieser Beziehung unstreitig bleibenden Werth. Einen ausführlichen Bericht vom Inhalt und einige Bedenken, deren Zweck zum allerwenigsten war, die Bedeutung des Werkes herabzusetzen, gaben Kuenen G. B. 1865: 856—73 und Harting N. J. B. 1863: 482—95.

Später schrieb Blom eine Abhandlung über „Paulus und Barnabas", um nachzuweisen, dass Beider Verhältniss in der Apostelgeschichte nicht der Wahrheit gemäss dargestellt ist; Th. Z. 1882: 186—99.

Zur Beurtheilung von Act. 1: 15—26 entwickelte H. Hasselman eine tadelnde Antwort auf die Frage, was wir von der daselbst erzählten Versammlung zu halten haben? indem er zu gleicher Zeit nachzuweisen suchte, dass mit Allen, Act. 2, 1 allein die Zwölfe gemeint sind; Studien 1878: 420—5. N. J. Krom hatte früher behauptet, dass die ἅπαντες, Act. 2, 1 weder die Apostel allein, noch die 120 von Actor. 1, 15 sind, sondern die grosse Menge der am Pfingsttag gegenwärtigen Christen, darunter auch Juden von fremder Abkunft; G. B. 1863: 809—39; 1864: 177—84.

Hoekstra schrieb eine zur biblischen Theologie gehörende Studie, die aber auch hier erwähnt zu werden verdient, über „Die Prophetie in der christlichen Gemeinde nach dem N. T." 1861: 1—44.

J. Breunissen Troost gab eine tüchtige wissenschaftliche „Probe einer Untersuchung des Factums, welches Act. 2, 4 als λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις beschrieben wird"; G. B. 1859: 185—232, 273—314, und eine populäre Bearbeitung der erhaltenen Resultate in: „Das Sprechen in anderen Sprachen. Ein Beitrag zur Aufklärung der Pfingstgeschichte"; N. & O. 1860: 159—214. Er sucht zu beweisen, dass bei diesem Sprechen „in anderen Zungen" an nichts anderes zu denken sei als an eine durch die Ueberlieferung entstellte Vorstellung von dem ursprünglichen γλώσσαις λαλεῖν, nämlich einem Sprechen der religiösen Verzückung, wobei unartikulirte Laute, unzusammenhängende Ausrufe, unfassbare Melodien geäussert werden, und das zu erklären ist in einer erhöhten Thätigkeit des religiösen Gefühls, wobei das Bewusstsein schlummert und die schöpferische Einbildungskraft unbewusst thätig ist.

Nicht zufrieden mit dieser, noch mit einigen anderen Erklärungen der vielbesprochenen Glossolalie und namentlich des „Redens in fremden Sprachen" von Actor. 2, widmete W. A. van Hengel diesem Gegenstand eine absonderliche Schrift: Die Gabe der Sprachen. Pfingststudie, 1864. Er behandelt die fünf Stellen aus dem N. T., die hier in Betracht kommen: Act. 2, 3 ff. Mk. 16, 17. Act. 10, 46; 19, 6, 1. Kor. 12—14, doch nicht so, dass Act. 2 aus 1. Kor. 12—14 erklärt wird. Der ältere Bericht, zugleich das ursprüngliche Factum, muss erst gelesen werden; darauf der jüngere, welcher von Entstellung zeugt, nach 1. Kor. Act. 2 meint nicht ein „Sprechen in oder mit fremden Sprachen", sondern Zungen. Die Sprecher, nicht zu verwechseln mit den Aposteln und ausschliesslich aus anderen Bekennern Jesu bestehend, liessen sich hören mit Zungen mit Feuer, wie sie früher sprachen mit Zungen ohne Feuer, d. h. sie sprachen gerade heraus und laut zu Gottes Verherrlichung in Christo. An ein Wunder hat man nicht zu denken. Dieselbe Erscheinung ist erzählt an den anderen Stellen in N. T., wo der Ausdruck vorkommt. In der Gemeinde zu Korinth war dergleichen gewohnt geworden, während es Ausnahme hätte bleiben sollen. Während der ersten drei Jahrhunderte

finden wir keine einzige Spur der späteren Auffassung, dass gedacht werden könnte an ein Sprechen in fremden Sprachen.

Mit grosser Gewissenhaftigkeit hat van Hengel seine Gedanken entwickelt, und so konnte seine Schrift auch bei Verschiedenheit der Ansichten über die Richtigkeit des von ihm Ausgeführten als ein Muster exegetischer Gründlichkeit und Gelehrsamkeit gerühmt werden. So W. in L. 1864: 829—36 und N. J. Krom in seiner ausführlichen Beurtheilung G. B. 1864: 572—610.

Einen ähnlichen Mittelweg, als van Hengel eingeschlagen hatte, rieth P. van Dugteren an in einem Aufsatz von bescheidenem Umfang über die Glossolalie. Auch er will nicht denken an ein Sprechen in geistiger Verzückung, noch an ein Sprechen in fremden Sprachen, sondern an ein Sprechen mit anderen Zungen, als ihnen früher zu Dienste gestanden, bevor der Geist ihre Zungen berührt und beseelt hatte; G. B. 1866: 187—96, 411—15.

Noch erhielten wir eine kleine Schrift über denselben Gegenstand, als Vorboten einer ganz neuen Bibeluntersuchung: Pfingststudie. Untersuchung der Bedeutung des Wortes γλώσσαι in der Periode Act. 2, 4 von C. G. J. Begeman, 1866. Der Verfasser meinte es gut. Aber sein Werk wurde nicht unverdient eine exegetische Rarität genannt, V. L. 1867: III, 209—18.

Was Scholten über „Die Glossolalie" schrieb, war nach seiner eigenen Andeutung eine Untersuchung nach der Bedeutung des Ausdrucks λαλεῖν γλώσσαις und damit verwandten Sprechweisen im ersten Brief des Paulus an die Korinther; eine philologische Studie, die schliesslich der Exegese zu gute kommen musste. Der genannte Ausdruck bezeichnet nicht, so wird hier nachgewiesen: sprechen mit Zungen, sondern bedeutet ein Sprechen in etwas, in einer Form, die man γλῶσσα, γλώσσαι nannte (*ita loqui, ut glossam, glossas proferas*). Man denke an die γλῶτται bei griechischen Schriftstellern, womit sie sagen wollen: dunkle Worte, Ausdrücke oder Reden, welche als solche Erklärung nöthig haben. Die Glossolalie in Korinth war also ein Sprechen im Zustande der religiösen Exstase, wobei das religiöse Ge-

fühl sich äusserte in unzusammenhängenden Reden, zusammengestellt, wie es scheint, aus Fragmenten von Psalmen, Liedern, Gebeten und Ausrufen, wobei wohl der Geist oder das fromme Gemüth sich ergoss, aber der Verstand unfruchtbar blieb, Reden, die mit der griechischen Glossolalie das gemeinsam hatten, dass sie nicht zu verstehen waren und darum, wiewohl auch die Erscheinung von anderer Art war, mit demselben Terminus benannt wurden, den die griechischen Rhetoren und Grammatiker zur Bezeichnung von Worten, Redeweisen, Reden oder Orakelsprüchen brauchten, die nicht zu verstehen waren und darum der Erklärung bedurften; Th. Z. 1878: 117—38.

Blom gab Beiträge zur Erklärung von Act. 2, 39 und 3, 19, N. J. B. 1858: 245—60; Prins etwas über den Text von Act. 4, 25, als nicht wieder herzustellen mit Hilfe äusserer Mittel, Th. Z. 1880: 422—4. Wie „die Erzählungen von Paulus Bekehrung in der Apostelgeschichte mit einander verglichen" uns nicht in Stand setzen zu sagen: auf welche Weise die Bekehrung stattgefunden habe, suchte ich nachzuweisen: G. B. 1865: 757—74.

Unbefriedigend, meint de la Saussaye, ist die Besprechung des *decretum apostolorum* in C. Schmidt's 1874 erschienen Buche über diesen Gegenstand; Studien 1875: 190 ff. Prins besprach die jüngsten Untersuchungen betreffend den Apostelconvent von Holtzmann und von Pfleiderer, zu dem Zwecke, um zu warnen vor Ueberschätzung der Resultate der historischen Kritik und um zu erklären, wie eine Annäherung der verschiedenen Ansichten über den vermeintlichen und wirklichen Streit von „Act. 15 und Gal. 2" möglich sei. Man merke nur darauf, wie die Verschiedenheit sich grösstentheils erklären lässt aus der Tendenz der beiden Schriften; Th. Z. 1883: 440—49.

„Der Ursprung von Paulus' römischen Bürgerrecht" wird von Gouda Quint, gesucht in der Voraussetzung, dass die Eltern des Paulus nicht zu Tarsus, sondern anderswo, in einer mit dem *jus municipii* versehenen Stadt von römischen Eltern geboren sein sollen; G. B. 1861: 97—118.

Act. 16, 1—3 wurde besprochen von W. H. J. Baart

de la Faille, St. v. W. & V. 1869: 121—41. Michelsen leitete aus Act. 20, 25 ab, dass Paulus nach einer zweijährigen Gefangenschaft zu Rom den Märtyrertod erlitten habe, ein Factum, welches der Verfasser der Apostelgeschichte mit Absicht verschwieg, weil er in Betreff des Petrus nicht dasselbe mittheilen konnte; Th. Z. 1868: 58—62. W. A. van Hengel widmete eine Untersuchung des „Beitritt des Paulus zu den vier Nasiräern zu Jerusalem", nach Act. 21; G. B. 1859: 981—1018; eine andere der Frage: Wer ist jener Ananias gewesen, von dem Act. 23: 1—5 gesprochen wird? Kein Hoherpriester, sondern ein Oberpriester, lautete die Antwort; G. B. 1862: 1001—27. J. H. Soli untersuchte: „Die Bedeutung des doppelten καὶ Act. 26, 29" und fand, dass der Ausdruck mehrmals, ja so oft, dass man es als einen gewohnten Sprachgebrauch ansehen kann, gleichsteht mit εἴτε — εἴτε und also erklärt werden muss: „es sei in Kurzem, es sei einmal" und nicht: „sowohl beinahe als auch gänzlich" G. B. 1869: 743—61.

Zum rechten Verständniss der

Paulinische Briefe

im Allgemeinen wurden, ausser den bereits genannten, fortwährend neue Versuche und Beiträge geliefert.

Ueber die Bedeutung von πίστις und πιστεύειν im N. T., in Sonderheit über die Formel πίστις Ἰησοῦ χριστοῦ, hat J. R. Wernink Exegetische Studien 1858 herausgegeben, worin er vor allem H. P. Berlage und dessen Dissertation über diesen Gegenstand bestritt. Der Letztgenannte blieb die Antwort auf diese Schrift, mitbesprochen W. in L. 1859: 311—15 und Zeitsp. 1860. I, 421 ff., nicht schuldig. Er behauptete seine Ansicht, dass Paulus, wenn er von πίστις Ἰησοῦ χριστοῦ spricht, an den Glauben an Gott denkt, der in Christo war, und dass dieser Genetivus subjecti genauer aufgefasst werden muss als Genetivus auctoris; G. B. 1859: 453—523.

Als B. A. Lasonder 1866 zu gleicherzeit nach dem Doctorat in den philologischen Wissenschaften und in der Theologie strebte, bot er der gelehrten Welt zwei Disser-

tationen über den Sprachgebrauch des Paulus, sowohl um diesen in seiner Eigenart darzuthun, als auch um auf diesem Wege das Seinige beizutragen zur Beurtheilung der bestrittenen Paulinischen Briefe. Sein Specimen literarium exhibens disquisitionis de linguae Paulinae idiomate tomum I. umfasst nach dem Introitus den Pars lexicalis, ein vollständiges Wörterbuch für die vier Hauptbriefe — mit Aussonderung der letzten zwei Kapitel des Römerbriefes — welche der Zeit als *ὁμολογουμενα* betrachtet werden könnten. Die zweite Hälfte seines Buches besteht in einem Specimen theologicum exhibens disquisit. de linguae Paulinae idiomate tomum II. und umfasst den Pars grammaticalis, m. a. W. die wissenschaftliche Darstellung des Sprachgebrauchs des Apostels nach den Hauptbriefen. Zur Probe der Summe wird schliesslich der Brief an die Epheser nach den erhaltenen Resultaten geprüft und die Sprache dieser Schrift paulinisch befunden.

T. J. van Griethuijsen schrieb: „Ein Kapitel der Paulinischen Eschatologie.“ Bei dieser Untersuchung nach den Ansichten des Apostels Paulus über das Loos der Gläubigen nach ihrem Abscheiden, zog er die Frage nach der Echtheit der Paulinischen Briefe nicht in Rechnung. Er machte von allem Gebrauch, nahm jedoch an, dass des Apostels Ansichten sich mit der Zeit geändert hätten; N. J. B. 1859: 304—46.

Ferner finden wir als Beitrag zum rechten Verständniss von Paulus Leben und Lehre von einem Ungenannten einen: „Versuch einer Erklärung der Lehre des Paulus in Betreff des Todes Christi und der Bedeutung des Gesetzes, vor Allem nach Gal. 3.“; G. B. 1859: 97—184, 353—428.

Eine Dissertation von J. A. Lamping: Pauli Apostoli de praedestinatione decreta, 1858, angekündigt N. J. B. 1859: 449—55 und W. in L. 1859: 814—16. Der Verfasser, welcher den Paulus als Vertreter der Prädestinationslehre darstellt, untersucht vor Allem sehr genau den Sinn der Wörter „Prädestination“ etc., die mit seinem Gegenstand aufs engste zusammenhängen.

Eine besondere Schrift von H. C. Voorhoeve: Die

Lehre von der Rechtfertigung. Eine paulinische Studie, 1859, welche L. W. E. Rauwenhoff Veranlassung gab zu einem Aufsatze über „die Rechtfertigung aus dem Glauben“ G. B. 1860: 40—91.

Eine Dissertation von M. A. N. Rovers: Disq. de Paulo religionis christianae apologeta, 1860, beurtheilt und sehr gerühmt G. B. 1861: 329—38 und W. in L 1861: 792—99. Aus den Hauptbriefen sucht der Verfasser zu beweisen, wie nach Paulus weder Heiden noch Juden zur wahren Gerechtigkeit vor Gott, d. i. zu solch einer Gerechtigkeit, wie sie von Gott gutgeheissen wird, oder Gott wohlgefällig ist, gekommen sind, und dass das Christenthum allein die wahre Religion (= Gerechtigkeit vor Gott) ist.

Ein Specimen exeget. histor. de altera Pauli captivitate 1859, worin G. Astro als Vertheidiger dieser zweiten Gefangenschaft auftrat, jedoch nicht auf hinreichenden Gründen, nach dem Urtheil von van Hoorn, welcher die angeführten Beweise für die Echtheit der Pastoralbriefe und die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte zu schwach fand; worauf eine Discussion zwischen dem Verfasser und dem Beurtheiler folgte: N. J. B. 1862: 147—52, 441—46, 568—72.

Eine „Probe einer richtigen Erklärung der beim Apostel Paulus in seiner Rechtfertigungslehre vorkommenden Worte „Gerechtfertigte“, „Rechtfertigung“ und „Glaube an Jesus Christus“, 1861, von J. Coops, ein oberflächliches und verworrenes Buch, nach G. B. 1862: 863—66.

Eine „Abhandlung über das Evangelium des Paulus“, 1863. Diese Dissertation von J. van Loenen L. Lzn. mochte nicht viel Neues enthalten, sie wurde jedoch sehr günstig aufgenommen: G. B. 1863: 942—45; W. in L. 1863: 850—53.

Eine Antwort auf die Frage: „Warum hat der Apostel Paulus von Jesu Wundern, wie sie in den Evangelien erzählt werden, in seinen Briefen keine Erwähnung gethan?“ H. Ernst jun. fand dies vollkommen erklärlich, ohne seine Zuflucht zu nehmen zu der Annahme, dass Paulus die Wunder

nicht gekannt, oder als solche erkannt habe; W. in L. 1863: 307–20.

Ein Aufsatz, betitelt: „Der Apostel Paulus. Die fortschreitende Entwickelung seiner christlichen Ansichten und Lehren," V. L. 1870. II, 630—41, worin de Ruever Groneman seine Leser hauptsächlich bekannt macht mit A. Sabatier's l'Apôtre Paul 1870 und wobei man vergleiche die Besprechung der zweiten 1881 erschienenen Auflage des Werkes von A. H. Blom; Th. Z. 1881: 635–50.

Ein Büchelchen von Rovers: Hat Paulus sich zur Vertheidigung seiner Apostelschaft auf Wunder berufen? 1870. Die verneinende Antwort auf diese Frage stützte sich auf den zu gleicher Zeit gelieferten Nachweis, dass 2 Kor. 12, 12 und Röm. 15, 19 als Interpolationen angesehen werden müssen[1]). Eins und das Andere fand keinen Beifall bei einem ungenannten Beurtheiler G. B. 1870: 328—32 und, was die Unechtheit von 2 Kor. 12, 12 betrifft, grundsätzliche Bestreitung bei J. M. Assink Calkoen, ib. 337—51, dahingegen Zustimmung bei Loman, Th. Z. 1870: 332—35, während Rovers seine Auffassung vertheidigte gegen Calkoen ib. 406–20.

Eine Dissertation von E. C. Gravemeier: Die paulinische Lehre von der Versöhnung 1874, nach van Oosterzee von selbständigem Nachdenken und von eifrigem Studium zeugend, aber zugleich in der Exegese gebunden durch das kirchliche System; V. K. &. Th. 1875: 392.

Ein anderer Doctorand, H. Binneweg, hat sich in seinem „Die Tauflehre von Paulus" 1875, freigehalten von diesem Uebel, nach demselben Professor.

Vier „Beiträge zur Geschichte der paulinischen Theologie", worin P. D. Chantepie de la Saussaye handelt 1. über den Begriff *νοῦς* und seine Stellung in der paulinischen Anthropologie, Studien 1875: 39—67; 2. über „Paulus und sein Evangelium", namentlich über des Apostels Bekehrung

---

1) Es verdient erwähnt zu werden, dass schon früher J. C. Matthes beide Stellen als interpolirt bezeichnet hatte: De nieuwe richting. 2. Aufl. 1867. S. 203 f.

und den Ursprung seines Evangeliums, ib. 93—121; 3. über „den Begriff σῶμα bei Paulus“, ib. 322—47; und 4. über „Die Rechtfertigungslehre“, ib. 1876: 113—41. Nächstdem ein Aufsatz von Martens: „Israëlitische Lehrweise bei Paulus“, veranlasst von Wendt: die Begriffe Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch; ib. 1878: 361—419.

„Paulinische Studien“ von A. H. Blom, 1. zur Beantwortung der Frage: „Wo Paulus die Christen verfolgt hat?“ Die Antwort lautet: nicht zu Jerusalem, sondern zu Damaskus; Th. Z. 1879: 337—43; 2. zum Nachweis des Verhältnisses zwischen „Paulus und der evangelischen Tradition“. Der Apostel hat eine solche gekannt, macht jedoch einen freien Gebrauch davon, ib. 343—57; 3. zur Erklärung von 1 Kor. 11, 25; Gal. 2, 11. 13, 16 und 3, 20; ib. 357—64. 4. zur Klarstellung von „des Paulus Lehre von der Glaubensgerechtigkeit Abraham's“, wie sie vorkommt Gal. 3 und Röm. 4. Diese Lehre stützt sich theilweise auf eine verkehrte Exegese der Genesis, indem Paulus von den Erzählungen einige Theile unangeführt lässt. In Wahrheit hat seine religiöse Ueberzeugung einen ganz anderen Grund, als seine gebrechliche Beweisführung; ib. 1880: 48—74; 5. zum Nachweis, dass Paulus Röm. 6, besonders V. 1—12, des Christen Verhältniss zur Sünde aus einem juridischen und nicht aus einem ethischen Gesichtspunkt betrachtet, und dasselbe so darstellt, wie es in der Idee und nicht wie es in Wirklichkeit ist; ib. 373—88 (vgl. Bijbl. 1880, Nr. 4); 6. zur Untersuchung der „Bedeutung von Jesu Auferstehung für die Kenntniss von ihm als Gottes Sohn, nach Röm. 1, 4“; ib. 388—94 (vgl. ib.); 7. zur Erklärung vom „Entstehen des Evangeliums des Paulus“. Dieses soll im Augenblick der Bekehrung des Paulus bereits fast ganz fertig und eine Frucht von lang genährter und stets stärker gewordener Abneigung gegen das Gesetz gewesen sein; eine Auffassung, die mit viel Talent und Scharfsinn entwickelt und vertheidigt wird; ib. 1881: 53—95, mir jedoch nicht über alle Bedenken erhaben schien, Bijbl. 1881, Nr. 1. Einige andere Gedanken Blom's über Paulus werden zur Sprache gebracht bei einer Beurtheilung von Menegoz' Le péché et la rédemption d'après St. Paul. Das Buch ent-

lockte u. A. dem gelehrten Verfasser den Wunsch nach einem Paulus, der in der That vor unsern Augen lebt, Th. Z. 1883: 81—89.

In diesem Zusammenhang müsste auch die Aufmerksamkeit gerichtet werden auf Loman's „Quaestiones Paulinae" und den Widerspruch, welchen sie fanden, wenn dieselben nicht bereits unlängst für unsere Leser geschildert worden wären.[1]) Wir können darum übergehen zu demjenigen, was mehr im Besonderen Bezug hat auf den

Brief an die Römer.

Bekannt in der ganzen gelehrten Welt, in soweit sie sich beschäftigt mit der Exegese des N. T., und bereits seit Jahren gerühmt als ein Muster von sorgfältiger, vielleicht allzulange bei Kleinigkeiten sich aufhaltender Schriftauslegung, ist der von weitgehendem Sprachstudium zeugende, besonders umfangreiche Commentar von W. A. van Hengel: Interpretatio epistolae Pauli ad Romanos, wovon der zweite Theil, mit den Registern 865 S., 1859 herauskam. Der erste war erschienen 1855. Man sehe die Ankündigung G. B. 1860: 758—69 und was W. H. van de Sande Bakhuijzen aus Anlass dieses Werkes schrieb über „die Auslegung des N. T. in der gegenwärtigen Zeit", Gids. 1861. II, 137 ff.

Mehr Jedermann zugänglich sind die Zeitschriftartikel, worin L. W. E. Rauwenhoff auf poluläre Weise etwas „Aus dem Briefe an die Römer", und namentlich was darin vorkommt über „Die Menschheit ausser Christus", behandelte; N. & O. 1860: 111—25, 135—58.

Ein dritter Professor, J. Tideman, beschäftigte sich mit der Frage: „Was veranlasste Paulus, seinen Brief an die Römer zu schreiben?" Die Antwort war: der Wunsch, sich bei der Gemeinde von Rom, die er in Kurzem besuchen sollte, Eingang, Mitwirkung und Stimme zu versichern; G. B. 1867: 799—809. H. N. van Teutem hatte bereits früher seine Ansichten entwickelt „Ueber die Absicht des Paulus mit

---

1) Jahrg. 1883: 593—618.

seinem Schreiben nach Rom" und, mit Th. Schott: der Römerbrief 1858, dieselbe gefunden in einer Rechtfertigung und Empfehlung seiner Evangelienpredigt unter den Heiden, die er im Begriff stand, von dem Osten nach dem Westen hinüberzutragen; N. J. B. 1862: 261—78. Renan's Auffassung, dass Paulus den sachlichen Inhalt des Briefs, Kap. 1—11, geschrieben haben soll, um „die Gemeinden" zu erleuchten, als er selbst den Höhepunkt seiner Entwickelung erreicht hatte; und dass er Abschriften dieses Entwurfes an verschiedene Gemeinden mit verschiedenen Zusätzen geschickt habe, die wir noch ganz oder zum Theil in Kap. 12—16 besitzen, fand wohl keinen ungetheilten Beifall, wurde aber doch von einem Ungenannten für geeignet gehalten, um zu einer befriedigenden Erklärung vom Ursprunge des Briefes zu leiten; G. B. 1870: 275—86.

Stemler stellte sich noch einmal vor die Frage: „Wie stellte Paulus sich die Gemeinde in Rom vor?" und wies nach: als bestehend aus Heidenchristen, die mit den Juden nichts zu thun haben wollten; G, & V. 1881. 591—607. Volkmar's Römerbrief rief bei Prins einige Bedenken hervor gegen das darin vorgetragene Neue; Th. T. 1875. 297—308.

Ein ganz selbständiges Buch: Der Brief an die Römer in seinem Ideengang. Studien über Paulus gab G. van Gerrevink, 1870. Es will kein Commentar sein, sich auch nicht durchgehend mit allen abweichenden Ansichten auseinandersetzen. Es ist ein ernst gemeinter Versuch, um den Darlegungen des Paulus in diesem Brief, seinem „Prachtstück", Schritt für Schritt zu folgen und seinen „Gedankengang auseinanderzusetzen, mit Rücksicht auf viele Stellen und Kapitel, über welche meistentheils neue Anschauungen mitgetheilt werden". Der Verfasser wünscht vor allen Dingen sich zu hüten vor dem Laufen am Gängelbande überlieferter, doch darum noch nicht stichhaltiger Schrifterklärungen. Um sein Buch gut zu verstehen, scheint es nöthig zu sein, sich zunächst bekannt zu machen mit einem etwas älteren Werk: Die Stufen des christlichen Lebens, 1869, worin die Macht der Ueberlieferungen, die auch noch in

unserer Zeit allgemeine Herrschaft haben, besprochen, die Ueberlieferung selbst bestritten und ein Christenthum dargestellt wird, welches wirklich im ersten Jahrhundert gelebt haben soll.

Den Versuch, klein aber fein, um einiges Licht zu verbreiten über den Brief an die Römer, unternahm W. Th. van Griethuysen in einem Aufsatz „Die Katakomben zu Rom, betrachtet in Verbindung mit Paulus' Brief an die Römer". Die eigene Anschauung des merkwürdigen Grabgesteines hat wiederholt des Reisenden Aufmerksamkeit gerichtet auf die bekannte Thatsache, dass unter den zahlreichen Sinnbildern der ersten christlichen Zeit, die im unterirdischen Rom aufbewahrt sind, das Kreuz nicht vorkommt. Piper's Erklärung, dass man aus Ehrerbietung vor dem Geheimniss der Erlösung Jesu Sterben nicht abbildete, muss als unannehmbar abgewiesen und ersetzt werden durch diese, dass die Christen zu Rom das Kreuz nicht abbildeten, weil an das Kreuz kein römischer Bürger, sondern nur Sclaven und Fremdlinge geschlagen wurden, und das Kreuz an etwas tief Verächtliches denken liess, wie denn auch Römer, um Spott mit den Christen und ihrem Gott zu treiben, Abbildungen machten vom Kreuz, woran ein Mensch mit einem Eselskopf befestigt war. Nun wurde dem Verfasser ebenfalls klar, warum Paulus — was ihm früher nie ins Auge gefallen war — in seinem Brief an die Römer nirgends vom Kreuz spricht, noch von Christus dem Gekreuzigten, selbst nicht an Stellen, wo man dies erwarten dürfte, wie 1, 16; 3, 24; 5, 6; 7, 4 etc., wenn man denkt an die vielfache Anwendung dieser Ausdrücke in den Briefen an die Korinther und an die Galater. Diesmal soll Paulus, der „Meister der Form", mit Absicht vom Kreuz geschwiegen haben, weil er, der den Juden ein Jude, den Römern ein Römer zu sein suchte, nicht unnöthigerweise das Ohr der Christen in der Weltstadt verletzen wollte. So sollten wir hier zu gleicher Zeit einen neuen und ungesuchten Beweis empfangen für die Richtigkeit der Ansicht: dieser Brief ist mit Rücksicht auf die römischen Verhältnisse geschrieben; G. & V. 1871: 321—45.

Die Echtheit der letzten zwei Kapitel wurde prinzipiell

untersucht und gegenüber den Einwänden der Tübinger vertheidigt von G. J. van der Flier in seiner Dissertation: „Historisch-kritische Untersuchung der Echtheit von Rom. 15 und 16," 1866. Nach meiner Ansicht war die Vertheidigung nicht befriedigend; G. B. 1867: 141—66.

Etwas später stellte J. W. Straatman eine kritische Untersuchung an über den „Schluss des Briefes an die Römer". Was Baur gegen die Echtheit von Kap. 16 angeführt hat, vernehmen wir, ist nur von Bedeutung, so lange man dieses Kapitel als zu diesem Brief gehörend annimmt. Hingegen können seine Einwände gegen die Echtheit von Kap. 15 durch neue gestüzt werden. Eine sorgfältige Untersuchung muss zu der Erkenntniss führen: Kap. 12—16 ist später an den Brief angehängt. Kap. 12—14, wiewohl von Paulus' Hand, gehört nicht zu Kap. 1—11 und muss verbunden werden mit Kap. 16. Es giebt so ein Stück von einem Briefe von Paulus an die Gemeinde zu Ephesus. In Kap. 15 steckt der echte Schluss des Briefes, Kap. 1—11. Kap. 15, 8 schliesst an bei 11, 36, wiewohl nicht alles, was dort folgt, mit zum ursprünglichen Brief gehört; Th. Z. 1868: 24—57. Rovers schrieb dagegen: „Noch etwas über die letzten Kapitel von Paulus' Brief an die Römer." Er bestritt besonders Straatman's Versuch, Kap. 12—14 von dem Hauptbrief loszumachen; ib. 310—25.

Nachdem Lucht und Volkmar die Frage ihrer Lösung einen merklichen Schritt näher gebracht hatten, fühlte sich Scholten angeregt, die kritische Untersuchung nach dem Ursprung von „Röm. 15 und 16" fortzusetzen. Ein sorgfältiges Verhör der äusseren Zeugen, MSS., Uebersetzungen, Patres, führte zu dem Resultat, dass der älteste Text Kap. 1—14, 23 umfasste, woran im Orient und Occident verschiedene, noch deutlich nachzuweisende Stücke, welche gegenwärtig in Kap. 15 und 16 stecken, angefügt wurden. Im Orient Kap. 16, 25—27, wodurch der wahre Schluss, Kap. 16, 21—24, vielleicht auch Kap. 16, 1. 2 hinter Kap. 14, 23 verloren ging. Im Occident wurden hinter Kap. 14, 23 angefügt: Kap. 15 und 16, 1—24, jedoch so, dass der wahre Schluss Kap. 16, 1. 2. 21—24 unter dem angefügten bewahrt blieb; ebenso auch später die erste

in dem Orient aufgenommene Doxologie, Kap. 16, 25—27, die nun, bei dem gemeinschaftlichen Gebrauch von orientalischen und occidentalischen MSS., auch wohl zweimal gelesen wurde: hinter Kap. 14, 23 und hinter Kap. 16, 24. Weiter suchte Scholten nachzuweisen, wie dies Resultat der diplomatischen Kritik seine Stütze finde in „inneren Gründen“ und welches die historische Bedeutung der eingefügten Stücke Kap. 15, 1—33 und Kap. 16, 3—20, 25—27 sei; Th. Z. 1876: 1—33.

Einzelne Verse zogen von Zeit zu Zeit besonders die Aufmerksamkeit auf sich. Prins schrieb einige exegetische Bemerkungen bei seiner sachkundigen Beurtheilung von „Röm. 1—6 nach Tischendorf's Ed. VIII“; Th. Z. 1874: 510—20.

W. H. van de Sande Bakhuyzen wies nach, dass *πρῶτον* in der Formel *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι*, Röm. 1, 16 und 2, 9. 10 vollständig unerklärbar und ganz sicher unecht ist, wahrscheinlich eingefügt von Jemand, der sich ärgerte an Paulus' Gleichstellung von Juden und Griechen; G. B. 1860: 224—30. H. N. van Teutem gab eine „genauere Betrachtung von Röm. 3, 21—26“; ib. 1862: 97—109.

M. W. Thoden van Velzen schlug vor, in Röm. 5, 7 *ἀγαθοῦ* zu verändern in *ἀγαπητοῦ*, um durch die kleine Aenderung im Text den Sinn befriedigend erklären zu können; G. & V. 1869: 106—13. C. Diehl erklärte sich dagegen; G. B. 1869: 146—53, und A. desgleichen; ib. 430—36. Van Velzen suchte Beide zu widerlegen; ib. 762—71 und 1870: 270—74, und Is. Prins gab einen „Versuch zur Erklärung von Röm. 5, 7 ohne Textveränderung“; ib. 1870: 8—13.

Was Paulus Röm. 5, 12—21 mit seinem Sprechen vom ersten und zweiten Adam bezweckt, wurde populär auseinandergesetzt von R. J. Jungius; N. & O. 1864. V, 67—86.

Hoekstra gab einen „Versuch zur Erklärung der Worte *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* Röm. 5, 12^{b}.“ Er ging ausführlich ein auf ältere, s. E. unrichtige Erklärungen, um endlich nachzuweisen, dass wir lesen müssen: *cui accedit, quod omnes peccaverunt*, d. h. über welches, wo hinzukommt, dass Alle

gesündigt haben; welcher Gebrauch von ἐπὶ grammatikalisch sehr wohl zu rechtfertigen sei; Th. Z. 1868: 63—74. Später widmete A. T. Reitsma denselben Worten „Eine exegetische Studie". Er suchte deutlich zu machen, dass wir hier nicht zu thun haben mit einem blossen *post hoc*, sondern mit einem *propter hoc*, so dass wir nicht übersetzen müssen: worauf, sondern weshalb, *quapropter;* Studien 1878: 255—88. S. A. van den Hoorn konnte sich mit dieser Auffassung nicht vereinigen. Er vertheidigte: *in quo*, in welchem; ib. 426—29. D. C. Thijm brach eine Lanze für das missbilligte weil, dieweil, darum dass. Er wies Reitsma's weshalb als hier nicht haltbar zurück; ib. 1879: 82—95.

H. N. van Teutem gab einen „Versuch zur Erklärung von Röm. 6, 1—13"; G. B. 1862: 734—69, und von 7, 2[b] zum Nachweise, dass das V. 1—4 gebrauchte Bild gut gewählt und angewandt ist; ib. 1868: 606—10. M. A. Jentink besprach die Frage, ob wir Röm. 7, 4[a] „ethisch oder juridisch" auffassen müssen; ib. 1859: 885 ff.

J. H. Holwerda hatte in seinem „Versuch einer Erklärung von Röm. 9, 5"; N. J. B. 1858: 55—100, gegenüber van Hengel behauptet, dass die Worte ὁ ὢν — ἀμήν nicht als eine Doxologie aufgefasst werden müssten, sondern als ein näherer Nachweis der Herrlichkeit Christi; was manchen zu einer genaueren und wiederholten Untersuchung der Paulinischen Theologie führen sollte. Hoekstra, obschon ihn persönlich die Auffassung von Paulus nichts anging und er also frei war in seiner Exegese, meinte doch, dass wir Röm. 9, 5 die Doxologie erkennen müssen, und dass diese Erklärung vor einigen andern den Vorzug verdiene; ib. 1859: 347—403; worauf Holwerda mit einem ebenso gelehrten wie gründlichen Aufsatz antwortete, worin er seine Ansicht behauptete; ib. 557—632. Hofstede de Groot vertiefte sich in eine „psychologische Erklärung" der besprochenen Worte und stellte sich schliesslich auf die Seite von van Hengel-Hoekstra; W. in L. 1860: 335—47.

(Fortsetzung folgt.)

Θιασῶται Ἰησοῦ.

Von

Prof. K. J. Neumann
in Strassburg i. E.

Nachdem Mommsen und Foucart uns das Genossenschaftswesen, wie es sich auf römischem und griechischem Boden ausgebildet, in concreter Gestaltung vor Augen geführt, hat es an historischen Theologen nicht gefehlt, welche die Ergebnisse dieser Forschung für ihre eigene Wissenschaft nutzbar zu machen bestrebt waren. Heinrici's geistvolle Untersuchungen haben die Organisation der ältesten heidenchristlichen Gemeinden mit den religiösen Genossenschaften der Griechen, besonders mit den *θίασοι* in Beziehung gesetzt; auch Philologen wie von Wilamowitz-Möllendorff haben diesen Combinationen zugestimmt und durch Erörterungen über die rechtliche Stellung der Philosophenschulen, die sich ebenfalls als *θίασοι* erweisen, zur Vertiefung und Klärung beigetragen. Zuletzt haben die Arbeiten von Hatch und Harnack über die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum auf die Parallelen zwischen den christlichen Gemeinden und den heidnischen Genossenschaften nachdrücklich hingewiesen.

Diese Untersuchungen sind im Wesentlichen auf eine Vergleichung der Einrichtungen und den Nachweis der Uebereinstimmungen angewiesen; direkt überliefert ist über solche Zusammenhänge äusserst wenig. Hatch und Harnack haben S. 23 Anm. 16 aufmerksam darauf gemacht, dass nach Lukianos *περὶ τῆς Περεγρίνου τελευτῆς* cap. 11, p. 333 Peregrinos Proteus als christlicher *θιασάρχης* auftritt. Hieraus folge, dass die christlichen Gemeinden gleich den jüdischen

zu Rom (Jos. arch. 14, 10, 8) und den essenischen (Philon, *πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον* Mangey II, 458, 43) für *θίασοι* gehalten wurden.

Die Wichtigkeit der Frage wird es rechtfertigen, wenn ich darauf hinweise, dass dieses einzige bisher verwerthete Zeugniss für die heidnische Ansicht von dem Charakter der christlichen Gemeinschaften doch nicht völlig isolirt ist. Es findet sich eine interessante Notiz an ziemlich bekannter Stelle, in dem wahren Wort des Kelsos; allerdings geben Keim und Aubé hier eine völlig farblose Uebersetzung.

Es sind die Jünger Jesu selbst, die sich nach Kelsos als *θιασῶται* um ihren Meister schaaren; den Kreis, der sich um Jesus gebildet hatte, sieht das Auge des hellenistischen Römers in demselbem Lichte, in dem uns Wilamowitz die platonische Akademie gezeigt hat. *Origenes contra Celsum* III, 22 berichtet folgendermassen über einen Vorwurf seines Gegners: *Διοσκούρους καὶ Ἡρακλέα καὶ Ἀσκληπιὸν καὶ Διόνυσον ὀνομάζει τοὺς ἐξ ἀνθρώπων πεπιστευμένους παρ' Ἕλλησιν γεγονέναι θεούς, καί φησιν, οὐκ ἀνέχεσθαι μὲν ἡμᾶς τούτους νομίζειν θεούς, ὅτι ἄνθρωποι ἦσαν καὶ πρῶτοι*[1]*, καίτοι πολλὰ ἐπιδειξαμένους καὶ*[2] *γενναῖα ὑπὲρ ἀνθρώπων·*[3] *τὸν δὲ*[4] *Ἰησοῦν ἀποθανόντα ὑπὸ τῶν ἰδίων θιασωτῶν ὦφθαί φαμεν· προσκατηγορεῖ δ' ἡμῶν καὶ ὡς λεγόντων αὐτὸν ὦφθαι καὶ ταῦτα σκιάν.*[5] Kelsos hatte es also getadelt, dass die Christen die Dioskuren, den Herakles, den Asklepios und den Dionysos nicht als Gottheiten anerkennen wollten, weil dieselben Menschen und sterblich gewesen seien; es sei dies eine Inconsequenz, denn den Menschen Jesus erklärten sie doch für einen Gott, ja behaupteten sogar, seine eigenen Thiasoten hätten ihn nach seinem Tode noch gesehen und zwar als Schatten. Die *ἴδιοι θιασῶται* sind natürlich die Jünger Jesu. Keim und Aubé haben das

---

1) So schreiben nach der Mittheilung meines Freundes Dr. Paul Koetschau in Jena auch der cod. Regius und der Basileensis. Boherellus schlug *καὶ πρῶτον* oder *τὸ πρῶτον* vor; es dürfte meines Erachtens aber *καὶ βροτοί* zu schreiben sein.

2) *καὶ* om. R. B. 3) *ὑπὲρ ἀνθρώπων γενναῖα* R. B.

4) *δ'* R. B. 5) *ὦφθαί φαμὲν αὐτὸν καὶ ταῦτα σκίαν* R. B.

Bezeichnende verwischt, wenn sie *θιασῶται* mit „Genossen“ bez. „compagnons“ wiedergaben.

So stark also war die Neigung der griechisch-römischen Welt, in den christlichen Gemeinschaften *θίασοι* zu sehen, dass Kelsos sogar den Kreis der mit Jesus vereinten Jünger für einen *θίασος* ausgab. Es bedarf keines Wortes zum Belage, dass er sich hierin geirrt hat. Aber wie fest muss die Ueberzeugung von dem thiasischen Charakter der christlichen Gemeinden seiner Zeit gewesen sein, wenn er denselben unbedenklich schon der ursprünglichen Gemeinschaft zuschrieb! Mag nun diese Ueberzeugung richtig oder falsch gewesen sein, auf jeden Fall lehrt sie bestimmt, unter welche Kategorie die christlichen Gemeinschaften für das römische Urtheil fielen.

Origenes ist gewöhnt, seinem Gegner Schritt für Schritt zu folgen, ihm nicht das Geringste durchzulassen und ihm keine Nachsicht zu gewähren. Auch hier bekämpft er den Kelsos ausführlich und sucht vor Allem die von ihm gezogene Parallele abzuwehren. Wir dürfen erwarten, dass er auch den Ausdruck *θιασῶται* energisch zurückweisen wird, wenn er ihn für irreführend oder unzutreffend hält. Aber das Einzige, was er (III 23) bemerkt, ist Folgendes: *Ὁ δὲ ἡμέτερος Ἰησοῦς ὀφθεὶς τοῖς ἰδίοις θιασώταις — χρήσομαι γὰρ τῷ παρὰ τῷ Κέλσῳ ὀνόματι — ὤφθη μὲν κατ' ἀλήθειαν.* Offenbar hat Origenes den Ausdruck *θιασῶται* bei seinen christlichen Zeitgenossen nicht im Gebrauch gefunden, aber sachlich hatte er an demselben nichts auszusetzen.

Die philippistischen Kenotiker.

Von

Willibald Grimm.

Am Schlusse ihres achten, von der Person Christi handelnden Artikels enthält die Epitome der Concordienformel folgendes Anathem:

Rejicimus etiam damnamusque, quod dictum Christi: „Mihi data est omnis potestas in coelo et in terra", horribili et blasphema interpretatione a quibusdam depravatur in hanc sententiam, quod Christo secundum divinam suam naturam in resurrectione et adscensione ad coelos iterum restituta fuerit omnis potestas in coelo et in terra, perinde quasi, dum in statu humiliationis erat, eam potestatem etiam secundum divinitatem deposuisset et exuisset. Hac enim doctrina non modo verba testamenti Christi falsa interpretatione pervertuntur, verum etiam dudum damnatae arianae haeresi via de novo sternitur, ut tandem aeterna Christi divinitas negetur et Christus totus, quantus quantus est (im deutschen Text: Christus ganz und gar) *una cum salute nostra amittatur, nisi huic impiae doctrinae ex solidis verbi dei et fidei nostrae catholicae* (im Deutschen: unsers einfältigen christlichen Glaubens) *fundamentis contradicatur.*

Mit Recht hat man dieses Anathema gegen die in sehr verschiedenen Fassungen vorgetragene neueste Theorie von der Selbstdepotenzirung des göttlichen Logos oder ewigen Gottessohnes, der er sich behufs der Menschwerdung unterzogen habe, geltend gemacht, zumal da unter den Vertretern dieser Theorie auch confessionell sein wollende Lutheraner sich

befinden[1]), die als solche ihr Gewissen in die Bestimmungen der Concordienformel, als der nach ihrer Meinung allein richtigen Auffassung des göttlichen Wortes, für gebunden achten sollten. Es verlohnt sich daher der Mühe, die historische Veranlassung zu jenem Anathem nachzuweisen und Näheres über die in ihm incriminirten Theologen und ihre von den Concordisten gemissdeutete Lehre zu erfahren.

Es kommt bei dieser Frage zuerst eine Schrift in Betracht, welche die theologische Facultät zu Wittenberg im August des Jahres 1571 unter dem Titel: „Christliche Fragstück von dem vnterschied der zweyen Artickel des Apostolischen Glaubens-Bekenntniss, das Christus gen Himel aufgefaren sey, und nuhn sitze zur Rechten Gottes, des Allmechtigen Vaters, Darinnen Warhafftig, gründlich und richtig erkläret wird, was der heiligen Schrift und der gantzen Rechtgläubigen Kirchen Lehre sey, von der Himelfahrt Christi vnd von seiner Majestet vnd Herrlichkeit, In die er nach seiner Erniedrigung ist eingesetzt. Gestellet durch die Theologen in der Universität Wittenberg", in fünf unpaginirten Bogen in Kleinquart ausgehen liess. Hauptzweck dieser Schrift ist zu zeigen, dass die Sätze des apostolischen Symbols „Aufgefahren gen Himmel, Sitzend zur Rechten Gottes" zwei unterschiedene Artikel des Glaubens seien, folglich die Auffahrt „nicht ein blosser schein und nur ein sichtbar spectakel gewesen sei, dadurch, wie etliche tichten, der Herr Christus vnsichtbar, vnbegreifflich, vnendlich vnd mit dem Leib allenthalben gegenwärtig worden sey, Sondern das Christus wahrhafftig sein Leib vnd Seel, habe von der Erden hinauff gefüret in den Himel, das ist, in das Liecht der herrlichen Offenbarung Gottes," dass er von da an in dem Himmel bleibe und nicht mehr auf Erden gegenwärtig sein könne.[2]) — „Das sitzen zur Rechten

1) Auch der Erlanger Frank (Theologie der Concordienformel, 3. Bd, S. 270 ff.) ist der Ansicht, dass die Concordienformel trotz ihres stark betonten Satzes, „dass der göttlichen Natur durch die Incarnation nichts zugegangen und nichts abgegangen sei", p. 773, noch Raum lasse für eine neue Lehrbildung von der Selbstbeschränkung Gottes.

2) Begreiflicher Weise erregte diese Schrift den höchsten Zorn der lutherisch gesinnten Theologen. Selnecker setzte ihr seine „Fragstücke" entgegen, in welchen er die Behauptung zu vertheidigen suchte,

Gottes sol von der gantzen Person Christi, nach seinen beiden Naturen verstanden werden, Gleich wie auch die erniedrigung der gantzen Person Christi mus zugeschrieben werden." Die menschliche Natur ward schon in der Empfängniss dadurch erhöhet, dass sie „Gottes Sons eigener Leib und Seel ist". — Und „wiewol auch in der erniedrigung, der Son Gottes, seine wahre Gottheit nie von sich gelegt, noch verloren hat", hat er „sich doch derselben, wie Paulus Phil. 2 schreibt, geeussert und sich erniedriget, also dass er — — seiner göttlichen Natur Allmacht vnd Krafft nicht gebrauchen, noch allzeit erweisen wölln, Sondern dieselbe seiner göttlichen Natur Allmechtigkeit vnd ewige Maiestet vnd Herrlichkeit, gleichsam in vnsern armen Fleisch und Blut verborgen". — Die Erhöhung der Person Christi bestehe darin, „dass seine Menschliche Natur, nunmehr unsterblich, verkleret, vnd herrlich gemacht, Die Gottheit aber, so in Christo von ewigkeit war, vnd doch ihrer Göttliche Allmacht und Herrlichkeit im Leiden nicht gebrauchet, nunmehr auch in der Menschheit, von aller Welt erkand, vnd diese ganze Person, Gott vnd Mensch, als der ewige König und Hohepriester, offenbaret, vnd von Engeln vnd Menschen angerufen vnd angebetet wird". — Es versteht sich von selbst, dass in solcher Christologie die Communicatio idiomatum im Erdenleben Jesu keine Stelle haben konnte.

Zweitens kömmt in Betracht das Wittenberger Weihnachtsprogramm vom Jahre 1575. — Nachdem im Jahre 1574 die bis dahin eine Zeit lang gefangen gehaltenen vier Wittenberger Professoren der Theologie, Widebram, Petzel, Moller und der jüngere Cruciger, ihrer Aemter entsetzt und des Landes verwiesen waren, wurde in die neugebildete Facultät auch der als unverdächtig geltende Paul Crell (geb. 1531, gest. 1579) aufgenommen.[1]) War er doch, nach-

dass genannte zwei Sätze des Apostolicum ein einziger Artikel seien, dass die zweierlei Redensarten einander erklärten und Christus seiner Menschheit nach gegenwärtig sei, wo er es sein wolle. Vgl. Löscher, Historia motuum. 3. Theil, S. 150 f.

1) Er war bis dahin fünf Jahre lang Consistorialpräsident in Meissen und vor dieser Zeit schon Professor in Wittenberg gewesen. Nach Hutter, Concordia concors (Viteb. 1614) Cap. II, Fol. 35ᵇ war er zwar ein begeisterter Schüler Melanchthon's gewesen in der irrigen Meinung,

dem die Ansichten und Absichten der Kryptocalvinisten durch theils aufgefangene, theils mit Beschlag belegte Briefe klar zu Tage getreten waren, vom Kurfürsten August dazu ausersehen gewesen, mit den Superintendenten zu Dresden, Meissen und Torgau, sowie dem Hofprediger Mirus in eine Conferenz zu Torgau zusammenzutreten, um zur Bezeugung der reinen Lehre eine Reihe affirmativer und negativer in Zukunft von allen Theologen zu unterzeichnender Sätze aufzustellen, welchem Auftrage die Conferenz in den „Torgauer Artikeln" nachkam, an deren Redaction Crell den Hauptantheil gehabt haben soll.[1]) Mit Recht wurden sie von Heppe[2]) als ein Wirrsal einander widersprechender und die frappanteste Unkunde und Gedankenlosigkeit verrathender Behauptungen bezeichnet. — Die neuen Professoren wurden von der öffentlichen Meinung in Wittenberg mit Geringschätzung und Misstrauen aufgenommen, genügten aber ebenso wenig den strengen Lutheranern. Einer derselben, Wigand, urtheilte, dieselben seien nicht besser, als die verjagten.[3]) Sein Urtheil schien sich bald zu bestätigen. Das von Paul Crell verfasste Weihnachtsprogramm von 1575 enthielt den Satz: „*Dominus Christus exaltatus supra omnes creaturas secundum utramque*

---

zwischen Luther und Melanchthon bestehe kein Unterschied; aber eines Besseren belehrt, habe er der reinen Lehre sich zugewandt. Ferner bemerkt Hutter Fol. 63[a b], Crell's Collegen hätten dessen Versetzung nach Meissen betrieben, weil sie *astuto plane consilio remoto Crellio tutius ac liberius cum Calvinianis colludere eorumdemque dogmata disseminare arbitrati sunt.* Nach Heppe (Allgemeine deutsche Biographie IV. Bd., S. 558 f.) wollte Crell zwischen den Philippisten und den strengen Lutheranern eine mittlere Stellung einnehmen und wurde daher auf Betrieb der Facultät nach Meissen versetzt. Kurfürst August, in die Versetzung einwilligend, soll die bemerkenswerthe Aeusserung gethan haben: „Wohlan, er soll mir noch nütze werden und zur Hand stehen wie ein Spiess an der Thür." Im J. 1577 wurde Crell, weil von den Eiferern als nicht orthodox genug befunden, nach Meissen zurückversetzt, wo er 1579 starb.

1) Vgl. Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus II. Bd, S. 430—434.

2) a. a. O. S. 431.

3) Vgl. Anton, Geschichte der Concordienformel (Leipz. 1779), I. Th., S. 141 f. Heppe a. a. O. S. 441.

naturam tenet omnipotentem gubernationem una cum patre et spiritu sancto." Zur Förderung des Concordienwerkes hatte Kurfürst August im Februar 1576 zwölf, mit Ausnahme von Mörlin (aus Coburg) und Selnecker (damals in Wolfenbüttel) kursächsische Theologen zu einem Convent nach dem kurfürstlichen Schloss Lichtenburg bei Prettin an der Elbe berufen. Die Meisten waren lutherisch gesinnt, nur drei, Salmuth aus Leipzig, Harder aus Dresden, und Paul Crell gemässigt. Letzterer gab das freisinnige Urtheil ab, der Friede könnte auf Grund der Augsburgischen Confession, deren Apologie und Repetition hergestellt werden. Man könne auch die Schmalkalder Artikel beifügen. Die Confessio variata sei keine Verfälschung der ersten. Doch sollten diese Schriften nicht als Glaubensnorm gelten, sondern nur als *testimonium contra pontificios et concordiae nostrae.* Desto strenger äusserte sich Selnecker, der unter Anderem auch darüber sich beschwerte, dass jetzt auf den Schulen in Wittenberg und Leipzig gelehrt werde, Christus sei nach beiden Naturen erhöht worden.[1]) Man mag daher auf dem Convente Crelln hart zugesetzt haben, indem man in dessen Programm die Worte *secundum utramque naturam* mit dem vorhergehenden *exaltatus supra omnes creaturas* verband und ihn daher beim Kurfürsten verklagte. Der höchst wahrscheinliche Denunciant war Selnecker.[2]) Vom 16. bis 18. Februar hatte der Convent gedauert und schon am 21. Februar Abends empfing Crell den kurfürstlichen Befehl, sich zu verantworten. Er kam dem Befehle in einem de- und wehmüthigen Schreiben, d. d. Wittenberg, 22. Febr., nach, in welchem er die Schuld des Irrthums auf den Schriftsetzer schob, welcher das nach *creaturas* zu setzende Komma ausgelassen habe, indem die Worte *secundum utramque naturam* mit dem Folgenden zu verbinden seien. Dabei versprach er, bei der in Kurzem vorzunehmenden Promotion von Magistranden „diese fürge-

1) Vgl. Heppe, Geschichte der lutherischen Concordienformel, I. Bd., S. 85 ff., welcher die Abstimmungen der einzelnen Conventualen aus den Protokollen mittheilt, die sich in den auf der Göttingen'schen Universitätsbibliothek aufbewahrten Manuscripten Selnecker's befinden.

2) Vgl. Planck, Geschichte des protest. Lehrbegriffs, VI. Bd., S. 424.

fallene Irrung vnd Missverstand, in eine gebreuchliche Quästion und aussführliche Resolution derselben zu verfassen, vnnd selbs öffentlich abzulesen, damit aller verdacht einiger Newerung von mir vnd dieser Schulen abgewendet werden möchte."[1]) Ob Crell in dieser seiner Vertheidigung den Thatbestand richtig angegeben, oder aber, ob er selber das fragliche Komma absichtlich ausgelassen, um die Construction und mit ihr die Erklärung des incriminirten Satzes frei zu lassen, und für jede der beiden möglichen Erklärungen die nöthige Antwort in Bereitschaft gehalten habe, wer möchte dies entscheiden! Denn da Crell wissen musste, wie stark seit den berufenen „Fragstücken" von 1571 die Lehre von der Erhöhung der beiden Naturen als calvinistisch von den lutherischen Eiferern verketzert wurde, so wäre es eine unbegreifliche Unachtsamkeit gewesen, wenn er die Auslassung des fraglichen Komma übersehen hätte. Es ist ja bekannt, zu welchen listigen Künsten und Ausflüchten die von ihren Gegnern gehetzten und bedrängten Philippisten nicht selten ihre Zuflucht nahmen.

Drittens. — Wenige Monate darauf, im Mai, hatte der Leipziger Professor der Theologie Freyhub, vor einer vom Kurfürsten eingesetzten Commission von fünf Theologen (unter ihnen Paul Crell und Nikol. Selnecker) in Torgau zwei Tage lang eine Inquisition zu bestehen wegen einiger anstössiger Lehren, unter ihnen auch der von der Erhöhung Christi nach beiden Naturen. Es wurde ihm so arg zugesetzt, dass er widerrief. Aber kaum nach Leipzig zurückgekehrt, ermannte er sich und nahm den von ihm als *theologorum suffragiis obruto* gegebenen Widerruf zurück, daher er seines Amtes entsetzt und des Landes verwiesen wurde, worauf er sich nach Zerbst begab und sich zeitlebens zu den Reformirten hielt.[2])

Durch Vorstehendes ist nicht nur die historische Veranlassung zu dem im Eingang dieses Aufsatzes mitgetheilten Anathem der Concordienformel, sondern auch der gewaltige

---

1) Vgl. Hutter l. c. Fol. 80 sq. Anton a. a. O. S. 142 f.
2) Vgl. Hutter l. c. Fol. 82 sq. Anton a. a. O. S. 143 f.

Unterschied zwischen den damaligen und den heutigen Kenotikern klar gestellt. Denn während nach Jenen der Logos in Verbindung mit der menschlichen Natur Jesu während dieses Erdenlebens nichts von seinem göttlichen Wesen aufgab, sondern selbiges nur im Fleisch verhüllte und sich des Gebrauchs der göttlichen Eigenschaften enthielt[1]), sind die Kenotiker der Gegenwart vor der ungeheuerlichen Annahme nicht zurückgeschreckt, dass der göttliche Logos, um mit dem Menschen Jesus die Verbindung zur Einheit der Person eingehen zu können, sein Wesen und Selbstbewusstsein mehr oder weniger aufgegeben oder wohl gar in eine menschliche Seele sich verwandelt habe, so dass von der kirchlich orthodoxen Christologie zuletzt nichts übrig bleibt als der schleiermacher'sche gottbegnadete religiös-sittliche Idealmensch. Mit Recht ist diesen Theologen die bekannte Wahrheit entgegengehalten worden, dass nur im Polytheismus und Pantheismus, nun und nimmer aber im Theismus von Veränderlichkeit und Umwandlung des Göttlichen die Rede sein könne, daher Ritschl die moderne Kenosenlehre mit Recht als Mythologie bezeichnet hat. Ist doch im ganzen Verlauf der Dogmengeschichte eine so abenteuerliche Behauptung niemals zu Tage getreten. Denn der Arianismus kann nicht angeführt werden, da sein *τρεπτὸς υἱὸς τοῦ θεοῦ* ein Geschöpf ist, wenn auch das erste und vornehmste der von Gott geschaffenen Wesen. Wie möchte wohl die Fluchformel lauten, welche die Concordisten den heutigen Kenotikern entgegenschleudern würden! Auch nach Philo *de somniis* I. §. 40 ist der göttliche Logos unveränderlich, *ἄτρεπτος*.

Die auf Beza zurückgehende Ansicht, dass Christus nach beiden Naturen erniedrigt und erhöht worden sei, ist zwar nicht in die reformirten Bekenntnissschriften,

1) Selbstverständlich können die Giessener Kenotiker im ersten Viertel des 17. Jahrhunderts nicht in Betracht kommen, welche in wesentlicher Uebereinstimmung mit der Concordienformel lehrten, dass der Gottmensch im Stande der Erniedrigung nur nach seiner menschlichen Natur des Gebrauchs der ihr durch die Communicatio idiomatum verliehenen göttlichen Eigenschaften sich enthalten habe.

wohl aber als Lehrsatz in die reformirte Theologie übergegangen.[1] Derselbe wird in Bezug auf die göttliche Natur ganz in Uebereinstimmung mit dem oben aus den Wittenberger „Fragstücken" Mitgetheilten von Polanus[2]) kurz und klar also formulirt: „*Ut Christus exinanivit se quoad deitatem non exuendo se ea, sed occultando eam in assumta servi forma: ita rursus quoad eandem exaltatus est potenter et plene ipsam patefaciendo in carne glorificata.*"

---

1) Vgl. Gerhard *Loci theol.* Tom. I, p. 600, ed. Preuss. Schweizer, Glaubenslehre der reformirten Kirche, Bd. 2, S. 339. Schneckenburger, Zur kirchlichen Christologie (Pforzheim, 1848) S. 9. ff. Ebrard, Christliche Dogmatik 2. Bd, S. 211 ff. 2. Aufl. Hase, *Hutterus rediv.* S. 219. 12 Aufl.

2) Im Syntagma theologiae christianae lib. 6, cap. 22 bei Gerhard a. a. O.

Die Ausmessung des Altars im Tempel Gottes.

(Apok. XI, 1.)

Von

Prof. **Wabnitz**

in Montauban.

Durch einige kurze Bemerkungen über den Tempel, um den es sich in der bezeichneten Stelle der johanneischen Apokalypse handelt, habe ich im vorletzten Hefte der Jahrbücher (Nr. 3 — 1884) den Beweis zu liefern gesucht, dass der genannte Tempel nicht derjenige des Herodes, und noch viel weniger eine bildliche Bezeichnung der christlichen Kirche oder der gläubigen Judengemeinde sein kann. Meines Erachtens spricht der Seher hier vielmehr von einem zukünftigen jüdischen Tempel, dessen Wiederbau die Juden im Zeitalter Trajan's und Hadrian's hofften und der auch, nach beachtenswerthen Stellen des Barnabas-Briefes und des Midrasch Bereschit rabba, erbaut worden zu sein scheint.

Diese meine Erklärung der apokalyptischen Vision möchte ich durch einige neue Bemerkungen bekräftigen, welche ich der Ausmessung des Altars entnehme, von der Apok. XI, 1 spricht. — In meinem vorigen kurzen Aufsatz betonte ich die Seltsamkeit des dem Seher gegebenen Befehls, einen Räucheraltar auszumessen. Auch scheint mir diese Ausmessung durch den Vorgang der Vision Ezechiel's ausgeschlossen, in welcher von keiner solchen Ausmessung die Rede ist, aber wohl von den genauen Massangaben des grossen Brandopferaltars (Ezech. XLIII, 13—17). Und es besteht doch gewiss eine unverkennbare Analogie zwischen dieser Vision und unserer apokalyptischen Stelle.

Nun möchte ich aber das Seltsame der Ausmessung eines Räucheraltars, sei es eines materiellen oder in bild-

lichem Sinne gemeinten, durch einen besonderen, nicht beachteten, Umstand, als kaum denkbar, und, von dem Verfasser der Apokalypse unmöglich bezeichnet, recht deutlich ins Licht stellen und so, für meine Erklärung einen festeren Boden gewinnen.

Der Umstand nämlich, der schon längst meine Aufmerksamkeit auf sich gezogen, ist die anbefohlene Ausmessung des Altars mit einem Messstabe, der, deutlich genug, als das Messrohr oder die Messruthe beschrieben ist, mit der in der Ezechielischen Vision das Tempelhaus ausgemessen wird (Ezech. XLI, 8). So bezeichnet gewiss der *κάλαμος ὅμοιος ῥάβδῳ* die 6 Ellen lange קָנֶה, von der Ezechiel in Kap. XLI V. 3 und 8 spricht. Es handelt sich also um einen Stab, dessen Länge 3 Meter 15 Centim. zählte, wenn wir die jüdische Elle als diejenige ansehen, welche zur Zeit der Verfassung unserer Apokalypse in Palästina im Gebrauch war.

Wie wäre nun anzunehmen, der Apokalyptiker habe in seiner Vision den Befehl erhalten, mit einem solchen Messstabe einen Räucheraltar abzumessen, der nur 2 Ellen hoch und 1 Elle lang und breit (2. Mos. XXX, 2) (also 1 Meter 50 Millim. hoch und 50 Decim. 25 Millim. lang und breit) war? Wäre das nicht ein seltsamer Befehl und ein noch seltsamerer Messstab, umso seltsamer, da die bezeichnete Messruthe nur zur Abmessung oder Ausmessung grosser Dimensionen bei Gebäuden angewendet wurde (vergl. Ezech. XI, 8)!

Ueberlege man im Ernst diesen Umstand und man wird wohl bald zur Ueberzeugung gelangen, dass der Altar, den der apokalyptische Seher abmessen sollte, nur ein Brandopferaltar sein kann, dessen Höhe 10 Ellen (5 Meter 25 Centim.) und dessen Breite und Länge 20 Ellen (10 Meter 50 Centim.) einbegriff (2. Chron. IV, 1). Nur zu einem solchen Altar passte das dem Seher in die Hand gegebene Messrohr. So aber ist auch unfehlbar gewiss, dass der in unserer Stelle bezeichnete Tempel Gottes ein jüdischer Tempel, das heisst ein jüdischer materieller Zukunftstempel für den Apokalyptiker gewesen ist.

Die Religionsverfolgung unter Kaiser Tiberius und die Chronologie des Fl. Josephus in der Pilatus-Periode.

Von

Gustav Volkmar.

Die in der Schrift über „Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit nach den Schriftzeugen des ersten Jahrhunderts“ (Zürich, 1882, S. 335 f.) veröffentlichte neue Untersuchung des Berichtes über Jesu Wirken und Kreuz, der in Flavius Josephus Archäologie (18, 3, § 3) vorliegt, aber nach dem herkömmlich gewordenen griechischen Text (des Eusebius) jedenfalls ein Falsum ist oder enthält, hat den erfreulichen Erfolg gehabt, in verschiedensten Kreisen den Eindruck zu machen, welchen das „Literarische Centralblatt“ (Leipzig, 1883, S. 146) also ausspricht: „Dass die Stelle bei Josephus überhaupt interpolirt ist, also ursprünglich Etwas über Jesus dastand, sollte hiernach Niemand mehr bestreiten; ebenso aber ist auch die hier (aus Origenes und der altlateinischen Textübersetzung) gegebene Verbesserung der früheren Interpolations-Annahmen fast zwingend.“ Um so eher scheint die Zeit gekommen, ein mit dieser früher so zweifelhaft gebliebenen Stelle eng verknüpftes Problem, welches die gesammte unter Tiberius vorgekommene Religions-Verfolgung betrifft, gleichfalls näher an das Licht zu ziehen.

Denn an den Bericht über „Jesus, den weisen Mann“, der durch seine Lehre bei dem für (religiöse) Wahrheiten empfänglichen Theil seines Volkes so grossen Anklang gefunden hat, dass er (sogar) für den Christus angesehen, dann aber „auf Anstiften der ersten Männer bei uns zum Kreuz

(des Empörers) verurtheilt wurde", schliesst Josephus unmittelbar (18, 3, §§ 4. 5.) die Erzählung von einer durch Tiberius verhängten Austreibung der gesammten Judenschaft aus Rom, infolge eines durch vier jüdische Gauner verübten Religions-Betruges, nachdem in derselben Zeit ganz kurz vorher auch der Aegyptische Isis- und Anubis-Kultus dort aufs schärfste verpönt war, infolge eines noch scandalöseren Priester-Betruges. Ueber beide Massregeln berichten auch des Tacitus Annalen (2, 85), wenn auch kürzer, doch in ganz gleichem Zusammenhang: „Ueber die Austreibung des Aegyptischen und des Jüdischen Kultus wurde verhandelt" im Senat; und in letzterer Beziehung wurden nicht blos „4000 libertinischen Standes nach Sardinien gegen die Räuber" commandirt, sondern auch „die Uebrigen, die nicht bis zu einen bestimmten Termin ihre Religion verleugneten, aus Italien verbannt". Derselben Judenausweisung gedenkt auch Sueton (Tib. 36), und Seneca erinnert sich ihrer aus der eigenen Jugend in den Briefen (108, 21). Eine noch ältere Kunde davon giebt Philo, der jüdische Philosoph Alexandriens, in der Vertheidigung seines Volkes gegen den Hass und die Attentate des Kaisers Cajus (De Leg. ad Cajum § 24), die er einst als Gesandter der Synagoge Alexandriens vor diesem selbst geführt hat. Indem er aber dem neuen Kaiser nicht blos den Augustus, sondern auch den Tiberius als Muster conservativer Gesinnung und der Toleranz gegen das Jüdische Volk vorhält, bemüht er sich, die notorische Verbannung der Juden aus Italien unter dem zweiten Kaiser, als nicht aus dessen eigenem Sinn, sondern aus dem heimtückischen, gegen ihn selbst verrätherischen Machiniren des (auch bei Caligula sehr) verrufenen Sejan abzuleiten. Mit Unrecht glaubte Casp. v. Orelli (zu Tacitus ed. II) daraus auf eine andere, spätere Judenverfolgung unter Tiberius schliessen zu sollen. Philo kennt in der That nur „die" eine „Verbannung" „aus Italien", welche „die Schuld von nur Wenigen" (Josephus sagt: von vier Betrügern) gewesen sei. Aber wir ersehen aus ihm, dass die diesmalige Ausweisung, nicht wie die ähnlichen gegen Mathematici von kurzer Dauer, sondern „so lange als Sejan in Macht war",

aufrechterhalten und in den Provinzen mit noch weiterer Bedrängung der Juden verbunden gewesen ist. Das Antisemitische in Sejan (das vielleicht mit seiner Agitation gegen die Kaiserin-Mutter, die der jüdischen Königsfamilie sehr befreundet war, in Verbindung gestanden hat) berichtet Philo auch in der zugehörigen Streitschrift gegen den Flaccus, „der nach Sejan der Haupthasser der Juden“ gewesen sei; aber durch Tiberius seit Sejan's Sturz über Aegypten gesetzt, ist dieser erst unter Cajus so feindlich gegen sie aufgetreten (in Flacc. §§ 1. 2.). Ebenso ersehen wir aus einer dritten jüdischen Quelle, aus dem Memorial, welches König Agrippa I (um 40 u. Z.) an den auf seine „Anbetung“ gerade in Jerusalems Tempel versessenen Caligula gerichtet, Philo (de leg. § 38) wörtlich mit aufgenommen hat, dass Tiberius in der That seit jener Zeit zu der früheren, Augusteischen Toleranz gegen diesen Kult so völlig zurückgekehrt ist, dass er bei einem der boshaften Insulte, mit denen Pilatus in Palästina die Juden speciell auch in ihrer religiösen Seite angegriffen, sie gequält und gereizt hat, aufs schärfste entgegengetreten ist. So schliessen sich sachlich die römischen und jüdischen Quellen zu einem klaren Bild über des Tiberius Religionspolitik zusammen.

Dagegen scheint über die Zeit des kaiserlichen Dekretes, bezw. Senats-Consultes gegen die Aegyptischen und Jüdischen Sacra der grösste Widerspruch zwischen der römischen und der jüdischen Hauptquelle obzuwalten. Denn nach Tacitus fällt (laut Ann. 2, 83) das Consultum ins Consulat M. Silanus: L. Norbanus, also ins 5. Jahr des Tiberius, ins 19. unserer Zeitrechnung. Josephus dagegen erzählt davon in seinem Bericht über das Decennium der Pilatus-Procuratur (von 26 bis 36 u. Z.), unmittelbar nachdem er seinen Bericht über „den weisen Mann“ mit den Worten beschlossen hat: (Trotz seiner Kreuzigung) „haben die, die ihn zuerst geliebt haben, (ihn zu lieben) nicht aufgehört; und bis jetzt noch (bis zu Domitian's Zeiten, worin Josephus sein grosses Werk 94 u. Z. vollendete) besteht das Stammthum (τὸ φῦλον) der Christianer, die von Jenem den Namen haben, fort“. Mit den Worten: „Und im Verlauf derselben Zeiten“ (καὶ ὑπὸ τοὺς αὐτοὺς

χρόνυς) beunruhigte die Juden ein anderes Schreckniss" . . zu Rom, geht Josephus zur Erzählung dieser mit dem Isis-Scandal zeitlich eng verknüpften Juden-Verweisung über.

Wer möchte daraus nicht schliessen, diese falle in die „letzten" Zeiten des Tiberius? Wie es F. Hitzig (in der Geschichte Israëls II, S. 581) ergangen ist, der wohl den (kein Jahr angebenden) Sueton zu Josephus citirt, aber die um ein halbes Menschenalter abliegende Notiz der Annalen gänzlich ausser Sicht gelassen hat. — Wie aber kommt Josephus dazu, ein Ereigniss des Jahres 19 u. Z. bei einem anderen von 33 oder 34 u. Z. zu erzählen? Sollte doch eine andere, spätere Judenverfolgung zu Rom eingetreten sein, mit der er jene frühere vermengt hätte? Im Gegentheil, gerade seit Sejan's Sturz, seit 31 u. Z. hat jede aufgehört, von Seite des Kaisers selbst. — Oder sollte der Ausdruck „unter denselben Zeiten" nur die beiden Massregeln gegen die Isis-Priester und die jüdische Bevölkerung zeitlich unter sich zusammenhalten? H. Ewald und K. Wieseler hofften damit helfen zu können. Ebenso hülflos! Denn dies Gleichzeitige hat Josephus selbst noch besonders, sogar zweimal (§ 4 in und ex) ausgesprochen; für Beides also hat er durch jenen Ausdruck auf das Vorerzählte zurückgewiesen.

So haben denn frühere Commentatoren zu dem berühmten *„testimonium Josephi"* und zu Eusebius, der sich in seiner Kirchengeschichte (I, 11, 7) auf dieses als ganz echt zu berufen im Stande war, den bei Josephus so seltsamen Absprung von der Zeit Jesu zu dem Isiskloster in Rom so zu deuten gesucht: Gewiss werde Josephus Etwas über Jesus erzählt haben, aber dies werde das bei Celsus verlautende Judengerede gewesen sein; Jesus sei in das Ansehen eines Gottes-Sohnes infolge der Bethörung einer ganz unschuldigen, frommen Jüdin von einem römischen Soldaten so gekommen, wie damals in dem Isis-Tempel ein römischer Ritter als angeblicher Anubis eine sonst unnahbare, edle Frau bethört hat. Das sind Träume, die in früherer Zeit gefasst werden konnten, jetzt nach jeder Seite hin abgethan sind. Denn 1. Josephus erzählt ja die Isisscandal-Geschichte nur als eine mit der Juden-Verbannung gleichzeitige, ihr kurz vorangehende, vor

dieser (§ 4), die sein einziges Augenmerk bleibt; und 2. ist seit der neueren Untersuchung der ältesten Zeugen des Josephus-Werkes (a. a. O. S. 335) gerade umgekehrt sicher geworden, dass der am Ende des 1. Jahrhunderts schreibende Jerusalemit (auch er noch) keine Jungfrauen-Geburtsgeschichte von dem „vermeintlichen Christus“, dem „weisen Mann“, dem „Bruder des Jakokus“ (Arch. 20, 9) vernommen hat. In Paulus Briefen (von 55—59 u. Z.), in Johannes Offenbarung (von 68), im kürzesten Evangelienbuch (von 73 u. Z.), ist ja auch keine Spur davon (vgl. Jes. Nazar. S. 29f.).

Also wäre Josephus' Geschichts-Erzählung gar auf dem eigensten jüdischen Gebiet von einem so kolossalen chronologischen Schnitzer behaftet? Aber er ist ja sonst gerade auch in der Kaiserzeit so gut unterrichtet! Speziell ist seine umständliche Erzählung über beiderlei schandbaren Religionsbetrug und beiderlei Bestrafung desselben sachlich ganz unzweifelhaft, durch eigene innere Anzeige, und der beste, zuverlässigste Commentar zu Tacitus' Kürze; daher eine Irrung um ein halbes Menschenalter für diesen Erzähler, besonders hierbei erst das völligste Räthsel würde.

Nein, das Irrige liegt hier nur an der falschen Methode, dass man meint, eine oder eine andere Stelle aus einem Geschichtsbuch ohne Weiteres herausheben und damit hantiren zu können, statt es vor Allem auf dessen Erzählungsgang, auf seine literarische Tendenz und Methode abzusehen, und diesen Schlüssel der Disposition aus dem Ganzen zu ermitteln. Auch bei einem anderen Moment der urchristlichen Geschichte, bei der Zeit des Vorgängers Jesu, Johannes des Täufers, von dem Josephus erst später, „nach“ Jesus wie es scheint (18, 5, 2) berichtet, haben von jeher und immer wieder anfängerische Leser des Josephus, wenn sie dabei heissspornisch mehr nach Neuem, als nach dem Sichern fragten (sowohl früher K. Schrader zur Apostelgeschichte, dann Br. Bauer, dann auch Dr. Keim, heute noch Prof. A. D. Loman zu Amsterdam, fast jeder auch als ein erster), aus diesem „Späterstehen“ bei Josephus „grosse Entdeckungen“ von wer weiss welcher Tragweite (Br. Bauer und Loman den Ruim der ganzen evangelischen Geschichte,

Keim wenigstens einen chronologischen Umsturz) ableiten wollen. Bei einer ruhiger vorbereitenden Untersuchung wird die eigenthümliche Art, in der Josephus seinen grossen Stoff zu gruppiren gewohnt ist, sehr bald so klar, wie a. a. O. S. 377f. gezeigt ist; und wie einfach damit alle jene grossen Umsturz-Anläufe in heiterste „blosse Versehen“ sich aufgelöst haben, das ist so eben von Loman mit der, einen ganzen Mann zierenden geraden Offenheit (in der Theol. Tydschrift. Leiden, 1883) alsbald anerkannt worden. Eben dieses Licht aber ist's, das ebensobald auch die andere, noch weiter reichende Zeitdifferenz aufhellt.

Josephus nämlich will die Geschichte des ganzes Judenvolkes von Anbeginn bis zur grossen Erhebung gegen Rom, möglichst chronologisch, aber so geben, dass das Mutterland, Palästina, der Mittelpunkt bleibt, und darin wieder Judäa selbst das betonte ist; wogegen er auswärtige Begegnisse seines Volkes in diesem chronologischen Leitfaden nur episodisch erzählt. So hält er es auch, seitdem Judäa römische Provinz wurde. Da unterscheidet er die Kaiser-Regierungen von Augustus bis Nero, und in ihnen die kaiserlichen Procuraturen über Judäa. Wenn also Josephus nach ganz chronologischer Aufzählung der Beunruhigungen davon, welche durch Pilatus (seit dem 26 u. Z.) eingetreten sind, in 18, 3, §§ 1, 2, denen das Wirken und die Kreuzigung Jesu (§ 3) gefolgt ist, deren Nachwirkung er dabei bis zu der eigenen (Flavier-) Zeit schliesslich hervorhebt; wenn er dann auf einmal vom Judäa des Pilatus auf Rom abspringt (in §§ 4, 5.) und dies mit den Worten einleitet: „Und im Verlauf derselben Zeiten ereignete sich auch ein anderes Schreckniss für die Juden“: so heisst das nicht so viel, als „damals“ oder „dabei“ oder „in dieser Zeit“ selbst, sondern „im Verlauf derselben Kaiser-Zeiten, in der Periode des Tiberius“; die er 18, 2 förmlich eingeleitet hat, und deren Ende er 18, 10 ebenso förmlich abschliesst.

Warum aber fügt er die durch den Tiberius selbst, ausser Palästina verfügte „Beunruhigung der Juden“ um ihrer Religion willen, nicht am Ende des Pilatus (18, 4, 2), sondern bei § 3 ein, gerade bei Jesu Kreuz? Weil dies wirk-

lich die letzte aller drei Judäa beunruhigenden Gewaltsakte gewesen ist, deren Josephus speziell gedenkt; denn die gegen „das Samariter Volk“ verübte Gewaltthat des Pilatus hebt er (18, 4, § 1) noch selbst als etwas Neues hervor: „Aber auch das Samariter Volk blieb nicht frei von Beunruhigung“, womit er zur Pilatus-Geschichte zurückkehrt.

Während der ersten Hälfte der Kaiserregierung des Tiberius über Judäa und Samaria, die zusammen die *provincia Judaea* im römischen Sinne bildeten, war dort Valerius Gratus der Statthalter (bis zum 11. des Tiberius); und diese Procuratur ist laut Josephus eigenem Bericht (18, 2) durchaus friedlich, ohne jeglichen Tumult abgelaufen. Denn der unter ihm eingetretene öftere Wechsel des Hochpriesters (beim Tempelkultus), worüber ja nach Herodes' und Archelaus' Ende der Kaiser das Bestimmungsrecht hatte, ist nach Allem zu schliessen dem Volk eher zur Befriedigung geschehen (wie aus dem Verfahren der dem Pilatus nachgefolgten Stellvertreter des Kaisers, die es möglichst wieder begütigen wollten, 18, 6 f. zu ersehen ist). Jedenfalls hat unter jenem ersten Procurator des Tiberius in Judäa so volle Ruhe bestanden, dass Josephus keinerlei Anlass (nach seinem Erzählungsgang selbst kein Recht) dazu hatte, dabei einen Excurs über ausserpalästinische Vergewaltigungen seines Volkes einzufügen.

Pontius Pilatus nun wurde allerdings vom Kaiser als fester Soldat zur Behütung des von jeher geger die Römerherrschaft widerwilligen, schon unter Augustus 10 u. Z. durch Judas Galiläus zum Aufstand erhobenen Landes eingesetzt, aber er ward, wie nach Allem scheint, aus raçenhaft instinktivem Widerwillen gegen das jüdische Volk der Religionsverfolger Judäas von Anfang an (18, 3, § 1, 2) und ist dies bis zum Ende auch so geblieben, dass er schliesslich vom Kaiser selbst deshalb gemassregelt worden ist. Merkwürdig genug haben also in Tiberius Kaiserzeit nur Sejan und Pilatus als eigentliche Antisemiten sich hervorgethan. Waren auch die Statthalter aller Provinzen solche Aussauger derselben, wie es Tiberius selbst in einem denkwürdigen Wort bei Josephus (18, 6, 5) sich gesteht, und

waren sie zugleich sämmtlich, wie auch Philo (de leg. § 24 in.) andeutet, von Haus aus (φύσει) gegen die dem Römer so unheimliche Nation übel gestimmt: in der äusseren Haltung dagegen richteten sie sich nach der vom Hof her sich drehenden Windfahne. Das Verhalten des Proconsuls zu Alexandrien, des Flaccus zeigt das zur Genüge. Nur Pilatus blieb auch nach Sejan's Sturz unentwegt der boshafte Quäler des ihm verhassten Volkes. Und es ist verhängnissvoll, dass ein solcher Antisemit wie Pilatus gerade bei seinem Verfahren gegen Jesus, das doch, wie es sich geschichtlich darstellt (a. a. O. S. 133 f. und 301 f.), nach römischem Recht kaum jemals zu rechtfertigen sein wird, von dem hochpriesterlichen Semitismus selbst inspirirt und instigirt war, den er sonst so verachtete und verhöhnte, wie das vom König Agrippa erzählte Beispiel (bei Philo de leg. 38, 39) charakteristisch genug zeigt.

An diese Pilatus-Periode also der gewaltthätigen Religionsbedrängung Judäas, hatte Josephus seiner Methode gemäss die ausserjudäische Religionsverfolgung, die in derselben Kaiserperiode überhaupt vorgekommen ist, episodisch anzufügen, und um so mehr noch vor dem Massacre desselben Pilatus gegen die zu einer religiösen Feier an ihrem heiligen Berg versammelten Samariter (von 35 u. Z.), als diese letzte Gewaltthat dem Landvogt zum Sturz gereichte, der im Jahre vor Tiberius Tod (36 u. Z.) eingetreten ist (18, 4, §§ 1, 2).

So wird hier in Josephus' Geschichtserzählung, nachdem die katholische Fälscherhand beseitigt ist, die in seinen Bericht über Jesus so lange und nach mehr als einer Seite so verfinsternd eingegriffen hat, nunmehr Alles, sowohl sachlich als chronologisch, ebensoklar in sich als den anderen Quellen entsprechend; und damit gewinnen wir schliesslich eine überraschende Bestätigung der Zeitbestimmung für das Kreuzespassah Jesu auf das Jahr 33 oder 34 u. Z., die sich aus zwei christlichen Quellen so ergeben hat, wie a. a. O. S. 390 f. aufgezeigt ist. Hier der allgemeingeschichtliche Rahmen dazu!

Zürich, den 25. Februar 1884.

Zur Apologie des Apollonios.

Von

Dr. Johannes Dräseke.

Die über den in Rom zur Zeit des Kaisers Commodus lebenden und durch Bildung und Philosophie hoch berühmten Apologeten und Märtyrer Apollonios bei Eusebios und Hieronymus sich findenden Nachrichten[1]) sind besonders von Caspari, so viel ich sehe, vollständig zusammengestellt und, was ihr Verhältniss zu einander betrifft, genau geprüft und erläutert worden.[2]) Danach ist zunächst festzuhalten, dass des Hieronymus Angabe, die auch bei Rufinus wiederkehrt, Apollonios sei Senator zu Rom gewesen, vielleicht nur ein irrthümlicher Schluss aus der von Eusebios gemeldeten Nachricht ist, derzufolge Apollonios seine Vertheidigungsrede vor dem Senate hielt.[3]) Sodann ist die Thatsache von Wichtigkeit, dass des Apollonios Rechtfertigungsrede schriftlich vorhanden war, „sei es nun, dass er sie selber aufgezeichnet und im Senate vorgelesen hatte, wie

---

1) Eusebios, Hist. eccl. V, 21. — Hieronymus, De viris illustr. c. 53: *Tertullianus presbyter nunc demum primus post Victorem et Apollonium Latinorum ponitur;* c. 42: *Apollonius, Romanae urbis senator, sub Commodo principe a servo proditus quod Christianus esset, impetrato ut rationem fidei suae redderet, insigne volumen composuit, quod in senatu legit.* — Epist. LXX (Opp. T. I, p. 667 ed. Migne): *Hippolytus quoque et Apollonius . . . propria opuscula condiderunt.*

2) Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. III. Christiania, 1875. S. 414—416.

3) Keim, Rom und das Christenthum. Berlin, Reimer. 1881. S. 640—642. Görres, „Das Christenthum und der römische Staat zur Zeit des Kaisers Commodus“ in den Jahrb. f. prot. Theol. X, S. 399—410.

Hieronymus angiebt, sei es, dass sie daselbst nur von Anderen nachgeschrieben worden war, was so ziemlich einer von ihm selber verfassten Schrift gleichkommt". Eusebios nämlich sagt am Schlusse seiner Mittheilungen über Apollonios: „Wer Lust hat, seine Reden vor dem Richter und seine Antworten auf die Fragen des Perennis (des Praef. praet.), sowie seine ganze Vertheidigungsrede vor dem Senate kennen zu lernen, der kann sie aus der von mir zusammengestellten Sammlung der älteren Märtyrergeschichten erfahren". Dass diese Rede endlich in griechischer und nicht in lateinischer Sprache abgefasst war, hat Caspari aus den angeführten Stellen des Hieronymus, verglichen mit dem Wortlaute des Eusebios (S. 416, Anm. 254), überzeugend nachgewiesen, ohne die Möglichkeit auszuschliessen, dass Apollonios, ähnlich wie dies Tertullianus anfänglich bei drei seiner Schriften (über die Ketzertaufe, die heidnischen Schauspiele und die Pflicht, die christlichen Jungfrauen zu verschleiern) gethan, seine Apologie griechisch und lateinisch abgefasst habe, oder dass letztere doch in beiden Sprachen, in der einen in der Urschrift, in der anderen als Uebersetzung vorhanden gewesen sei. „Ob aber" — bemerkt er a. a. O. S. 415, Anm. 252 — „die in den Acten stehende und die besonders existirende Rede identisch gewesen sind, indem die letztere der ersteren entnommen war, oder sich von einander unterschieden haben, indem jene aus der Feder des Apollonius geflossen, diese dagegen eine Nachschrift der von ihm vorgelesenen Rede war, lässt sich nicht entscheiden. Hieronymus' Aussagen machen indessen das letztere viel wahrscheinlicher".

Keiner der Späteren erwähnt mehr des Apollonios Schrift; sollte sie trotzdem nicht doch noch vorhanden sein? Die Möglichkeit ist, wie zahlreiche ähnliche Beispiele lehren, an sich durchaus nicht ausgeschlossen. Ich vermuthe nach dem Vorgange Nolte's[1], dass des Apollonios Rede uns in der fälschlich Justinus beigelegten, nur in der Strassburger Handschrift (Cod. F) überlieferten und dort durch ein ein-

1) Theol. Quartalschrift T. XLIV. Tübingen, 1862. S. 318.

faches *Τοῦ αὐτοῦ* an die pseudojustinische *Ἔκθεσις πίστεως* geknüpften kleinen, aber sehr entschiedenen und kraftvollen Schrift *Πρὸς Ἕλληνας* noch vorliegt. Die von v. Otto[1]) gegen diese Vermuthung Nolte's vorgebrachten Einwendungen sind nichtig und werden allein schon durch Caspari's zuvor angeführte Worte erledigt. Harnack[2]) schliesst mit Recht aus dem Umstande, dass die Schrift *Πρὸς Ἕλληνας* in Stoff und Haltung die überraschendsten Uebereinstimmungen mit des Tatianus *Λόγος πρὸς Ἕλληνας* zeigt, dieselbe scheine eben deshalb „der ältesten Apologetik anzugehören".

Nolte sprach seine Vermuthung, die ich für die allein richtige halte, auf Grund der zweiten uns noch zu Gebote stehenden Ueberlieferung aus. In einer aus dem 6. oder 7. Jahrhundert stammenden syrischen Handschrift des Britischen Museums nämlich findet sich neben Schriften des Platon, Isokrates, Bardesanes, Meliton eine von Cureton 1855 in seinem „Spicilegium Syriacum"[3]) herausgegebene sehr freie Bearbeitung der Rede *Πρὸς Ἕλληνας,* deren Aufschrift ich, statt in der bei v. Otto (a. a. O. p. XXVIII) und Harnack (a. a. O. S. 155, 156) abgedruckten englischen Uebersetzung Cureton's, in mir freundlichst von Friedrich Bäthgen zur Verfügung gestellter deutscher Uebersetzung wiedergebe. Sie lautet also: „Hypomnemata, welche *AMBR VS*, ein Haupt Griechenlands, schrieb; welcher Christ wurde. Und es tobten gegen ihn alle seine Mitsenatoren und er floh vor ihnen und schrieb [und] zeigte ihnen alle ihre Thorheit. Und am Anfang seiner Worte hub er an und sprach": *Μὴ ὑπολάβητε κτλ.* Mit dem Namen Ambrosios, in welchem nur Cureton den bekannten Freund des Origenes sehen zu dürfen glaubte, ist, wie ich Harnack zugebe, selbstverständlich nichts anzufangen. Auch mir ist, wie diesem, die Thatsache wichtig, dass der syrische Uebersetzer des 6. und 7. Jahrhunderts von Justinus als Verfasser der Schrift noch nichts

1) Corpus Apologet. III. Proleg. p. XXIX.

2) Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Leipzig, Hinrichs. 1882. I, 1. 2. S. 155.

3) Vgl. v. Otto in d. Prolegom. z. III. Bande des Corpus Apologet. p. XXVII ff.

wusste. Aber wenn Harnack weiter also schliesst: „Da die Unterschiebung für uns somit nur durch den Argent. bezeugt ist, und selbst Par. 450 die Schrift, die übrigens auch von keinem Schriftsteller citirt wird, noch nicht als justinisch kennt, so wird wohl die Oratio erst in spätbyzantinischer Zeit dem Justin auf Grund des Verzeichnisses bei Eusebius (Photius) beigelegt worden sein": — so glaube ich denn doch mit dem syrischen Ambrosios der Wahrheit näher kommen zu können. Denn auch die von Nolte in Bezug auf die syrische Aufschrift ausgesprochene, mir im Wortlaut nicht zugängliche, sondern nur aus Harnack's Schrift (a. a. O. Anm. 127) entnommene Behauptung, „dass sie aus einer dunklen Reminiscenz an Euseb. h. e. V, 21 (Apollonius) geflossen sei", genügt mir ebensowenig, wie die Auskunft Overbeck's[1]), dem die Namen, des Justinus sowohl als des von dem Syrer genannten Ambrosios, ebensogut eine ursprünglich beabsichtigte Erdichtung wie eine nachträglich entstandene und willkürlich von Abschreibern ersonnene und hinzugefügte Beziehung zu sein scheinen. Nach meiner Ueberzeugung legt die Aufschrift der syrischen Uebersetzung nicht bloss dafür Zeugniss ab, dass man im 6. oder 7. Jahrhundert von der Verfasserschaft des Justinus noch nichts wusste, sondern geradezu dafür, dass in derselben Zeit die Schrift *Πρὸς Ἕλληνας* noch mit des Apollonios Namen versehen war. Denn wenn wir die Thatsache nicht ausser Acht lassen, dass, wie Ryssel in seinem „Gregorius Thaumaturgus" S. 124 hervorhebt, „die griechischen Eigennamen in den syrischen Schriften häufig in veränderter oder gänzlich verstümmelter Gestalt überliefert werden"; dass in der von ihm veröffentlichten Uebersetzung der allein syrisch erhaltenen, von Niemandem jemals erwähnten Schrift des Gregorios Thaumaturgos „An Theopompos über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes" die Namen Kodros zu Theos, Sokrates zu Isokrates, Lykiskos zu Leukippos verderbt worden

1) Studien zur Geschichte der alten Kirche. I. Chemnitz, E. Schmeitzner. 1875. S. 19.

sind[1]): so scheint es mir keinem begründeten Zweifel zu unterliegen, dass auch der ursprünglich der Rede *Πρὸς Ἕλληνας* voranstehende Name des Verfassers Apollonios durch den syrischen Uebersetzer oder seinen Abschreiber zu Ambrosios verunstaltet wurde. Die Verstümmelungen der letztgenannten Namen Lykiskos und Apollonios zu Leukippos und Ambrosios stehen, nach meiner Meinung. auf einer und derselben Stufe, und die Aenderung des Ambrosios in Apollonios ist, wie mir Friedrich Bäthgen auf eine nach der Niederschrift dieser Zeilen an ihn in dieser Angelegenheit gerichtete Anfrage erfreulicherweise bestätigt, paläographisch durchaus unbedenklich.

„Für die Schreibweise ܐܡܒܪܘܣ [אמברוס] = *Ἀμβρόσιος* finde ich" — schreibt mir Bäthgen, dem ich auch an dieser Stelle für seine Nachweisungen meinen Dank ausspreche — „in dem Thesaurus Syriacus von P. Smith sonst keinen Beleg; die gewöhnliche Form ist ܐܡܒܪܘܣܝܘܣ [אמברוסיוס]; ganz vereinzelt kommt die sehr verkürzte Form ܐܒܪܝܣ [אבריס] vor. Die vorkommenden Formen für Apollonios sind ܐܦܘܠܘܢܝܘܣ [אפולוניוס], ܐܦܠܘܢܝܐܣ [אפלוניאס], ܐܦܠܘܢܝܘܣ [אפלוניוס], ܐܦܠܘܢܝܣ [אפלוניס]. Die Annahme, dass die letzte Form im ܐܡܒܪܘܣ [אמברוס], ܐܒܪܝܣ [אבריס] und dergl. corrumpirt wäre, macht graphisch durchaus keine Schwierigkeiten". Wie unsicher die Schreibung griechischer Eigennamen im Syrischen ist, dafür führt Bäthgen noch ein ihm gleich beim Durchblättern der „Hypomnemata" aufgestossenes Beispiel an: „Seite 67 heisst es im griechischen Text (bei v. Otto Cap. 3, p. 39 D): *Ἀτρέως ἄγη*; dafür steht im Syrischen ܚܡ̈ܬܗ ܕܐܪܣܛܣ, von Cureton mit *„the furies of Orestes"* übersetzt". Hier erinnert Bäthgen, dass Cureton's Uebersetzung „*the furies*", die Wuthanfälle, für ܚܡ̈ܬܗ schwerlich richtig ist, und dass es statt ܐܪܣܛܣ [ארסטס] jedenfalls ܐܛܪܝܣ [אטריס]

1) Vergl. meinen Aufsatz „Zu Victor Ryssel's „Gregorius Thaumaturgus" in den Jahrb. f. prot. Theol. IX, S. 635 und VIII, S. 366, wo die Verunstaltung des ursprünglichen Euagrios zu Philagrios in der Aufschrift des von dem Syrer fälschlich dem Gregorios Thaumaturgos beigelegten, in Wahrheit von dem Nazianzener herrührenden *Λόγος πρὸς Εὐάγριον μόναχον περὶ θεότητος* besprochen ist.

oder ähnlich heissen muss. „Unmittelbar darauf“ — fährt er fort — „steht im griechischen Texte *Πελοπιδῶν μύση*; der Syrer hat ܦܠܝܦܘܣ [פילפוס], was Cureton mit „*Pelops*“ übersetzt; aber es ist vielmehr *Φίλιππος*, ein Name, der dem Schreiber geläufiger war, und den er deshalb fälschlich substituirte. Aehnliche Beispiele würden sich in grosser Zahl nachweisen lassen“.

Stand also ursprünglich der Name des Apollonios in der Ueberschrift der griechischen Vorlage des Syrers, so genügt zur Erklärung der übrigen von demselben in der Aufschrift mitgetheilten Nachrichten nicht Nolte's Hinweis auf eine dem Uebersetzer dunkel vorschwebende Erinnerung an Euseb. Hist. eccl. V, 21. Warum sollen wir hier dunkle Erinnerungen voraussetzen, wo uns eine völlig sichere Ueberlieferung zur Seite steht, welche davon Zeugniss ablegt, dass die Syrer des Eusebios Kirchengeschichte früh in ihrer heimischen Sprache gelesen? Vielmehr scheinen die Nachrichten der Ueberschrift auf Hieronymus zurückzugehen, und man ist versucht, die Vermuthung auszusprechen, dass zur Zeit des syrischen Uebersetzers des Hieronymus Werk „De viris illustribus“ in griechischer Uebersetzung bereits vorhanden war.[1]) Nur in Verbindung mit dem Namen des

---

1) Bei dem mehrjährigen Aufenthalte des Hieronymus im Morgenlande und seinen persönlichen Beziehungen zu den hervorragendsten Kirchenlehrern, wie Gregorios von Nazianz und Apollinarios von Laodicea, erscheint es an sich durchaus keinem begründeten Zweifel zu unterliegen, dass schon von einem Zeitgenossen des Hieronymus im Jahre 392 abgeschlossenes Werk *De viris illustribus*, das sich durch seine werthvollen schriftstellerischen Nachweisungen den Theologen ganz besonders empfehlen musste, in's Griechische übertragen wurde, ebenso wie umgekehrt gerade um jene Zeit durch Rufinus' lateinische Uebersetzung der Werke zeitgenössischer griechischer Kirchenlehrer, wie des Gregorios von Nazianz und Basilios von Cäsarea *(Gennad. de vir. ill. XVII)*, der lebendigste Gedankenaustausch zwischen der morgenländischen und abendländischen Kirche vermittelt wurde. Wenn die Ueberlieferung nun — oder haben wir es nur mit einer Vermuthung des ersten Herausgebers Erasmus zu thun? — einen Sophronios als Uebersetzer nennt, so möchte ich, vor der Hand ausser Stande, die Frage genauer zu untersuchen, am liebsten zunächst an den von Basilios erwähnten Bischof Sophronios denken, an

Apollonios, von welchem Eusebios und Hieronymus berichten, sind des Syrers Nachrichten, auch wenn wir nicht im Stande sind, über die Glaubwürdigkeit aller ein begründetes Urtheil abzugeben, überhaupt erklärbar und verständlich. Jedenfalls ist die Bemerkung des Uebersetzers, dass der Verfasser der Schrift ein Grieche war und seinen heidnischen Richtern „alle ihre Thorheit zeigte“, nicht minder genau zutreffend als die des Eusebios, dass Apollonios, als man von ihm verlangte, dass er vor dem Senate sich verantworten sollte, eine sehr beredte Vertheidigungsrede für den von ihm bekannten Glauben hielt (*λογιωτάτην ὑπὲρ ἧς ἐμαρτύρει πίστεως ἐπὶ πάντων παρασχὼν ἀπολογίαν*).

Ueberhaupt enthält die ganze Schrift nicht das Geringste, was mit den von Eusebios und Hieronymus über Apollonios

---

welchen derselbe etwa 374 den CLXXII. Brief schrieb. Basilios bezeichnet da den Sophronios als Gesinnungsgenossen und Vertheidiger des Glaubens der Väter und spricht ihm den Wunsch aus, ihn persönlich zu sehen. Mit diesen Aeusserungen des Basilios würde ganz gut stimmen, was uns Photios von einem Sophronios berichtet. Dieser nämlich schrieb ebenso wie Gregorios von Nyssa und Theodoros — nach Photios' Ausdrucksweise zu schliessen (Biblioth. Cod. 5 und 6, S. 3, 8—26 und Cod. 138, S. 97, 31 der Ausg. v. Bekker), ein Zeitgenosse derselben — eine von dem gelehrten Erzbischof noch gelesene und sehr gelobte Schrift für Basilios wider Eunomios. Es liegt nahe, diesen Sophronios für ebendenselben zu halten, welchen Hieronymus (*De vir. illustr. CXXXIV*) als einen *vir adprime eruditus* bezeichnet. Von ihm hebt derselbe ganz besonders die Thatsache hervor, dass er seine eigenen Werke, wie die an Eustochium gerichtete Schrift „Ueber die Bewahrung der Jungfrauschaft“ und das Leben des Mönchs Hilarion auf das geschmackvollste in's Griechische übersetzt habe. Nach diesen Leistungen ist es doch wohl mehr als wahrscheinlich, dass er nach 392 auch des Hieronymus Schrift *De viris illustribus* durch Uebersetzung den Griechen zugänglich gemacht hat. — Weniger dürfte es sich empfehlen, den Uebersetzer des Hieronymus in jenem Schüler des Basilios, Namens Sophronios, zu sehen, der (Epist. CXIX, wohl Anfang des J. 373) mit einem jüngeren Basilios zusammen in des Bischofs von Cäsarea Hause lebte, im Jahre 372 ein Schreiben desselben (Epist. CV) an die Töchter des Terentius, welche Diakonissinnen waren, nach Samosata überbrachte, dann aber plötzlich mit seinem Genossen den Bischof heimlich verliess und bei Eustathios von Sebaste verleumdete.

gegebenen Nachrichten irgendwie nicht im Einklang stände. Ganz entsprechend der von jenem geschilderten Lage des Apollonios geht der Verfasser, der sich mit seiner Rede an Heiden[1]) wendet, unmittelbar auf die Sache ein, um die sich's allein handelt, zu dem Nachweis der Gründe, die ihn veranlassten, den heidnischen Religionsgebräuchen zu entsagen; die Sonderung ist nicht ohne Grund und Urtheil erfolgt: er hat in ihnen nichts Ehrbares oder Gottgefälliges gefunden (*οὐδὲν γὰρ ἐν αὐτοῖς εὗρον ὅσιον ἢ θεοφιλές*). In frischer, eindringlicher Sprache und Darstellung weist er auf das schlimme Vorbild der von dem ungeeignetsten aller Jugenderzieher, Homeros, geschilderten Helden hin. Welch ein vernichtendes Urtheil spricht er über den Werth des Altvaters der hellenischen Sänger aus, wenn er es in die Worte zusammenfasst: „Der ganzen Dichtung, Ilias gleicherweise wie Odyssee, Anfang und Ende ist das Weib" (Cap. 1, p. 38B)! Noch schlimmer und sittlich bedenklicher sind ihm die Gottheiten des Hesiodos (Cap. 2) und nicht minder die Halbgötter, wie Herakles. „So sind denn", folgert der Verfasser (Cap. 3, p. 39D) den Heiden, „eure Götter der Zügellosigkeit (*ἀκρασίας*) überführt, eure Heroen unmännlich (*ἄνανδροι*)", und welche furchtbaren sittlichen Verirrungen enthüllen die Dichtungen der Bühne! Die heidnischen Festversammlungen endlich mit ihrem Uebermass jeglicher Art, mit ihren sinnlichen Erregungen und Ausschweifungen verabscheut der Verfasser, weil sie jede Zucht und Sitte untergraben (Cap. 4, p. 40A). „Warum zürnst du", wendet sich der Verfasser plötzlich fragend[2]) an seine heidnischen Hörer (*Ἕλλην ὤν*) oder Leser, „deinem Sohne, wenn er, dem Zeus nachahmend, dir nach dem Leben trachtet oder jenem gleich heimlich seine Lust büsst? Warum tadelst du dein Weib ob ihres zügellosen Wandels, du selbst aber

1) Er hat die Anrede *ὦ ἄνδρες Ἕλληνες* im Eingange ebenso wie Tatianus. Zu *Ἕλληνες* in der Bedeutung *ἔθνη* vgl. Iust. Apol. I. c. 5. n. 10.

2) Wenn irgend etwas, so scheint mir dieser überaus wirksame Abschnitt darauf hinzuweisen, dass die Rede vor heidnischen Hörern wirklich gehalten worden ist, gleichviel wie man sich die Art und Weise ihrer Aufzeichnung und Ueberlieferung denken mag.

ehrst die Aphrodite durch Tempel? Fürwahr, wenn dergleichen von Anderen gesagt wäre, es würde für eine nichtige, mit der Wahrheit nicht bestehende Anklage gelten: nun aber singen Eure eigenen Dichter davon und Euere Tragödien zeugen davon laut (Cap. 4, p. 40 AB)". Und darauf folgt (Cap. 5, p. 40 B—E) des Redners begeisterte Aufforderung an die Heiden, unvergleichlicher Weisheit theilhaftig zu werden, vom göttlichen Logos sich lehren zu lassen, dem unsterblichen Könige sich hinzugeben, der nur ein reines, durch Frömmigkeit geschirmtes Herz verlangt und heilige, gottwohlgefällige Handlungen. „Kommt doch", mahnt er dringender zum Schluss, „lasst Euch unterweisen, werdet wie ich, denn ich war wie Ihr (Gal. 4, 12): die Göttlichkeit der Lehre und die Macht des Logos, sie haben mich überwunden!" Der Logos hat die böse Lust, die Gebärerin alles Furchtbaren, vertrieben, der Sturm der Leidenschaften ist verweht, Stille und Heiterkeit der Seele sind an seine Stelle getreten.

Dies der Inhalt der Rede, die man mit Hieronymus (De vir. ill. c. 42) gern für ein *„insigne volumen"* halten wird, ohne doch zu vergessen, dass sie, wie derselbe in der oben bereits in der ersten Anmerkung an dritter Stelle angeführten brieflichen Aeusserung von des Apollonios Apologie deutlich aussagt, nur ein *„opusculum"* ist. Dass endlich die Aufschrift dieses Schriftchens gerade auch *Πρὸς Ἕλληνας* gewesen, ergiebt sich aus demselben Zusammenhange. Ich berufe mich da wiederum auf Caspari, gerade weil ihm die Vereinerleiung der fälschlich Justinus beigelegten Schrift *Πρὸς Ἕλληνας* mit der Vertheidigungsrede des Apollonios gänzlich fern lag. Derselbe sagt a. a. O. S. 413, Anm. 248: „Die Zusammenstellung des *„opusculum"* des Apollonius mit dem des Hippolytus, mit welchem letzteren . . . wohl der *Λόγος πρὸς Ἕλληνας ἢ καὶ πρὸς Πλάτωνα περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* gemeint ist, und der unmittelbar vorangehende Satz (*„Scripsit et Miltiades contra gentes volumen egregium"*), sowie das Vorangehende überhaupt führen darauf, dass dasselbe gegen die Heiden gerichtet war, was es als eine apologetische Rechenschaftsablegung für den Glauben seines Verfassers auch nothwendig sein musste".

Wie schwer es ist, auf dem Gebiete des ältesten christlichen Schriftthums überall unumstösslich sichere Beweise zu führen und zwingende, allseitig überzeugende Ergebnisse zu gewinnen, ist bekannt. Auch diese meine Darlegung, deren Zweck und Ziel der Hinweis auf die, wie sie mir erscheint, erfreuliche und genügend sichere Thatsache ist, dass des Apollonios Apologie uns in der fälschlich Justinus beigelegten Schrift *Πρὸς Ἕλληνας* noch vorliegt, werden der Bemängelung und Beanstandung vielleicht nicht entgehen. Aber die Sache liegt doch in dieser Frage der geschichtlichen Wissenschaft nicht wesentlich anders, als wie in so vielen anderen Fällen, von denen u. a. Scheffel in der Vorrede zu seinem „Ekkehard“ S. VIII und IX ein so lehrreiches Beispiel erzählt. Gewiss wird eine geschichtliche Wiederbelebung der Vergangenheit oft nur dann möglich sein, „wenn der, der die alten Gebeine ausgräbt, sie zugleich auch mit dem Athemzug einer lebendigen Seele anhaucht auf dass sie sich erheben und kräftigen Schrittes als auferweckte Todte einher wandeln“. Möchte dieser mein bescheidener Versuch der Wiederbelebung eines geschichtlichen Denkmals, an welchem Jahrhunderte theilnahmlos vorübergingen, stärkere Erwecker zur Nachfolge anspornen.

Die Didache und ihre Nebenformen.

Von

Prof. Dr. H. Holtzmann.

Das neu entdeckte Document, genannt „Lehre des Herrn durch die zwölf Apostel“, ist durch zahlreiche Bearbeitungen, die ihm in kürzester Frist zu Theil geworden sind, vornehmlich durch den ungemein belehrenden Commentar von A. Harnack[1]), nach den wichtigsten Seiten, die es der Betrachtung darbietet, klar gestellt. Auch was nachfolgende Zeilen bieten, will nur Nachlese sein und das schriftstellerische Verhältniss der in Rede stehenden Quelle zu den Nebenformen, welche im Barnabasbrief (Kap. 18—21 — im Folgenden *B*), in Hermas (*H*), in den das grosse Rechtsbuch der ägyptischen Kirchen eröffnenden *Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἀποστόλων* (*K*) und im siebenten Buche der apostolischen Constitutionen (*C*) vorliegen, erörtern — allerdings in einer von dem Wege, den der Commentar beschritten hat, abweichenden Richtung. Denn so einverstanden ich bin mit dem glänzend und vollständig erbrachten Nachweise, dass ein und derselbe Schriftsteller, ein semiarianischer Kleriker um die Mitte des 4. Jahrhunderts die syrische, 260—300 entstandene, *Διδασκαλία τῶν ἀποστόλων* (= Const. App. 1—6), die *Διδαχή* (= Const. App. 7) und die, schon in der *Διδασκαλία* benutzten, Ignatiusbriefe interpolirt, beziehungsweise zeitgemäss überarbeitet hat, so dass also Pseudoignatius mit

1) Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte des Kirchenrechts (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur von Oscar v. Gebhardt und Adolf Harnack, II, 1 und 2. Leipzig 1884), 288 S. Prolegomena und 70 S. Text mit Commentar.

Pseudoclemens identisch ist (S. 18. 241—268), so wenig kann ich mich in die tabellarischen Uebersichten über die Quellen und literarischen Schicksale von *D* und *K* (S. 237 f.) unbedingt finden. Da aber das Urtheil über das schriftstellerische Verhältniss von *D* zu *K* und den übrigen Nebenformen von maassgebender Bedeutung für die Bestimmung des Alters der neuen Quelle ist, so erlaube ich mir, hier mit meinem abweichenden Urtheile hervorzutreten, und bemerke nur noch, dass dieses Urtheil schon feststand und meist auch schriftlich fixirt war, ehe mir der genannte Commentar bekannt geworden war.

Nach letzterem hätten Herrnsprüche und Dekalog die Grundlage für *B* gebildet, während alle drei Factoren unter Hinzutritt von *H* zur Entstehung von *D* mitwirkten. Von letzterer Schrift sind wieder *K* und *C*, aber auch das von Gebhardt entdeckte lateinische Fragment einer Bearbeitung der Allegorie von den zwei Wegen (S. 275 — 286 — im Folgenden *L*) und wohl auch die „zwei Wege" oder *Κρίμα Πέτρου* betitelte Schrift, die Hilgenfeld mit *K* identificirt hat[1]), gleichmässig abhängig. Mir dagegen will es scheinen, als ob *B* und *D* zu coordiniren seien, jenes als die ältere, aber sorgloser und willkürlicher gefertigte, dieses als die wohl spätere, jedenfalls aber viel treuere Recension der Allegorie von den zwei Wegen. Damit hängt es zusammen, wenn mir für den ersten Theil von *K* auch die Quelle *D*, beziehungsweise *L* genügt, der Beizug von *B* aber überflüssig erscheint

Keinerlei Zweifel ist unterworfen das schriftstellerische Verhältniss, welches *D* mit *C* verknüpft. Sogar ein Wort, das sich sonst nirgends findet, begegnet in den Parallelen *D* 3, 6 = *C* 7, 7 (*πονηρόφρων*). Der Charakter der Erweiterung ist von Harnack sowohl im Allgemeinen charakterisirt,

---

1) *Novum Testamentum extra canonem receptum, fasciculus* IV, 2. Ausg. Leipzig. 1884. S. 110 f. Ebendaselbst findet sich S. 87 f. ein Text von *D* mit kurzen Noten. Während ich im Folgenden Kapitel und Verse von *D* nach Harnack citire (womit auch Hilgenfeld wenigstens bezüglich der von Bryennios eingeführten Kapitelabtheilung stimmt), stelle ich bezüglich *K* die Kapitelabtheilung Harnack's neben die Seiten und Zeilen bei Hilgenfeld.

als im Einzelnen nachgewiesen und exemplificirt worden (S. 173 f.). Nur Weniges mag hier beigefügt werden. Die Ueberarbeitung kennzeichnet sich schon dadurch, dass 7, 1 der Gedanke der beiden Wege mit Hinweis auf Deut. 30, 15 1 Kön. 18, 21. Matth. 6, 24 erläutert wird, wobei dem Interpolator freilich die viel näherliegenden Stellen Jer. 21, 8. Matth. 7, 13. 14 entgehen. Die Folge der einzelnen Gebote in *C* entspricht derjenigen in *D* genauer als in den übrigen Nebenformen und selbst von dem sonst überall fehlenden Aggregat von Ermahnungen zur Feindesliebe, zum Verzicht auf das Recht und zur vollkommenen Freigebigkeit *D* 1, 3—6 ist nur der Eingangssatz weggefallen *τούτων δὲ τῶν λόγων ἡ διδαχή ἐστιν αὕτη*. Die Ueberarbeitung entstammt zumeist dem Streben nach biblischer Beweisführung oder Illustration, z. B. Alles, was uns zustösst, soll man als gut nehmen, da man weiss — nach *D* 3, 10, *B* 19, 6, *K* 11 = 114, 16 „dass ohne Gott nichts geschieht“, nach *C* 7, 8, „dass dein Lohn bei Gott sein wird wie der des Hiob und Lazarus“. Von mehr Belang ist die erleichternde Umgehung schwieriger Ausdrücke und Gedanken, wie wenn durch 7, 9 *ὅπου γὰρ ἡ περὶ θεοῦ διδασκαλία ἐκεῖ ὁ θεός πάρεστιν*, das räthselhafte Wort *D* 4, 1, *K* 12 = 114, 20. 21 *ὅθεν ἡ κυριότης λαλεῖται ἐκεῖ ὁ κύριός ἐστιν*, darüber der Gelehrte der „Lutherischen Kirchenzeitung“ (1884, Nr. 9, S. 195) wunderlich phantasirt, richtig erklärt wird. Die Zusätze begreifen oft ähnlich wie die Auslassungen (S. 177) ganze Kapitel wie 7, 15 (Familienpflichten), und 16 (politische Pflichten). Zur Fälschung wird die Bearbeitung da, wo die Constitutionen die Spuren des hohen Alterthums der Quelle einfach unterdrücken. Harnack hat treffend nachgewiesen, wie die Abendmahlsgebete *D* 9 und 10 in *C* 7, 25. 26 vielfach ihrer alterthümlichen Elemente entledigt und *C* 7, 30 das Sündenbekenntniss vor der Eucharistie *D* 14, 1, namentlich aber 7, 27 fast die ganze Anweisung, zur Behandlung der Wanderlehrer und zur Unterscheidung wahrer und falscher Propheten *D* 11 gestrichen worden, wie überhaupt mit Ausnahme eines verrätherischen Falles (7, 28) die Propheten verschwinden oder sich in Priester verwandeln — zum deutlichen Beweis, dass es die späteren kirchlichen Ver-

fassungszustände sind, welchen jene alterthümlichen Züge zum Opfer fallen mussten. Uebrigens hat der Interpolator schon bei dem ersten Theil seines Geschäftes dasselbe Substitutionsverfahren befolgt, da im zweiten Buche der Constitutionen an der Stelle von Sätzen wie „die Propheten sind eure Hohenpriester“ (*D* 13, 3) oder „die Bischöfe und Diakone versehen euch den Dienst von Propheten und Lehrern“ (*D* 115, 1), andere treten wie „ihr Bischöfe seid der Laien Propheten“ (25, 5), und in der Anrede an die Laien „die Bischöfe sind eure Hohenpriester“ (25, 12). Allerdings führen solche Berührungen der Constitutionen mit *D*, wo sie ausserhalb des siebenten Buches sich einstellen, nicht auf eine direkte Benutzung, sondern sind von der Art, dass entweder „lediglich die blasse Möglichkeit übrig bleibt“, es habe der Interpolator der *Διδασκαλία* zuvor *D* gelesen gehabt, oder *D* zu den entfernteren Grundlagen derselben gehört haben muss (S. 242 f.)

Am meisten Aehnlichkeit hat *D* mit dem fast gleich langen und ebenfalls erst Sittenregeln, dann Kultus- und Rechtsvorschriften enthaltenden Stück *K*, einer bald nach 300 entstandenen Compilation mehrerer älteren Rechtsbücher (S. 210 f.). Uns interessirt hier nur das Verhältniss der ersten Hälfte (genauer Kap. 4—14 bei Harnack) zu *D* 1, 1—4, 8. Nur so weit nämlich reicht, von wenigen unten anzuführenden Elementen abgesehen, die Parallele, da der Weg des Todes zwar im Eingang erwähnt, dann aber ohne Ausführung belassen wird. Schon diese Thatsache spricht für den epitomatorischen und secundären Charakter von *K*. Dem hierüber von Harnack Bemerkten (S. 210 f.) sei noch Folgendes beigefügt. Nachdem Johannes das Doppelgebot der Liebe als Wegweiser auf dem Pfad des Lebens hingestellt, erläutert es Matthäus mit Matth. 7, 12 und wendet sich an Petrus mit der Aufforderung, 5 = 112, 6 *τούτων δὲ τῶν λόγων τὴν διδαχὴν εἰπέ*, wozu das Original in *D* 1, 3 S. 156 mitgetheilt ist. Der ganze übrige Inhalt von *D* 1, 3—6 fällt aus. Auf Petrus folgt Andreas, der wie auch die Meisten, die nach ihm das Wort nehmen, seine Ermahnung mit der Anrede *τέκνον* (*μου*) einleitet. Dass diese nicht etwa, wie vermuthet werden könnte, bei der Ver-

theilung des Stoffes auf die verschiedenen Apostel in *K* eingefügt ist, geht schon daraus hervor, dass wie zuvor Johannes, Matthäus und Petrus, so später auch Kephas und Bartholomäus die Anrede nicht gebrauchen, während sie in dem dem Nathanael zugewiesenen Bruchstück zweimal vorkommt. Hier ist also überall die Abhängigkeit von *D* evident, wo dieselbe Anrede überdies 5, 2 noch einmal in der Mehrzahl am Schlusse des „Weges des Lebens" erscheint. Sie versteht sich um so leichter, wenn Kap. 1—6 als eine Unterweisung an Täuflinge gedacht war. Von den erkennbaren Zusätzen fallen allerdings nur zwei ins Gewicht (S. 211). Wo *B* 19, 10, *D* 4, 2 und *C* 7, 9, nachdem die Pflichten gegen den Seelsorger und Prediger erledigt sind, fortfahren: „Täglich sollst du aufsuchen die Angesichter der Heiligen", d. h. die Gemeinde, schreibt *K* 12 = 114, 21. 115, 1: „Sein Angesicht und die übrigen Heiligen", um dann sofort in einem, von keiner Nebenform getheilten, aber unter Verwerthung von auseinanderliegenden Materialien der Quelle (*D* 4, 2. 10, 3. 13, 1. 2.) zu Stande gekommenen Einschub die Pflicht der leiblichen Versorgung des Seelsorgers und Predigers einzuschärfen (115, 2—8). Lediglich seiner eigenen Reflexion folgend, nennt der Ueberarbeiter endlich bei Gelegenheit der Warnung vor Zorn und Lust jenen einen männlichen, diesen einen weiblichen Dämon (8 = 113, 3. 8.).

Nur ein Bedenken waltet noch ob. Schon I. G. Müller in seiner „Erklärung des Barnabasbriefes" vom Jahr 1869 (S. 346), dann auch Krawutzky (Theol. Quartalschrift, 1882, S. 359 f.), neuerdings Bryennios (S. ξϑ' f.) und Harnack (Prol. S. 211 f. 221, auch schon Patr. app. I, 2, S. XLVI) glaubten sich durch den Thatbestand genöthigt, *K* auch in Abhängigkeit zu *B*, also nach den Voraussetzungen der beiden Letztgenannten zu derjenigen Schrift zu setzen, aus welcher *D*, d. h. die Hauptquelle von *K*, selbst geflossen ist. Dies aber scheint mir von vornherein nicht eben wahrscheinlich. Wenn der in *D* und *L* fehlende Satz *καὶ δοξάσεις τὸν λυτρωσάμενόν σε ἐκ θανάτου* (*K* 4 = 112, 1. 2.) auch *B* 19, 2 auf das Gebot *ἀγαπήσεις τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε* folgt, so glaube ich kaum, dass der so leichtfertig arbeitende Com-

pilator hier sorgsamst beide Formen verglichen und aus der einen nachgetragen hat, was in der anderen fehlte. Eine einfachere Lösung bietet hier und in den anderen von Harnack erwähnten Fällen (die Anklänge in Kap. 8 an *B* 2, 10. 4, 9 und die S. 84 barock befundene Vergleichung der Liebe zum Seelsorger mit der Sorge für einen Augapfel Kap. 12 = *B* 19, 9) die Annahme, dass auch *D*, 1—6 den gemeinsamen Stoff nur in relativ ältester Form darbietet (vgl. Hilgenfeld: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1884, S. 370). Nachdem zehn Apostel gesprochen haben was *D* 1, 1—4, 8 zu lesen steht, sollte endlich dem Bartholomäus plötzlich *B* 21, 2—4. 6. 19, 11 in den Mund gelegt sein (S. 211. 217). Aber *codex Ottobonianus* bietet statt dessen vielmehr *D* 4, 9. 12—14 und lässt auch die mit *B* stimmenden Zusätze in Kap. 4 und 8 aus. Dass dieses Excerpt aus *K* selbst wieder pedantisch nach *D* corrigirt sei — „diese Annahme mag precär erscheinen, aber man ist einfach gezwungen, sie anzuerkennen“ (Harnack, S. 221). Indessen stimmt sie schon nicht mit anderen Thatsachen, z. B. der mehrfachen Auslassung der Anrede *τέκνον μου*, wo die anderen Zeugen für *K* sie in Uebereinstimmung mit *D* bieten. Die ganze Sachlage nöthigt uns vielmehr anzuerkennen, dass wir noch immer nicht im Besitze des vollständigen Materiales zur Aufhellung der schriftstellerischen Beziehungen sind. Angesichts der weiteren Thatsache, dass die Stelle *D* 1, 3—6 in *L* und *K* (S. 279 f.), übrigens ohne Zweifel auch schon in *B* fehlt, stellt v. Gebhardt (S. 281) die Frage: „Gab es vielleicht Exemplare der *Διδαχή*, in welcher hier durch Zufall eine Lücke entstanden war?“ Wie im fraglichen Fall *C* auf Seiten von *D* gegen *L B K* tritt, so zählt Harnack seinerseits wieder drei Fälle auf, wo der Text von *K* und *C* gegen *D* übereinstimmt (S. 210 f.). Es erhellt, dass zum Behufe der Lösung des aufgegebenen Rechenexempels mit den heute benennbaren Grössen nicht auszukommen ist. Unter den noch unbekannten und unbenannten muss die gemeinsame Wurzel von *B* und *D* zu suchen sein.

Die Hauptfrage betrifft das Verhältniss von *D* zu *B*. Nach dem Vorgange von Bryennios sind Hilgenfeld und

besonders A. Harnack (Prol. S. 81 f. 287 f.) für die Priorität von *B* eingetreten, während Funk (Theologische Quartalschrift, 1884, S. 381 f.) und Zahn (Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, III, S. 278 f.) die Abhängigkeit auf der Seite von *B* finden. Dass nun das Verhältniss von *D* 16, 2 zu *B* 4, 9 allein schon zu Gunsten der letzteren Urkunde entscheide, kann ich nicht finden. Der in beiden Urkunden verschieden gewendete Gedanke, dass „die ganze Zeit, da ihr gläubig waret, euch nichts nützen wird, wofern ihr nicht in der letzten Zeit aushaltet“, stellt allerdings in dem *D* 16 vorliegenden Conglomerat eschatologischer Fragmente aus Evangelien und wohl auch Paulusbriefen den einzigen selbständigen Gedanken, das geistige Eigenthum des Verfassers dar. Aber eben darum musste dieser Gedanke dem in der ganzen Umgebung sonst nur allbekannten Dingen begegnenden Leser auch besonders auffällig erscheinen, in seinem Gedächtnisse mit einem Notabene versehen werden. Dass der Verfasser des Barnabasbriefes ihn aber mit einem, in *D* nicht vorfindlichen νῦν (vor ἐὰν μή) reproducirt, beweist in Verbindung mit 4, 3 (τὸ τέλειον σκάνδαλον ἤγγικεν) allerdings, dass für ihn die Endzeit bereits im Kommen begriffen ist. Aber gesetzt auch, dass im Vergleiche damit *D* „eine mattere und spätere Formulirung“ böte (Harnack, S. 288), so folgt daraus nichts gegen die von mir vertretene Hypothese. Vielmehr würde lediglich eine Wahrscheinlichkeit für die Annahme resultiren, dass die Recension *D* später als die Recension *B* gefertigt sei. So wird auch *D* 4, 1 vom Gerichtstage *B* 19, 10 geschwiegen. Andererseits hat vielleicht auch die beiderorts vorkommende Formel νύκτα καὶ ἡμέραν den Gedanken an jenen „Tag“ erst veranlasst.

Ich finde überhaupt in dem ganzen in Betracht kommenden Schlussabschnitt des Briefes genug Zeichen der Bearbeitung eines vorliegenden Stoffes. So gleich die ersichtliche Naht, womit das neue Stück an den mit Kap. 17 in der altlateinischen Uebersetzung abschliessenden und auch in der That abgeschlossenen Brief anrückt. „Gehen wir aber über zu einer anderen Gnosis und Lehre“ — so erweitert 18, 1

in einer zweiten Ausgabe des Schriftstückes ohne Zweifel der Verfasser selbst seine Arbeit. Dabei gehört die „Gnosis" ihm selbst an, wie der häufige Gebrauch des Wortes in den vorangehenden Kapiteln und seine 1, 5 kundgegebene Absicht, eine höhere Gnosis mitzutheilen, sattsam bekunden. Daher auch der schwierige Satz *D* 1, 3 *τούτων δὲ τῶν λόγων ἡ διδαχή ἐστιν αὕτη B* 19, 1 wiedergegeben wird mit *ἔστιν οὖν ἡ δοθεῖσα ἡμῖν γνῶσις τοῦ περιπατεῖν ἐν αὐτῇ τοιαύτη*. Dagegen ist der mit der Gnosis verbundene Ausdruck „Lehre" dem Titel unserer Schrift entnommen, deren Einverleibung den eigentlichen Zweck bei der Erneuerung des ursprünglichen Barnabasbriefes bildete. Derselbe soll in seiner zweiten Gestalt auch die Moral in den Kreis der Betrachtung ziehen. Den sechs ersten Kapiteln von *D* entsprechen also die drei Kapitel *B* 18—20, während Kap. 21 in Art und Stil wieder mehr mit *B* 1—17 stimmt, weil hier der Verfasser selbst abschliessend das Wort nimmt. Nur 21, 1 erinnert noch einigermaassen an *D* 6, 1, woraus auch schon *B* 18, 1 der Begriff „Weg der Lehre" stammt, während *B* 21, 2—4 in *K* 14 = 116, 3—7 seine Parallele findet.

Eine fernere Spur seiner bearbeitenden Thätigkeit bietet die Bezeichnung der beiden Wege nach dem Gegensatze nicht bloss von Leben und Tod (*B* 20, 2, vgl. auch 11, 7 = Ps. 1, 6 „der Weg der Gottlosen vergeht"), wie alle Nebenformen mit Ausnahme von *L* (worüber S. 279 das Richtige steht) haben, sondern auch von Licht und Finsterniss (*B* 18, 1). Aber schon *B* 5, 4 kam „der Weg der Finsterniss vor" und 20, 1 erscheint er geradezu als „der Weg des Schwarzen", d. h. des 18, 2 erwähnten Teufels.

Wenn I. G. Müller die Ermahnungen dieses Schriftstückes ohne jede Periodengliederung nebeneinanderstehend findet (S. 345), so gilt solches Desiderat ebensogut auch bezüglich *D* und der anderen Nebenformen. Dagegen waltet bezüglich der Aufeinanderfolge der Aphorismen zwischen dort und hier eine weitgehende Verschiedenheit ob, so dass entweder *D* aus dem zusammenhangs- und dispositionslosen Haufen von Moralsprüchen in *B* einen logisch gegliederten Organismus gemacht (Harnack S. 83.! 86.), oder aber *B*

die inhaltlich zusammengehörigen Sätze von *D* auseinandergerissen und durcheinander geworfen haben muss (so **Funk**. S. 399 f.). Dass wirklich die Abweichung auf Seite von *B* liegt, erhellt gleich aus der ungeschickten Art, womit das von allen Nebenformen nach seinen beiden Kehrseiten an die Spitze gestellte Doppelgebot der Liebe hier 19, 2 nur nach seiner ersten Hälfte reproducirt wird, während die zweite, wie schon I. G. **Müller** bemerkt hat (S. 351. 353.), erst lange nachher (19, 5) mitten unter anderen Einzelheiten nachfolgt, und zwar entsprechend der zweiten Anführung des Gebotes der Nächstenliebe in *D* 2, 7, *K* 6 = 112. 16. Die hier beliebte Form, „Du sollst ihn lieben mehr als deine Seele", mochte dem Geschmack eines Schriftstellers, der schon mehrfach versichert hatte, dass er seine Leser mehr liebe als seine Seele (*B* 1, 4. 4, 6), eher zusagen (**Müller** S. 358). Während **Funk** hier einen vergeblichen Versuch macht, die Trennung der Gottes- und Menschenliebe als Eintheilungsprinzip von *B* zu betrachten (S. 394. 400), findet sich **Harnack** mit der in Rede stehenden Erscheinung so ab. dass Barnabas zwischen Gottes- und Nächstenliebe überhaupt keinen Unterschied mache: „man darf daraus wohl einen Beweis seines höheren Alters erkennen" (S. 83). Angesichts der seit Jesu Tagen üblichen Coordination der beiden Kehrseiten der Münze verstehe ich das nicht recht. Eher gebe ich die umgekehrte Möglichkeit zu, in dem Zusammenhange *D* 2, 7 eine Abschwächung von *B* 19, 5 zu erblicken (Did. S. 10. Prol. S. 84). Weniger schon kann ich es gerade für eine Milderung halten, wenn ganz entsprechend dem Geist der auch sonst zu Grunde gelegten Bergpredigt *D* 2, 7, *K* 6 = 112, 15 und *C* 7, 5 schreiben *οὐ μισήσεις πάντα ἄνθρωπον*. Dagegen liest man B 19, 11 *εἰς τέλος μισήσεις τὸν πονηρόν*, worunter sicherlich abermals der Satan (vgl. 2, 10) verstanden ist. Gelegentlich muss **Harnack**, um die Priorität von *B* gegen *D* zu erweisen, eine frühere und richtigere Erklärung verlassen. Solches geschieht bezüglich des Satzes *οὐ διψυχήσεις πότερον ἔσται ἢ οὔ* *B* 19, 5 = *D* 4, 4, wo jetzt *B* an das Gericht gedacht, *K* 13 = 115, 13 und *C* 7, 11 aber die Gebetserhörungen verstanden haben sollen (Did. S. 15). Aber

auch *D* hat so verstanden und musste im Falle der Abhängigkeit von *H* so verstehen (s. S. 166).

Für entscheidend halte ich zwei Parallelen, über welche Harnack urtheilt wie folgt: „Es fehlt in *D* der unverständliche Satz *B* 19, 4 *οὐ μή σου ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐξέλθῃ ἐν ἀκαθαρσίᾳ τινῶν*, ebenso ist in *D* der schlechtgebaute, überladene Satz *B* 19, 10 entlastet und verkürzt worden“ (S. 83). Damit sind richtig die beiden Fälle getroffen, wo die in *D* durchweg festgehaltene Adresse an alle Christen, Kap. 1—6 insonderheit auch an noch Ungetaufte, verlassen wird, indem die Angeredeten plötzlich als Lehrer gedacht sind. Am ersteren Ort heisst es, während *D* 3, 3 Schandworte im Allgemeinen verboten werden: „Nicht soll dein Gotteswort vor Unreinen von dir ausgehen“ nach Matth. 7, 6. Im zweiten Falle fügt der Barnabasbrief der Mahnung, man solle täglich christlichen Verkehr aufsuchen, um sich daran und darin zu stärken, die Bemerkung bei: „Sei es, dass du mit Predigt und Seelsorge, sei es, dass du mit Handarbeit beschäftigt bist zur Lösung der Sünden.“ Ein schiefer Gedanke, da der Prediger und Seelsorger nicht so in Gefahr steht, wie ein einzelnes Glied der Gemeinde, der christlichen Gesellschaft zu entfremden; und ein schiefer Ausdruck, da das „Arbeiten mit den Händen zur Lösung der Sünden“ (*ἐργάζεσθαι εἰς λύτρον ἁμαρτιῶν*) sich nur im Zusammenhang von *D* 4, 6 versteht: „Wenn du durch deiner Hände Arbeit etwas hast, so gieb eine Lösung für deine Sünden.“ Auch in *C* 7, 12 und *K* 13 = 115, 15. 16 weist der Zusammenhang, darin die Phrase vorkommt, auf Unterstützung durch Almosen, was man in *B* 19, 10 erst als Zwischengedanken ergänzen muss, um die Meinung des Verfassers zu errathen. Aehnlich steht es mit dem Satze *B* 19, 8 *ὅσον δύνασαι ὑπὲρ τῆς ψυχῆς σου ἁγνεύσεις*, der doch nur die abstrakte und epitomatorische Parallele zu der sehr konkreten und verständlichen Ausführung *D* 6, 2. 3 darstellt (anders Harnack: Prol. S. 43. 85). Und ist es auch ein blosses Geschmacksurtheil, so scheint mir Funk doch Recht zu haben, wenn er die Stellung von *φυλάξεις ἃ παρέλαβες μήτε προστιθεὶς μήτε ἀφαιρῶν* *B* 19, 11 ebenso unglücklich und dem natürlichen Zusammen-

hang mit der Ermahnung, die Gebote des Herrn nicht zu verlassen (*B* 19, 2), fremd findet (S. 395. 400), wie Harnack den Zusammenhang in *D* 14, 3 dafür mit Recht anerkennt (S. 39. 56). Für eine umgekehrte Auffassung des Abfassungsverhältnisses wüsste ich keine Beobachtung geltend zu machen, es sei denn die, dass auch schon im Grundstock des Barnabasbriefes einige wenige schriftstellerische Berührungen mit *D* begegnen. Die auffälligste *B* 4, 9 = *D* 16, 2 wurde schon S. 160 besprochen. Ferner wird, was *K* 6 = 112, 8—16 Petrus sagt, *D* 2, 1 eingeführt mit der ungeschickten Wendung *δευτέρα δὲ ἐντολὴ τῆς διδαχῆς*, was an die *B* 10, 9 vorfindliche Kategorie *αἱ ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς* um so mehr erinnert, als auch hier der Ausdruck „Lehre" sich noch in der rein moralischen Sphäre hält (Harnack, S. 27). Es scheint daher dem Verfasser des Barnabasbriefes seine im Anhang reproducirte Quelle schon zu einer Zeit bekannt gewesen zu sein, da er sich zur ausführlichen Bearbeitung derselben noch nicht entschlossen hatte.

Schliesslich noch eine Bemerkung bezüglich der Disposition von *D* 1—4 im Verhältniss zu *B* 19. Wie nach 14, 1 vor der Communion am Sonntage ein öffentliches Sündenbekenntniss statthaben soll, wird 4, 14 gefordert: „in der Gemeinde bekenne deine Uebertretungen." Haben wir es demgemäss mit einer ständigen, kirchengeschichtlich bemerkenswerthen (vgl. Harnack, Did. S. 54 f. 175. 184. 222) Anschauung zu thun, so wird das *ἐν ἐκκλησίᾳ* integrirend und ursprünglich, folglich *B* 19, 12 die Weglassung dieser Worte nicht als Auslassung zu beurtheilen sein (gegen Harnack S. 17. Prol. S. 85). Nach der Disposition Harnack's (vgl. Prol. S. 37 f.) würde übrigens Kap. 4 als zweiter, das sittliche Verhalten der Christen innerhalb der *ἀδελφότης* regelnde Theil mit Kap. 2 und 3, welche dem Verkehr mit allen Menschen gelten, unter die Ueberschrift 2, 1 *δευτέρα δὲ ἐντολὴ τῆς διδαχῆς* fallen, während vorher nur die Gottesliebe zur Entfaltung kommen soll (S. 45 f.). Ich gestehe, dass ich die sonst trefflich durchgeführte Disposition hier zu künstlich und mit dem thatsächlichen Befund von 1, 3—6 schwer vereinbar finde. Ebenso scheitert aber auch Funk's Versuch,

die parallelen Partien des Barnabasbriefes nach den Rubriken „Gottes- und Menschenliebe“ zu gliedern (S. 394 f.), an dem thatsächlichen Mixtum compositum der Stelle. Es lässt sich höchstens dafür anführen, dass *B* 19, 5 vor der Nächstenliebe das in *D* fehlende Verbot des Missbrauchs des göttlichen Namens steht (S. 395). Da weder hier noch dort von einer streng logischen Anordnung der einzelnen Forderungen die Rede sein kann, dürfte man es vielleicht mit einem alten Kanon versuchen, dessen sich Basilides bei Clemens (Strom. IV, 12, 88) bedient. Das Unlogische, welches hier also einen Vorzug begründet, liegt darin, dass diesem Kanon zufolge der Gotteswille zur Entfaltung gelangen soll in den Geboten: 1. Alles zu lieben, 2. nichts zu begehren, 3. auch nicht Eines zu hassen. Dem Ersten entspricht *D* 1, 3 vollkommen; der Gedanke an das Zweite erklärt den so auffallenden, von Hilgenfeld (S. 104) geradezu für Einschub gehaltenen Satz 1, 4 *ἀπέχου τῶν σαρκικῶν καὶ σωματικῶν ἐπιθυμιῶν*; die eigentliche Ausführung folgt erst 2, 2 und 3, 3, nachdem zuvor der weitere Fortgang von 1, 4 dem dritten Gedanken gegolten hat, der seine Formulirung dann 2, 7 *οὐ μισήσεις πάντα ἄνθρωπον* findet.

Bezüglich des Verhältnisses zu *H* bin auch ich geneigt, die überdies nur von Funk (S. 398 f.) vertheidigte Priorität von *D* aufzugeben. Ein letztes Wort möchte ich allerdings noch nicht gesprochen haben. Der Gedanke, dass man unterschiedslos geben, die Verantwortlichkeit für etwa übelangebrachte Gaben dem Empfänger, das Gericht aber Gott überlassen soll, wird Mand. II, 4—6 nicht blos genau so wie *D* 1, 5 motivirt („denn Allen will der Vater mittheilen aus seinen eigenen Gnadengaben“), sondern auch II, 7 ausdrücklich mit „Bewahre nun dieses Gebot“ eingeschärft, worauf *D* 1, 5 mit „Selig wer giebt gemäss dem Gebot“ zurückzuweisen scheint. Da nun in *H* zweimal steht, man solle sich gar keine Gedanken darüber machen, wem man etwa gebe, diese Worte aber in *D* nicht blos ausgelassen, sondern durch die Forderung 1, 6 „Es schwitze dein Almosen in deine Händen, bis du erkannt hast, wem du giebst“ fast aufgehoben werde, findet Harnack hier eine bewusste Ab-

schwächung (Did. S. 7. Prol. S. 51, 78). Auch *D* 5—8 kommt der Verfasser noch einmal darauf zurück — eine Wiederholung, die Harnack aus der Benutzung zweier Quellen — erst *H*, dann *B* 19, 8. 11 — erklärt (S. 6. 83 f.). Die Mahnung *D* 4, 4 *οὐ διψυχήσεις πότερον ἔσται ἢ οὔ* scheint erst auf Grund von Mand. IX, 5 (vgl. auch Vis. III, 4, 3) verständlich zu werden. Die Anweisung zur Unterscheidung wahrer und falscher Propheten erinnert theils an Sim. IX, 25, 2 (= *D* 11, 5. 6), theils an Mand. IX, 7—9. 12. 16. (= *D* 11. 7—10. 12). Die Beschreibung des Todesweges wird eröffnet mit der Bemerkung: „Vor Allem ist er böse" (*D* 5), ähnlich wie es Mand. VI, 2, 4 heisst: „Siehe nun auch die Worte des Engels der Bosheit. Vor Allem sind seine Werke böse, denn seine Lehre ist böse", wobei sich vermittelnd *B* 4, 10 einschiebt: „Lasset uns hassen die Werke des bösen Weges." Ferner berührt sich der Lasterkatalog Mand. VIII, 3. 5 mit der Beschreibung des Weges des Todes *D* 5 im Ganzen wie im Detail (vgl. z. B. VIII, 5 *καὶ ὅσα τούτοις ὅμοιά εἰσιν* mit *D* 3, 1 *καὶ ἀπὸ παντὸς ὁμοίου αὐτοῦ*). Wenn aber Harnack bei Gelegenheit dieser richtigen Beobachtung nachweist, wie die Parallelen mit *H* gerade da eintreten, wo *D* über *B* hinausgeht (Did. S. 18. Prol. S. 87), so ergänzt sich diese Beobachtung durch die anderwärts gemachte, dass auch *χήρᾳ καὶ ὀρφανῷ οὐ προσέχοντες*, was *B* 20, 2 allein steht, sich wieder mit Mand. VIII, 10 berührt (Patr. app. I, 2, S. 79). Wenn speziell für *ἀγρυπνοῦντες οὐκ εἰς τὸ ἀγαθόν* *D* 5, 2 gesetzt wird *ἀγρυπνοῦντες οὐκ εἰς φόβον θεοῦ* *B* 20, 2, so liegt es gewiss nahe, in letzterer Formel dieselbe Hand zu erkennen, welche *B* 20, 1 auch *ἀφοβία θεοῦ* hinzugefügt hat. Unsere Resultate bezüglich *B* werden also durch die bezüglich *H* gemachten Beobachtungen auf keinen Fall in Frage gestellt.

Die Evangelienkritik und die Papiasfragmente über Markus und Matthäus.

Von

August Jacobsen.

Die Untersuchungen über die synoptischen Evangelien und die Deutung der vielumstrittenen Papiasfragmente über Markus und Matthäus stehen in der innigsten Wechselbeziehung zu einander. Wie die Aufhellung der Composition unserer synoptischen Evangelien die Echtheit und Glaubwürdigkeit jener ältesten Zeugnisse über die Anfänge der evangelischen Literatur immer zweifelloser macht und die Richtigkeit ihrer Erklärung bestätigen kann, so gewähren die Mittheilungen des Presbyters Johannes, die uns Papias aufbewahrt hat, den Resultaten der Evangelienkritik einen starken Rückhalt. Stimmen die Presbyteraussagen und die kritischen Aufstellungen in der synoptischen Frage ungezwungen (natürlich dürfen die bezüglichen Untersuchungen, um die Gefahr eines *circulus vitiosus* zu vermeiden, nicht confundirt werden) überein, bestätigen das urchristliche Zeugniss und das kritische Zeugniss, das aus der klar vorliegenden Beschaffenheit der Evangelien resultirt, sich gegenseitig, so ist das synoptische Problem in einer so zweifellosen Weise gelöst, wie es nicht leicht bei irgend einem anderen ähnlichen Problem gelingen wird.

Eine durchaus objektive Deutung der berühmten Fragmente hat W. Weiffenbach in seiner 1878 erschienenen sorgfältigen Monographie „Die Papiasfragmente über Markus und Matthäus eingehend exegetisch untersucht und kritisch gewürdigt, zugleich ein Beitrag zur synoptischen Frage" gegeben. Nur in einem, allerdings in dem gewichtigsten Punkte können wir ihm nicht ganz beistimmen: er hat unseres Erachtens

die Worte οὐ μέντοι τάξει zu sehr urgirt und zu weit gehende Folgerungen für die synoptische Frage daraus gezogen.

Weiffenbach erklärt S. 106 seiner Schrift: „Die Markus-Aufzeichnungen waren, vom Standpunkte einer Darstellung der Reden und Thaten des Herrn aus angesehen, ohne τάξις (überhaupt), d. h. ohne irgend eine Sach- und Zeitordnung geschrieben, bestanden also aus lose oder gar nicht zusammenhängenden, skizzenartigen, unchronologisch und unpragmatisch aneinandergeschichteten Stücken, aus aphoristischen Erinnerungen an die Mittheilungen des Petrus, waren eine unzusammenhängende Aufzeichnung von Petrus-Aussprüchen, tagebuchartige Memorabilien, eine blosse ungeordnete Materialiensammlung."

Wir glauben, dass die zurückhaltenden, in gewisser Beziehung neutralen Worte οὐ μέντοι τάξει mindestens ebenso wohl die nicht durchgehends genaue Ordnung bezeichnen können wie „ohne Ordnung überhaupt, ohne irgend eine Sach- und Zeitordnung", wir glauben, dass auf eine Schrift, die in einzelnen Punkten — sagen wir etwa beispielsweise vielleicht in der Reihenfolge der Apostelberufungen u. a. m. — nicht genau ist, das kurzgefasste Urtheil οὐ μέντοι τάξει angewendet werden könnte. Uns will es so scheinen, als ob die Worte οὐ μέντοι τάξει vornehmlich den Zweck haben, zu verhindern, dass man die unmittelbar voraufgehenden Worte ἀκριβῶς ἔγραψεν zu sehr urgirte.

Um seine Auffassung zu unterstützen und plausibler zu machen, sagt W. S. 66: „Woher hätte denn auch dem Markus, der nur an ‚einzelnen Punkten' gegen die richtige τάξις gefehlt haben soll, in allen übrigen Bestandtheilen seiner Aufzeichnungen die strenge, ‚wirkliche Ordnung', (Klostermann) oder richtiger die τάξις überhaupt kommen sollen, da ihm ja vermöge des Ursprungs seiner Aufzeichnungen durchweg keine Gelegenheit zu einer sachlich-chronologischen Anordnung, kurz zu einer pragmatischen Darstellung des Mitgetheilten geboten war?" Nach W. (S. 74) hätte eine solche τάξις der λεχθέντα und πραχθέντα Jesu von Markus nur errathen werden können.

Dagegen haben wir zu bemerken, dass in dem durch

die gelegentlichen Mittheilungen Petri aufgebrachten Materia doch eine gewisse immanente Ordnung sich selbst für einen Schriftsteller, der den Ereignissen vollständig fern gestanden hätte, geltend machen musste. Es ist ja (auch nach W.) nicht die Rede davon, dass Petri Mittheilungen sofort nach dem jedesmaligen Vortrage aufgezeichnet und dann nach Verlauf kürzerer oder längerer Zeit die zusammenhangslosen Notizen, die losen Blätter blos äusserlich zusammengereiht sind. Sobald die Fülle dieser gedächtnissmässigen Erinnerungen, die Markus aus Petri Lehrvorträgen bewahrte, fixirt wurden, machte sich jene natürliche, innere Ordnung des Stoffes ganz von selbst geltend. Wenn nicht etwa ohne jeden ersichtlichen Zweck die zufällige Reihenfolge der petrinischen Bemerkungen bewahrt werden sollte — was ohne sofortige schriftliche Notizen nur noch schwerer, ja geradezu unmöglich gewesen wäre —, so ist es ganz undenkbar, dass die Abschnitte von der Johannestaufe, von der Berufung der ersten Jünger, von dem Abschluss des Jüngerkreises, von der galiläischen Wirksamkeit, von Jesu Reise zum Passahfest und von der Katastrophe von irgend einem Schriftsteller in anderer Ordnung gebracht würden. Nun aber haben wir es hier nicht mit einem Manne zu thun, der etwa erst durch Petri Vorträge in Berührung mit dem Christenthum kam, wir haben es hier mit Johannes Markus zu thun, der bei seinen bekannten Beziehungen ja doch wohl den Verlauf der öffentlichen Wirksamkeit Jesu kannte, der auch, ohne eine Rathemethode anzuwenden, die Mittheilungen Petri im allgemeinen richtig ordnen konnte. Die historische Persönlichkeit Jesu von Nazareth, die gewiss schon zuvor hell beleuchtet vor seiner Seele stand, konnte und musste in Folge der Mittheilungen, die aus unmittelbarem lebendigen Verkehr während jener einzigartigen, unvergleichlichen Epoche flossen, eine immer bestimmtere, schärfere Beleuchtung empfangen: darauf beruht die hohe Bedeutung des Ursprungs unserer marcianischen Aufzeichnungen.

Wenn trotz alledem noch rücksichtlich der *τάξις* ein gewisser Defect blieb, — ein Defect, von dem wir ohne des Presbyters Bemerkung nichts wissen und nichts merken

würden, so konnte er nur unerheblich sein, so konnte er nur nebensächliches betreffen, das einem persönlichen Zeugen der Wirksamkeit Jesu besser bekannt war und von ihm auch gewissenhafter Weise mit kurzer Andeutung monirt werden musste. Er freilich — der Presbyter Johannes — hätte einige Punkte (das ist der Sinn der Worte) der geschichtlichen Genauigkeit wegen anders gruppiren müssen, wie er diese und jene, ja vielleicht recht viele Zusätze nach seinen persönlichen Erinnerungen zu machen gehabt hätte, während Markus nur „ἔνια“ aus dem reichen Leben Jesu mittheilte.

Gerade die Bemerkungen also, mit denen W. seiner Auffassung zu Hülfe kommen zu können und zu müssen glaubt, machen uns am meisten bedenklich. Die kurze Aeusserung des Presbyters *οὐ μέντοι τάξει*, die ebensowenig den von W. hinzugefügten Zusatz ohne irgend eine als den von uns hinzugefügten Zusatz ohne vollständige enthält, macht an und für sich eine allzubestimmte Entscheidung unmöglich. Die Worte des Presbyters nöthigen uns hier dazu nach concurrirenden Momenten für die Beurtheilung und Feststellung des Thatbestandes auszuschauen, wie es eben auch W. gethan hat; — die definitive Entscheidung kann dann aber, wie wir glauben, nicht weiter zweifelhaft sein.

Dies Mehr oder Minder nun, das in die Worte des Presbyters gelegt wird, ist auf dem Gebiete der synoptischen Frage von ganz erheblicher Bedeutung. W. glaubt nach seiner Auffassung der entscheidenden Worte erklären zu können, dass das Presbyterzeugniss über Markus weder auf den kanonischen Markus noch auf den „Urmarkus“ passt.

Die Argumente, die W. ausserdem noch (S. 107 sqq.) vorträgt, richten sich entweder besonders gegen die auch nach unserer Meinung unstatthafte Annahme, dass der Presbyter den kanonischen Markus gemeint habe, oder sie sind auch für W. von nur secundärer Bedeutung und gestatten sehr wohl eine etwas abweichende Auffassung.

„Die Markusaufzeichnungen bildeten keine vollständige Geschichte Jesu, sondern umfassten aus diesem Gesammtumfange nur ἔνια —. — Von dem Markusevangelium wird

man aber schwerlich behaupten wollen, dass es nur Einiges aus der Geschichte (dem Leben) Jesu umfasse" — schreibt W. S. 108. Daran knüpft er aber das nothwendige und hier uns durchaus genügende Zugeständniss: „Zwar ist sich dasselbe bewusst, dass es mit seinem Stoff nicht den ganzen so reichen Inhalt des Lebens und der Worte Jesu erschöpft habe, und besonders hinsichtlich der Reden Jesu giebt es mehrfach ausdrücklich zu verstehen, es gebe nur eine Auswahl derselben." Wir sind in der That der Meinung, dass im Markusevangelium nur einzelne Punkte wie das erste Auftreten in Kapernaum, die Tempelscenen, die Katastrophe u. s. w. in besonders helle Beleuchtung gestellt sind.

Was das andere Argument betrifft, so glauben auch wir, dass manche Bestandtheile des kanonischen Markusevangeliums nicht auf „augenzeugenschaftlicher Mittheilung" beruhen können; wir fügen noch hinzu, dass wir wenig versucht sind, Perikopen, die eine unverkennbare Animosität gegen die Jünger im Allgemeinen oder gegen Petrus im Besondern verrathen, auf Petri Mittheilungen zurückzuführen.

Die Hauptsache aber bleibt für W. die gute τάξις des kanonischen Markus und der Mangel der τάξις in jenen vom Presbyter Johannes besprochenen Markusaufzeichnungen. Wir sind wahrlich weit davon entfernt, das Markusevangelium zu unterschätzen oder zu glauben, dass es nicht eine Vergleichung mit den anderen Evangelien aushalten könne. Aber das ist doch immer nur erst ein relatives Lob, das schliesst die Möglichkeit, dass einzelne Verstösse gegen die historische Ordnung auch hier vorgekommen sind, nicht aus. Nur die Erheblichkeit solcher Abweichungen ist zu bestreiten. Wir wollen nicht verhehlen, dass wir solche Abweichungen in erster Linie etwa im zweiten Kapitel des Markusevangeliums, wo die Conflicte mit den Pharisäern zusammengestellt sind, oder in der Anordnung der Streitgespräche in Jerusalem suchen würden.

W. will sich nun keineswegs bei einem rein negativen Resultat beruhigen. In den Markusaufzeichnungen des Papias sieht er „die erste Wurzel, aus welcher unser jetziges zweite Evangelium schliesslich herausgewachsen ist"; — „unser zweites

Evangelium muss jene Aufzeichnungen benutzt, verwerthet. theilweise oder wahrscheinlicher ganz in sich aufgenommen haben.“ Später erst ist also nach W.'s Meinung die gute τάξις in die marcianischen Aufzeichnungen hineingebracht worden. Wer aber sollte wohl später, fragen wir verwundert. dies vermocht haben, wenn ein Johannes Markus es nicht vermochte? Sollte es gar etwa ein Jünger Jesu gewesen sein, der in diesem Fall in unbegreiflicher Bescheidenheit hinter Markus (nach dem ja das Evangelium trotzdem benannt blieb) zurücktrat, — der trotz persönlicher Beziehungen zu Jesu sich der immerhin doch nur durch zweite Hand vermittelten Aufzeichnungen jenes Markus bediente, — der vielleicht gar manche — auch nach W.'s Auffassung — bedenkliche Zusätze machte?

Wenn wir also die Schranke, die W. für die Untersuchungen auf dem Gebiete der Evangelienkritik ziehen will, nicht ganz als berechtigt anerkennen können, so geschieht es, weil uns die τάξις des Markusevangeliums doch nicht so zweifellos vollkommen und gut erscheint, und weil wir in den Worten des Presbyters nicht einen so erheblichen Defect ausgedrückt finden, wie Weiffenbach. — Wir wiederholen, dass wir von dieser unseres Erachtens mit Nothwendigkeit vorgenommenen Modification der Erklärung abgesehen W.'s Ausführungen durchaus beistimmen.

Den so gedeuteten Fragmenten entsprechen nun die Resultate, zu denen wir in unsern Untersuchungen über die synoptischen Evangelien [1]) gekommen sind. Wir haben darin zwei Urbestandtheile unserer synoptischen Evangelien aufgewiesen. 1) In dem ersten kanonischen Evangelium ist eine Fülle echter, ursprünglicher Herrnworte enthalten.' Darauf aber reducirt sich das Ursprüngliche, das Primäre im Matthäusevangelium. Das erste Evangelium, wie es uns im neut. Kanon vorliegt, ist nach unserer Beweisführung (siehe die oben angeführte Schrift) unter Benutzung des Markusevangeliums und eben jener Herrnsprüche, denen einige specifische Anschauungen der späteren Zeit beigefügt sind,

1) Untersuchungen über die synoptischen Evangelien von August Jacobsen. Verlag von G. Reimer. 1883.

entstanden. Demgemäss können wir auch die Bemerkung des Presbyters nicht auf die ganze Schrift, sondern nur auf die darin enthaltenen Worte des Herrn beziehen, — und wir stimmen W. vollständig darin bei, dass unter der ursprünglich aramäisch geschriebenen συγγραφὴ λογίων des Apostels Matthäus unmöglich ein vollständiges Evangelium verstanden sein könne.

Der kritischen Erkenntniss fügt hier das urchristliche Zeugniss ein interessantes Moment bei. Aus der Analyse des ersten Evangeliums allein kann man nicht ersehen, dass die echten Herrnworte, die es uns überliefert, schon zuvor gesammelt gewesen sind, aber auf Grund jener Ueberlieferung eines Herrnjüngers ist es uns keinen Augenblick zweifelhaft. Und wenn es nach dem Presbyter der Uebersetzungen des aramäischen Originals mehrere gab, so hatte sicher diejenige die meiste Aussicht auf Erhaltung, die sich in einer im Ganzen genommen so vorzüglichen Composition, wie unser kanonischer Matthäus sie aufweist, mit der übrigen evangelischen Ueberlieferung verband.

2) Der andere Urbestandtheil der synoptischen Evangelien liegt uns in den älteren Partieen des Markusevangeliums vor, die sich — nach unsern Untersuchungen — mit Sicherheit ausscheiden lassen. (Wir können hier nur andeuten, dass der Werdeprocess unserer evangelischen Literatur uns nicht gar so complicirt und uncontrollirbar erscheint, wie man oft angenommen hat.) In diesen älteren Partieen nun sehen wir die Markusaufzeichnungen des Papias. Ihnen haftet nach der Mittheilung des Presbyters ein gewisser Defect in der τάξις an, — doch nur ein solcher, dass wir ohne des Presbyters Kritik ihn nicht bemerken würden und bei der Kürze der kritischen Notiz nur vermuthungsweise bezeichnen können. Nachdrücklich aber müssen wir dafür eintreten, dass wir eine im Ganzen auch in der Anordnung genaue Ueberlieferung haben, die uns, wenn W. recht behielte, denn doch wohl überhaupt fehlen würde. Indess legen wir mit W. das grösste Gewicht darauf, dass beide Urquellen uns in die früheste Zeit des Christenthums, in die unmittelbare Nähe Jesu zurückführen.

Auch ein Votum zu den Papias-Fragmenten über Matthäus und Markus.

Von

R. A. Lipsius.

Schreiber dieses hat sich bisher absichtlich von einem Eingreifen in die Verhandlungen über die synoptische Frage zurückgehalten. Da aber die Grundzüge seiner kritischen Auffassung durch die an der Spitze dieses Jahrgangs mitgetheilte Arbeit von Dr. Feine in die Oeffentlichkeit gekommen sind, so darf er wohl die paar leeren Seiten am Schlusse des Heftes benutzen, um auch seine Ansicht über die vielbesprochenen Papias-Fragmente (bei Eus. h. e. III, 39, 15 u. f.) in aller Kürze zu äussern. Begreiflicherweise würde mir es persönlich höchst willkommen sein, vermöchte ich in diesen Fragmenten ein uraltes Zeugniss zu Gunsten der Annahme zu finden, dass unserem kanonischen Matthäus eine Sammlung von Reden des Herrn, unserem kanonischen Markus aber eine ältere Urschrift zu Grunde liege. Aber ich halte es für verlorene Liebesmüh', auf diesem Wege etwas über die Entstehung unserer Synoptiker zu ermitteln. Ich kann mich nicht überzeugen, dass der gute Papias oder sein Gewährsmann unter dem Namen des Markus und des Matthäus andere Schriften vor Augen hatte als die, welche wir noch heute unter diesen Namen besitzen. Um 150—160, in welcher Zeit Papias seine *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* geschrieben haben wird, haben die gegenwärtig unter den Namen des Matthäus und Markus im Kanon befindlichen Schriften unzweifelhaft schon existirt. Dass aber eine Kritik der Quellen derselben nicht die Sache des trefflichen Kirchenvaters war, brauche ich wohl nicht erst wahrscheinlich zu machen.

Wenn Papias von Markus sagt, er habe *τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου λεχθέντα ἢ πραχθέντα* nach seiner Erinnerung an die Lehrvorträge des Petrus zusammengestellt, von Matthäus dagegen nur *τὰ λόγια συνεγράψατο,* so braucht die Meinung

durchaus nicht zu sein, Markus habe Reden und Thaten, Matthäus dagegen nur Reden des Herrn zusammenstellt. Man bedenke nur, dass Papias auch über die von Markus niedergezeichneten Vorträge des Petrus lediglich bemerkt, dass dieser *πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ᾽ οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων.* Die Reden des Herrn sind dem Papias ebenso wie seiner ganzen Zeit einfach der Hauptbestandtheil der evangelischen Schriften. Auch Hegesippos stellt in der bekannten Stelle bei Eusebios (h. e. IV, 22, 3) neben die Auctorität von Gesetz und Propheten die Auctorität der Worte des Herrn. So erklärt sich auch, dass bald nachher, bei der Feststellung des Kanon, die sonst unverbrüchlich festgehaltene Forderung apostolischer Abkunft den Evangelien gegenüber nicht durchgeführt wurde. Die Auctorität für die Schriften auch von Apostelschülern wie Markus und Lukas war hier eine höhere als die apostolische: es war die Auctorität des Herrn selbst, dessen *λόγοι* oder *λόγια* den für die Regelung des christlichen Glaubens und Lebens schlechthin entscheidenden Massstab abgaben.

Diesem Massstabe schien zwar das Evangelium des Matthäus, aber nicht das des Markus zu entsprechen. Denn in diesem drängt sich allerdings der Erzählungsstoff so mächtig hervor, dass dieses Buch nicht den Eindruck einer *σύνταξις τῶν λογίων κυριακῶν* macht. Entschuldigend bemerkt daher Papias, oder wer immer ihm hierin vorangeleuchtet hat, Markus habe das, dessen er sich aus den Lehrvorträgen des Petrus erinnerte, zwar sorgfältig, doch *οὐ τάξει* aufgezeichnet; und er motivirt dieses Urtheil alsbald mit den Worten, Petrus habe nur gelegentlich gepredigt, nicht aber eine Zusammenstellung der Herrnworte veranstaltet. Also bezieht sich contextgemäss die mangelnde *τάξις* auf die mangelhafte Ordnung und Vollständigkeit der Reden und nicht etwa auf die Reihenfolge des Erzählungsstoffes.

Wenn es also dem gegenüber von Matthäus heisst, er habe eine Zusammenstellung der *λόγια* des Herrn gegeben, so darf man daraus weder das damalige Vorhandensein einer blossen Spruchsammlung, noch das einer blossen Redensammlung ableiten, sondern nur das Urtheil, dass das erste Evangelium den erhobenen Anforderungen an die Vollständigkeit und Ordnung der mitgetheilten Herrnworte entspreche.

Auch die weitere Notiz, dass Matthäus hebräisch geschrieben, ein Jeder aber dieses Original nach Vermögen (ins Griechische) übertragen habe, beweist durchaus nicht, dass Papias nicht unsern kanonischen Matthäus, sondern jenen angeblichen hebräischen Urmatthäus in den Händen hatte. Die Worte bezeugen uns lediglich, dass damals mehr als eine griechische Schrift im Umlaufe war, welche man für eine Bearbeitung oder Uebersetzung des hebräischen Matthäus hielt. Dass unser kanonischer Matthäus auf einem hebräischen oder aramäischen Original beruhe, war damals allgemeine Tradition. Diese Tradition aber hängt mit der anderen, in judenchristlichen Kreisen herrschenden zusammen, dass das *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* ursprünglich vom Apostel Matthäus hebräisch geschrieben worden sei. So konnte Papias oder sein *πρεσβύτερος* sehr leicht auf die Meinung kommen, die verschiedenen damals umlaufenden griechischen Redactionen jenes Hebräerevangeliums seien ebenso wie unser kanonischer Matthäus nur verschiedene Uebersetzungen des „hebräischen Matthäus". Die Abweichungen dieser angeblichen „Uebersetzungen" von einander hat er selbst durch sein *ἡρμήνευσε ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος* angedeutet. In Wahrheit ist aber unser Matthäus keine Uebersetzung aus dem Hebräischen und auch die Redestücke darin sind original-griechisch. Die Angabe des Papias ist also falsch.

Wie es mit der auch durch den alexandrinischen Clemens (bei Eus. h. e. II, 15) beglaubigten, vielleicht aber lediglich aus 1 Petr. 5, 13 entstandenen Notiz von Markus als Hermeneuten des Petrus stehe, soll hier nicht untersucht werden. Wohl aber behaupte ich, dass die angegebene Entstehungsweise dieses Evangeliums aus „genauer" Wiedergabe der gelegentlichen Lehrvorträge des Petrus eine Unmöglichkeit sei. Man stelle sich nur einmal vor, wie beschaffen jene Vorträge gewesen sein müssten, um daraus eine Schrift wie unsern kanonischen Markus zusammenzubringen. Zur Aufhellung des Ursprungs dieser Schrift ist aus jener Angabe lediglich nichts zu lernen.

Schade um den vielen, an das „Papiaszeugniss" unnütz verschwendeten Scharfsinn!

Neue Beiträge zur wissenschaftlichen Grundlegung der Dogmatik.

von

R. A. Lipsius.

Als ich vor nunmehr sieben Jahren „Dogmatische Beiträge zur Vertheidigung und Erläuterung meines Lehrbuches" zu veröffentlichen unternahm, hatte ich mich namentlich mit zwei Hauptrichtungen auseinanderzusetzen: einerseits mit der durch Professor Herrmann vertretenen Ritschl'schen Schule, andererseits mit meinem Freund Biedermann, als dem berufenen Wortführer der „speculativen Theologie". Seitdem ist wiederholt die Veranlassung an mich herangetreten, meinen Standpunkt gegen Angriffe und Missverständnisse von den verschiedensten Seiten her von Neuem zu begründen. Dass eine solche weitere Begründung auch durch die Dogmatischen Beiträge nicht überflüssig geworden sei, durfte ich mir selbst um so weniger verhehlen, da es sich in den ganzen Streitverhandlungen um principielle Gegensätze handelt, deren allmähliche Ueberwindung erst von der Zeit erwartet werden kann. Ich kann es nur mit Freude begrüssen, dass diese Gegensätze seitdem vielfach klarer formulirt und eingehender begründet worden sind als bisher. Hat es auch daneben an allerlei unverständigen Einreden und wunderlichen Missdeutungen nicht gefehlt, so fordert doch gerade der sachlich gehaltene und wissenschaftlich begründete Widerspruch zu erneuter gründlicher Untersuchung der streitigen Principfragen auf. Herrmann hat in seinem scharfsinnigen Buche „Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit" auf dem Grunde der Kantischen Erkenntnisstheorie

und Ethik seine bisherigen Anschauungen in einer Weise durchgeführt, die ihn weit über ein blosses Schülerverhältniss zu Ritschl hinaushebt. Andrerseits hat Biedermann in der neuen Auflage seiner Dogmatik von seinem erkenntnisstheoretischen Standpunkte eingehende Rechenschaft abgelegt. Demgegenüber haben sich mir die erkenntnisstheoretischen Grundsätze, von denen ich ausgegangen bin, bei wiederholter Prüfung immer wieder bewährt. Doch räume ich bereitwillig ein, dass die durch den Gegensatz veranlasste Form, in welcher ich meine Anschauungen vortrug, zu Missverständnissen nach der einen, wie nach der andern Seite hin Anlass bot und dass auch die zweite Auflage meines Lehrbuchs, welche sehr bald nach den „Dogmatischen Beiträgen" erschien, diesen Missverständnissen keineswegs überall, so wie ich es jetzt wohl für wünschenswerth halten muss, vorgebeugt hat. Ueber einige Hauptpunkte habe ich mich inzwischen schon bei Gelegenheit zweier Vorträge geäussert, von denen der eine „Ueber die letzten Gründe der religiösen Gewissheit", die erkenntnisstheoretische Frage, der andere „Ueber die Bedeutung des Historischen im Christenthum" die specifisch theologische Frage erörterte.[1]) Dennoch kann ich mir nicht verhehlen, dass die Kürze des derartigen Vorträgen zugemessenen Raumes wenig geeignet ist, tiefergreifende Streitfragen erschöpfend zum Austrage zu bringen.

Ich beschränke mich indessen für diesmal auf eine erneuerte Erörterung derjenigen Streitpunkte, welche die erkenntnisstheoretische Frage betreffen, oder doch mehr oder minder eng mit dieser zusammenhängen. Die Frage nach dem Rechte der Metaphysik in der Theologie ist in der letzten Zeit namentlich durch die Ritschl'sche Schule in Fluss gebracht worden. Wie scharf gerade hier die Gegensätze einander gegenüberstehen, können die diametral entgegengesetzten Urtheile von Herrmann und Alfred Krauss belegen. Während Ersterer in der Anwendung der Metaphysik auf die Theologie die schwerste Schädigung des Christenthums, die Herabdrückung des Christenthums zur

1) Protest. Kirchenzeitung 1880 Nr. 34 u. 38. 1881 Nr. 53 u. 44.

heidnischen Naturreligion erblickt, erklärt letzterer kurz und bündig: „Keine Metaphysik in der Religion heisst: keine Religion.“[1]) Mir selbst hat Herrmann zum Vorwurfe gemacht, dass ich die Ausscheidung der Metaphysik aus der Dogmatik nur unvollständig durchführe, und dass ich sie vor allem in einem ganz anderen Sinne unternehme als er.[2]) Das letztere hat seine unzweifelhafte Richtigkeit, trotz des mir mit Herrmann gemeinsamen erkenntnisstheoretischen Ausgangspunktes. Wenn man das uns beiden gemeinsame Zurückgehen auf Kant als „Neukantianismus“ bezeichnet hat, so habe ich hiergegen für meine Person nur den Vorbehalt zu machen, dass man mir die empiristisch-sensualistische Wendung, welche der „transcendentale Idealismus“ bei verschiedenen philosophischen Neukantianern genommen hat, ebensowenig imputiren möge, als jenen schroffen Dualismus zwischen der „Welt der Wirklichkeit“ und der „Welt der Werthe“ oder „der Ideen“, wie ihn nicht blos Albert Lange, sondern auch Herrmann vertritt. Wenn ich mich für die specielle Frage nach der Ableitung unserer Kategorieen auf die „grundlegenden“ Untersuchungen Albert Lange's berufen habe, so folgt daraus noch nicht, dass ich mich nun auf letzteren, wie Dr. Dorner sen. es dargestellt hat, überhaupt als auf einen „testis veritatis“ zu berufen liebte[3]), und muss ein für allemal bitten, mich nur für das verantwortlich zu machen, was ich selbst gesagt, nicht aber für das, was Andere gesagt haben. Die ganze Anklage auf „philosophischen Skepticismus“, welcher, wie Dr. Dorner jun. alsbald weiter hinzufügt[4]), nur der theologischen Skepsis als Unterlage dienen solle[5]), hat meinem Standpunkte gegenüber nur insofern einen Sinn, als ich mit Schleiermacher, Trendelenburg u. A., aber zugleich im

1) Jahrb. f. protest. Theol. 1883 S. 227.

2) Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit S. VI flg. 315.

3) System der christl. Glaubenslehre I, 25.

4) Kirche und Reich Gottes S. 253.

5) Herr v. Hartmann erkennt dagegen umgekehrt auf theologischen Dogmatismus, dem mein philosophischer Skepticismus dienen wolle. Vgl. die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie S. 70 ff.

vollen Einklang mit den ursprünglichen Erklärungen unserer Reformatoren eine wissenschaftliche Erkenntniss des transcendenten Wesens oder der verborgenen Natur Gottes für unmöglich halte. Der Vorwurf des „Dualismus“ oder wie es gewöhnlich ausgedrückt wird, eines unversöhnlichen Zwiespalts zwischen Kopf und Herz, beruht ebenfalls nur auf dem Missverständnisse, als wollte ich das vom Verstande als widerspruchsvoll und unmöglich Aufgewiesene doch wieder aus Gefühlsinteressen als Wahrheit postuliren.

Ich gebe zu, dass verschiedene Aeusserungen meiner Dogmatik, aus dem Zusammenhange gerissen, diesem Missverständnisse Vorschub leisten konnten, glaubte aber schon in den „Dogmatischen Beiträgen“ dasselbe genügend beseitigt zu haben. Leider muss ich jetzt sehen, dass ich mich hierin getäuscht habe. So nehme ich denn die Untersuchung von Neuem auf, um mich zwar nicht mit allen gegen mich laut gewordenen Gegnern, aber doch wo möglich mit Biedermann auf der einen, mit Herrmann auf der andern Seite zu verständigen. Ich handle 1) über die erkenntnisstheoretischen Grundsätze überhaupt, 2) über die Grenzen des metaphysischen Erkennens, 3) über Metaphysik und Religion, 4) über Ursprung und Wesen der Religion, 5) über den Wahrheitsbeweis für die Religion.

I.

Die erkenntnisstheoretischen Grundsätze.

Das Interesse, welches den Theologen zum Philosophiren treibt, ist natürlich in erster Linie ein theologisches. Er muss philosophiren, um sich der wissenschaftlichen Grundlagen seines theologischen Denkens zu versichern. So sehr er sich jederzeit zu bemühen hat, den Uebergriffen philosophischer Speculation auf das religiöse Gebiet zu wehren, so wenig darf er darum doch meinen, bei seiner eigenen Arbeit der Beihilfe der Philosophie entbehren zu können, die, was sie auch sonst noch sein mag, doch in erster Linie jedenfalls die Wissenschaft vom Wissen überhaupt ist. Diejenigen täuschen sich selbst, welche wie neuerdings Kaftan, von den grundlegenden Untersuchungen über Wesen und Geschichte der Religion, über religiöses Erkennen, über die Methode der Dogmatik u. s. w. alle Philosophie meinen fernhalten zu können. Muss man aber einmal philosophiren, um Theologie wissenschaftlich betreiben zu können, so muss man auch über die Grundsätze seines Philosophirens sich klar werden. Man darf nicht, wie es heute zuweilen geschieht, von Fall zu Fall, jetzt bei diesem, jetzt bei jenem Philosophen, z. B. jetzt bei Kant, jetzt bei Lotze, eine Zwangsanleihe erheben, sondern muss vor allem nach Einheit in seinen philosophischen Principien streben. Die nachfolgenden Ausführungen beruhen im Wesentlichen auf der Kantischen Erkenntnisstheorie, versuchen aber von den Voraussetzungen derselben aus eine Verständigung mit dem „Realismus“ zu erreichen. Ich kann nicht wagen, in den Streit der Philosophen über die richtige

Auslegung Kants tiefer mich einzumischen, als es die unentbehrliche Begründung meines eignen erkenntnisstheoretischen Standpunktes erfordert. Die Hauptsache ist mir klar zu stellen, in welchem Sinne ich den kantischen Standpunkt mir aneigne und als den meinigen zu vertreten gesonnen bin.

Uns Theologen interessirt in der Erkenntnisstheorie vor allen Dingen die Frage nach der Möglichkeit, den Bedingungen und Grenzen einer Erkenntniss des „Uebersinnlichen". Man streitet, ob die Welt der sinnlichen Wahrnehmung und die Welt der Ideen zwei objektiv verschiedene Welten, oder nur zwei verschiedene Seiten derselben Welt sind; man streitet, ob es eine einzige oder eine doppelte Wirklichkeit giebt; man streitet auch, ob „das Ding an sich" ein blosses Gedankending, oder die hinter den Erscheinungen verborgene, allein wahrhafte, objektive Wirklichkeit sei. Je nachdem man diese Streitfragen verschieden beantwortet, wird natürlich auch das Urtheil über jene für die Theologen wichtigste Frage sehr verschieden ausfallen. Gerade hier treffen wir aber nur zu oft ein Schwanken des Sprachgebrauchs, der bald die eine, bald wieder die andere Auffassung zu begünstigen scheint.

Bevor die Erkennbarkeit des „Uebersinnlichen" erwogen werden kann, entsteht die Frage, ob es überhaupt eine objektive Erkenntniss der Wirklichkeit giebt, oder ob unser menschliches Erkennen nicht vielleicht auf ewig verurtheilt ist, mit einem, wenn auch vermöge unserer Organisation nothwendigen, aber gleichwohl trügenden Schein der Dinge vorlieb zu nehmen. Als die unleugbare Wahrheit des subjektiven Idealismus werden wir es betrachten dürfen, dass wir von den Dingen ausser uns nur wissen, sofern wir Vorstellungen von ihnen haben. Unsere Vorstellungen sind das unmittelbare Objekt unserer Erkenntniss, über das wir niemals hinwegkommen; auch die Gegenstände, auf welche sich unsere Vorstellungen beziehen, und welche wir von letzteren unterscheiden, sind für uns nur als vorgestellte Gegenstände vorhanden. Aber hieraus folgt keineswegs, dass das vorstellende Subjekt diese Vorstellungen willkürlich und in willkürlicher Reihenfolge producire. Im Gegentheile unter-

scheiden wir willkürliche, bez. zufällig erzeugte Vorstellungen, von denjenigen, bei deren Bildung und Verknüpfung wir einem Zwange unterliegen, dem wir uns nun einmal nicht zu entziehen vermögen. Dieser Zwang gründet sich zunächst in unserer intellectuellen Organisation, die man mit Fichte als die „unbegreiflichen Schranken" bezeichnen mag, welche das Ich in sich findet. Aber diese „Schranken" setzt das Ich nur insofern sich selbst, als es sie vorstellt, oder dieser seiner Beschränktheit sich bewusst wird. Damit es sie setzen oder vorstellen könne, müssen sie ihm vielmehr gesetzt oder gegeben sein; wenigstens sieht sich das Ich, wenn es sich nicht etwas Willkürliches vormachen will, zu der Vorstellung gezwungen, dass diese „Schranken" ihm gegeben sind, dass es sie also nicht etwa durch seine eigene Lebensthätigkeit, rein aus sich selbst, wenn auch immer nothwendigerweise, erzeugt. Die entgegengesetzte Ansicht ist die eigentliche Wurzel aller romantischen Philosophie, welche, um überhaupt logisch durchführbar zu sein, nicht blos zur Unterscheidung des transcendentalen und des empirischen Ich — denn diese erweist sich aus anderen Gründen als unerlässlich —, sondern alsbald zur Erweiterung des transcendentalen Ich zum absoluten Ich oder zum Weltich führt, welches durch seine eigene Lebensthätigkeit die Totalität alles Daseins aus sich erzeugt. An diesem Weltich wäre das Einzelich selbst nur die von jenem gesetzte und wieder aufgehobene Schranke, durch deren Setzen und Wiederaufheben das Weltich sei es ins Endlose hin, sei es bis zum Selbstmord-Entschlusse sein Dasein realisirte. Auf diesem Standpunkte erwiese sich der Widerspruch als das Wesen in aller Erscheinung: nicht dass ich bin und vorstelle wäre das erste Gewisse, sondern umgekehrt, dass dieses mein Sein und Vorstellen gerade nicht mein Sein und Vorstellen wäre, sondern lediglich ein vorübergehendes, im Werdeprocesse des wahrhaft Seienden gesetztes und wiederaufgehobenes Moment. Welchen Werth auch eine derartige Weltanschauung sonst immer behaupten möge, eine wirkliche Erkenntnisstheorie ist auf einem Standpunkte unmöglich, auf welchem sich die nüchterne Frage nach dem Transcendentalen, d. h. nach den Bedingungen für

die Möglichkeit irgendwelcher Erkenntniss, durch einen phantastischen salto mortale alsbald in die Suche nach dem Transcendenten verwandelt, d. h. in den titanischen Versuch einer Construction des Weltalls rein aus dem Begriffe des sich selbst setzenden und im Setzen beschränkenden unendlichen Ich, möge man letzteres nun als das „Absolute“, als das „Unbewusste“, oder sonstwie bezeichnen. Nicht minder gewaltsam aber wäre der Sprung aus dem subjektiven Idealismus in den transcendenten Realismus, den diejenigen vollziehen, welche die Welt unserer Vorstellungen als lebendigen Spiegel des objektiven Daseins, eben damit aber unterschiedslos den gesammten Inhalt unseres Bewusstseins, das Uebersinnliche nicht minder als das Sinnliche, als subjektiv und objektiv zugleich betrachten. Denn hiermit wird jede Möglichkeit aufgehoben, wahre Vorstellungen von falschen zu unterscheiden, was doch die erste Voraussetzung für jede „objektive Erkenntniss“ ist.

Es bleibt also dabei, dass die Objekte unserer Erkenntniss uns gegeben sein müssen, wenn es überhaupt zu irgend welchem zusammenhängenden Erkennen kommen soll. Und zwar ist uns nicht blos der Stoff überhaupt zu unseren Empfindungen und Wahrnehmungen gegeben, sondern dieser Stoff ist uns zugleich in bestimmten von unserer Subjektivität unabhängigen Verhältnissen gegeben. Diese Verhältnisse können theils beharrliche, theils wechselnde sein, und werden je nach ihrer Verschiedenheit verschieden von uns aufgefasst. Aber diese Auffassung erfolgt in den durch unsere psychophysische Organisation bedingten apriorischen Formen. Die Empfindung und Wahrnehmung ist die Thätigkeit des empfindenden und wahrnehmenden Subjekts. Dasselbe Subjekt bringt die „Synthesis der Apperception“, die räumlich-zeitliche Anschauung und die logischen Kategorien, mit einem Worte die subjektive Form zu den Wahrnehmungen hinzu, durch welchen Apparat das nach Stoff und Verhältnissen gegebene Wahrnehmungsobjekt zu einem Objekte meiner Erkenntniss wird. Ich weiss von diesen Objekten nur, sofern sie meine Vorstellungen (d. h. von mir vorgestellte Objekte) sind; und ich vermag dieselben Objekte nur so zu erkennen, wie

ich zu ihrer Erkenntniss sinnlich und intellectuell organisirt bin. Ja zu „Objekten" meiner Erkenntniss werden sie überhaupt erst durch meine Apperception. Insofern sind alle Gegenstände, als von mir appercipirte, Erscheinungen. „Dinge an sich" im Unterschiede von Erscheinungen erkennen wollen, hiesse die Dinge abgesehen von ihrer Relation auf uns, d. h. so wie sie für uns gerade nicht erkennbar sind, erkennen wollen. Wir erkennen die Dinge nur so, wie sie zu uns in Relation treten; sehen wir von ihrer Relation zu uns ab, so giebt es Etwas, was zu uns in Relation tritt, und indem wir „von unserer Anschauungsart desselben abstrahiren", können wir uns den Gedanken eines Dinges bilden, welches nicht Objekt unserer Anschauung ist. Aber sofern wir von unserer Anschauung dieses Dinges abstrahiren, denken wir uns dasselbe gerade so, wie es für uns nicht erkennbar ist. Denn mit den subjectiven Formen der Erkenntniss haben wir zugleich von allen Mitteln abstrahirt, welche uns zu Gebote stehen, um das Ding erkennbar zu machen. Eben darum ist aber das „Ding an sich" in dem eben bezeichneten, lediglich negativen Sinne, wie Kant es ausdrückt, ein blosses „Gedankending".[1]) „In der Erscheinung," sagt Kant, „werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen; nur dass, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjekts in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Objekt unterschieden wird."[2]) Anders ausgedrückt, um unsere Vorstellung von der Beschaffenheit des Dinges zu erzeugen, wirken zwei Factoren zusammen: das Ding ausser uns, welches unsere Empfindung nicht etwa nur überhaupt, sondern in bestimmter Weise erregt, und unsere psychophysische Organisation, vermöge deren wir das in Relation zu uns tretende Objekt auf die und die bestimmte

1) Vom Uebergang von der Metaphysik zur Physik, herausgegeben von R. Reicke. Altpreuss. Monatsschrift IV S. 573. Vgl. Albrecht Krause, Immanuel Kant wider Kuno Fischer S. 83.

2) Kritik der reinen Vernunft Zusatz der 2. Auflage S. 718 Rosenkranz.

Weise wahrnehmen und auffassen. Damit ist keineswegs ausgeschlossen, dass die bestimmte Weise der Relation des Objektes zu uns und die bestimmte Weise unserer Auffassung des Objekts unter einer höheren Einheit stehen, ja dass wir nur unter dieser Voraussetzung den inneren Zusammenhang unserer Erscheinungswelt zu begreifen vermögen. Aber für uns existiren die Objekte nur so, wie wir sie aufzufassen vermögen. Abstrahiren wir nun im Gedanken von unserer bestimmten Auffassung des Objekts, so ist das Ding ausser uns eben „das Ding an sich"; d. h. keine verborgene Ursache hinter dem Erscheinungsding selbst, sondern eben dieses selbst, sofern es, abgesehen von unserem, d. h. von jedem für uns möglichen Erkennen desselben, lediglich gedacht wird. Dieses Gedankending als die wahre, verborgene Realität der Dinge hinter den Erscheinungen aufzufassen, diese Erscheinungen selbst also als blossen trügenden Schein, der uns die Dinge nicht sowohl offenbart als verhüllt — dies wäre eben nur das alte, verhängnissvolle Missverständniss, welches so Viele dazu treibt, die uns zugängliche Objektivität der Dinge zu verschmähen, und einem Phantom von Objektivität nachzujagen, das sich immer wieder als blosses Irrlicht erweist.

Zum richtigen Verständnisse der Unterscheidung des „Dinges an sich" vom Erscheinungsobjekt ist aber der Unterschied des metaphysischen oder transcendentalen und des physischen oder empirischen Begriffes „des Dinges an sich" zu beachten.

Empirisch oder physisch betrachtet ist „Erscheinung" die zufällig oder subjectiv bedingte Wahrnehmung eines Objektes im Raume, im Unterschiede von dem „Objektiven" der Wahrnehmung im Kantischen Sinne, d. h. von dem, was in unserer allgemein menschlichen, also nothwendigen Auffassung beruht. In diesem Sinne ist die Farbe der Rose, sofern sie jedem anders „erscheinen" kann, die „Erscheinung", die Rose selbst als gegebenes Wahrnehmungsobjekt die Sache selbst. Ganz ebenso ist der Regenbogen beim Sonnenregen die Erscheinung, der Regen die Sache an sich selbst. Es ist dies auch richtig, „sofern wir den letzteren Begriff nur physisch verstehen, als das was in der allgemeinen Erfahrung unter

allen verschiedenen Lagen zu den Sinnen doch in der Anschauung so und nicht anders bestimmt ist."[1]) Von diesem „empirischen" oder „physischen" Begriffe vom „Ding an sich" muss nun aber der „transcendentale" oder „metaphysische" wohl unterschieden werden.[2]) Ausdrücklich warnt uns Kant davor, die behauptete Idealität des Raumes nicht etwa durch bei Weitem unzulängliche Beispiele zu erläutern, „da nämlich etwa Farben, Geschmack u. s. w. mit Recht nicht als Beschaffenheiten der Dinge, sondern blos als Veränderungen unseres Subjekts, die sogar bei verschiedenen Menschen verschieden sein können, betrachtet werden". „Denn in diesem Falle gilt das, was ursprünglich selbst nur Erscheinung ist . . ., für ein Ding an sich selbst". „Dagegen ist der transcendentale Begriff der Erscheinungen im Raume eine kritische Erinnerung, dass überhaupt nichts was im Raume angeschaut wird, eine Sache an sich, noch dass der Raum eine Form der Dinge wäre, die ihnen etwa an sich selbst eigen wäre."[3]) Vielmehr ist alles, was uns im Raume als ein Ding ausser uns gegeben ist, im transcendentalen Sinne selbst wieder Erscheinung.

Hiermit wird das Dasein von Gegenständen ausser mir im Raume nicht aufgehoben. Man verkennt das durch den transcendentalen Idealismus dem Denken aufgegebene Problem, wenn man das „Ding ausser uns" mit dem „Ding an sich" verwechselt. Das „Ding ausser uns" steht als ein im Raume gegebenes Objekt dem empirischen, mit dem äusseren Sinn sich selbst im Raume erfassenden Ich real gegenüber,

---

1) Kritik der reinen Vernunft S. 51 ff. 39.

2) Vom Uebergange von der Metaphysik zur Physik II, S. 292 (Krause a. a. O. S. 79): „Was metaphysich betrachtet blos zu Erscheinungen gezählt werden muss, das ist im physischen Betracht Sache an sich selbst." Den Unterschied dieses doppelten Begriffes „des Dinges an sich" hat jedoch Krause noch immer nicht mit genügender Klarheit auseinandergesetzt.

3) Kritik der reinen Vernunft S. 39. Die letzte Satzhälfte ist missverständlich. Daraus, dass der Raum eine apriorische Anschauungsform des wahrnehmenden Subjektes ist, folgt noch nicht, dass dieser Anschauungsform die Beziehungen der wahrgenommenen Objekte nicht correspondiren.

und diese Gegenüberstellung beruht auf einer allgemeinen Nothwendigkeit unseres Anschauens und Denkens. In diesem Sinne müssen wir sagen, dass wir die Objekte selbst, die Dinge selbst, und nicht blos unsere Vorstellungen erkennen. Wir erkennen sie in dem Maasse, als unsere Beobachtung und Erfahrung sich erweitert und als wir andererseits die möglichen Irrthümer unserer subjektiven Vorstellung fortschreitend vermeiden: die Sinnestäuschungen, denen wir unterliegen, die logischen Fehler, die wir in der Begriffsbildung, Urtheilsfällung und Schlussfolgerung begehen. Dieselbe subjective Empfindung kann ebensowohl von einem äusseren Objekte als von einem durch subjektive Umstände veranlassten Nervenreiz, z. B. in Traumzuständen, ausgehen. Aber auch wenn die Empfindung durch ein äusseres Objekt hervorgerufen ist, so ist sie darum noch nicht identisch mit der Beschaffenheit des Objektes, welches die Empfindung erregt. Tonempfindungen sind etwas anderes als Schallwellen, Farbeneindrücke etwas anderes als Lichtwellen. Die subjektive Zeit, in welcher wir einen äusseren Vorgang wahrnehmen, kann von der objektiven Zeit, welche den wahrgenommenen Vorgang erfüllt, unterschieden sein, und ganz dasselbe kann von der subjektiven Raumvorstellung in ihrem Verhältnisse zu der objektiven Raumerfüllung des Dinges ausser uns gelten. Allerdings kommen wir, auch wenn wir die Fehler der subjektiven Auffassung fortschreitend eliminiren, darum doch niemals über unsere menschliche Erkenntniss der Dinge, oder aus dem Bereiche der „Erscheinungswelt“ hinaus. So wenig diese unsere Erkenntniss etwas lediglich Subjektives, das Apriorische unserer Anschauungs- und Denkformen etwas gegen die objektiven Seinsformen der Dinge Gleichgiltiges, also zu ihrer Auffassung in keiner Weise Taugliches sein kann, so kann doch unser Vorstellungsbild von den Objekten und ihren Beziehungen unter einander sich niemals anders gestalten, als wie wir zu seiner Gestaltung organisirt sind. Aber es ist eben eine blosse Grille, die Dinge anders erkennen zu wollen, als sie für uns erkennbar sind. Vollends die Objektivität unserer Erkenntniss bezweifeln zu wollen, weil letztere ihre Bedingung wie ihre

Schranke an der menschlichen Erkennbarkeit der Gegenstände hat, ist doch ebenso thöricht, als etwa die Wirklichkeit meines Sehens zu bezweifeln, weil ich mir hinter meine Augen keine anderen Augen einsetzen kann, um zuzusehen, wie es zugeht, dass ich sehe. Solange ich das Verhältniss der Gegenstände unter einander betrachte, kann mir die Vexirfrage nach dem „Ding an sich“ gar nicht entstehen. Ich habe einfach Objekte, deren Beziehungen ich zu erkennen suche, und soweit mir dies gelingt, ist meine Erkenntniss „objektiv“, d. h. in den allgemeinen und nothwendigen Bedingungen aller Erkenntniss gegründet. Einen objektiven Punkt erreicht also meine Erkenntniss immer, sofern sie die Verhältnisse der Erscheinungen unter einander in ihrer Gesetzmässigkeit aufweist. Die Verhältnisse der angeschauten Objekte und Vorgänge unserer Erfahrungswelt, welche wir in den Formen unseres Denkens zum Ausdruck bringen, sind „objektive“ Verhältnisse, ebenso wie die Bedingungen unserer Erkenntniss derselben „objektive“, d. h. in einer allgemeinen Gesetzmässigkeit begründet sind. Die Gesetzmässigkeit in den Verhältnissen der „Erscheinungen“ unter einander wissen wir sehr wohl von der subjektiven Zufälligkeit in der Aufeinanderfolge unserer jeweiligen Wahrnehmungen zu unterscheiden. Sie bringt uns einen inneren Zusammenhang objektiven Geschehens zum Ausdruck, der, obwohl er nur, wenn wir ihn vorstellen, für uns vorhanden ist, doch ebenso unabhängig von unserem zufälligen oder willkürlichen Vorstellen ist, wie die gegebenen Objekte unserer Erfahrung selbst. Die einzige Weise aber, in welcher wir die Gesetzmässigkeit in den Beziehungen der erscheinenden Objekte zu einander aufzufassen vermögen, ist unser gesetzmässiges Denken. Die gesetzmässigen Beziehungen der Objekte sind für uns logische, d. h. nur in Kategorien des Verstandes auszudrückende Beziehungen. Denn, wie Kant sich ausdrückt, dieselben hängen „von höheren Grundsätzen des Verstandes“ ab, welche auf besondere Fälle der Erscheinungen angewendet werden. Dagegen ist, wenn man das Problem scharf fasst, nicht einmal die Frage erlaubt, ob der Gesetzmässigkeit der Erscheinungen die Gesetzmässig-

keit der Dinge entspreche.[1]) Die Gesetzmässigkeit der Erscheinungen ist selbst die Gesetzmässigkeit der Dinge ausser uns, hinter welcher keine andere Gesetzmässigkeit der Dinge an sich steht. Man kann fragen, wie sich die Gesetzmässigkeit in den objektiven Beziehungen der erscheinenden Dinge zu einander zu der Gesetzmässigkeit unseres Erkennens dieser Dinge verhalte, und kann eine höhere Einheit postuliren, in welcher die durchgängige Zusammenstimmung oder Correspondenz (nicht Identität) beider begründet ist. Aber man kann nicht fragen, wie sich die Gesetzmässigkeit der Erscheinungen, d. h. der Objekte unserer Erfahrung, zu der Gesetzmässigkeit dieser selben Objekte verhalte, sofern dieselben keine Erkenntnissobjekte für uns sind. Die Gesetzmässigkeit der Dinge an sich steht ebensowenig hinter der Gesetzmässigkeit der Erscheinungen, als das Ding an sich „hinter" dem Erscheinungsding, „auf einer Raumfläche hinter dem Anschauungsbilde" steht. In Raum und Zeit sind Gegenstände oder Dinge ausser uns, aber nicht Dinge an sich; „Dinge an sich existiren in Gedanken, und als gedachte Ursachen; in der wirklichen Welt sinnlicher Erfahrung kommen sie nicht vor."[2]) Auf dem ganzen Gebiete des Naturerkennens, desgleichen auf dem Gebiete der Mathematik, kommt das „Ding an sich" überhaupt gar nicht vor. Die ganze Vorstellung eines „Dinges an sich" entsteht mir hier lediglich durch eine Reflexion über das Verhältniss der Gegenstände nicht unter einander, sondern zum reflectirenden Subjekt. Dieselbe besagt im Grunde nur dies, dass die Dinge ausser mir, welche ich mir vorstelle, auch abgesehen von meinen Vorstellungen von ihnen existiren, dass „die Erscheinungen" also kein Schein, keine subjektive Einbildung sind. Mithin ist es abgeschmackt, zu fragen, wie sich die Beschaffenheiten der Dinge an sich zu den Beschaffenheiten der Erscheinungen verhalten. Alle Merkmale, durch welche ich das Ding bestimmen kann, sind durch Empfindung wahrgenommen und

1) Hierin habe ich meine eigenen früheren Ausführungen (Dogmatische Beiträge Separatausgabe S. 147) zu berichtigen.

2) Krause S. 86.

vom Verstande begrifflich fixirt. Was bleibt also von dem Dinge noch übrig, wenn ich alle diese Merkmale als Merkmale der Erscheinung abziehe? Nichts, als der ganz leere Gedanke eines Etwas überhaupt, das von mir appercipirt und begrifflich bestimmt ist, und das auch abgesehen von meiner Apperception „existirt". Das Ding an sich ist kein unbekanntes Ding hinter dem Erscheinungsding, sondern der ganz unbestimmte Gedanke eines Etwas überhaupt, das mir erscheint. Die Merkmale dieses Gedankendinges abgesehen von unserer Auffassung des Objektes bestimmen zu wollen, ja auch nur nach solchen Merkmalen fragen zu wollen, ist widersinnig. Es ist dies genau so thöricht, als wenn ich mir einbildete, ich könnte durch die Vorstellung, dass ein vorgestelltes Ding auch abgesehen von meiner Vorstellung von ihm existirt, zu den Qualitäten dieses Dinges irgend welche neue Qualität hinzufügen. Der „reine Begriff dieses transcendentalen Gegenstandes" hat ja gar keinen anderen Inhalt als die einfache Vorstellung, dass das Erscheinungsding ausser mir nicht blosse Vorstellung eines Gegenstandes ausser mir sei, sondern auch abgesehen von meiner Vorstellung existirt. Darum sagt Kant[1]), dass der reine Begriff jenes transcendentalen Gegenstandes wirklich bei allen unseren Erkenntnissen immer einerlei sei. Den ganzen Gespensterspuk von dem unbekannten x hinter den Erscheinungen haben erst diejenigen angerichtet, welche den transcendentalen Idealismus im Sinne des alten transcendenten Realismus zu deuten unternahmen und dadurch freilich von Grund aus verdarben. Man wird nicht leugnen können, dass Kant's eigene, durch den Kampf gegen die alte Metaphysik zeitgeschichtlich bedingte Ausdrucksweise vielfach das landläufige Missverständniss nahegelegt hat. Ich bekenne willig, dass auch mir selbst schon solche missverständliche Ausdrücke entschlüpft sind. Aber wenn die nachkantischen Systeme „das Ding an sich" als einen dualistischen Ueberrest aus der Philosophie auszumerzen sich gemüht haben, so haben sie unnütze Arbeit verrichtet. Denn dass das

1) Kritik der reinen Vernunft S. 101.

„Ding an sich“ in dem bisher erörterten Verstande ein blosses Gedankending sei, hat der Vater der kritischen Philosophie schon selbst so deutlich gezeigt, dass jede weitere Verdeutlichung, wie sie Jakobi, Fichte, Hegel, Trendelenburg, vollends Schopenhauer und v. Hartmann versucht haben, nur eine neue Verdunkelung des klaren Sachverhaltes heissen kann.

Hiermit möchte wohl das Gerede von „Dualismus“ zwischen Erscheinung und Ding an sich, von „Subjektivismus“, von „Leugnung aller objektiven Wahrheit“, von „Aufhebung jeder Möglichkeit objektiver Erkenntniss und Wissenschaft“ u. s. w., soweit es sich um das Gebiet des Welterkennens handelt, als haltlos erwiesen sein. Wenn Pfleiderer[1]) bemerkt, „Alles denkende Erkennen beruht ja eben darin, dass wir über die als Vorstellungen in uns gegebenen Erscheinungen hinausgehen und nach dem ihnen vorauszusetzenden Ding an sich fragen“ — so braucht er nur statt „Ding an sich“ zu setzen „Ding ausser uns“, um das, was er mit Recht begehrt, völlig erfüllt zu finden. Es versteht sich natürlich von selbst, dass ohne Unterscheidung unserer Vorstellungen von den vorgestellten Objekten kein „denkendes Erkennen“ möglich wäre. Aber das „Ding an sich“ erkennen zu wollen, ist nach obiger Darlegung eine unmögliche Forderung. Es ist eben eine schiefe Auffassung, unter dem Ding an sich die objektive Wirklichkeit im Unterschiede von unserer subjektiven, mehr oder minder irrthümlichen Auffassung zu verstehen.

Doch man wird mir einwenden, mit dem Bisherigen sei die Lehre vom „Ding an sich“ ja noch lange nicht erschöpft. Von den Dingen an sich oder den Noumenis im negativen Sinne habe ich selbst mit Kant das Ding an sich oder das Noumenon im positiven Sinne unterschieden. Die Unterscheidung taucht zuerst in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft auf, während die erste Auflage den Ausdruck „Noumenon in negativer Bedeutung“ noch in

---

1) Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage 2. Auflage I S. 599.

anderem Sinne braucht.[1]) Die Unterscheidung der Noumena und Phänomena hat Kant vorgefunden. Leibniz hatte behauptet, die Erkenntniss durch die Sinne lehre uns die Dinge nur erkennen wie sie erscheinen, dagegen gebe uns der reine Verstand eine Erkenntniss der Dinge wie sie sind. „Noumenon" ist hiernach ein Gegenstand, der nach blossen Begriffen bestimmbar ist, ein besonderer „intelligibler Gegenstand", kurz ein Ding, welches nicht als Gegenstand der Sinne, sondern an sich selbst, lediglich durch den reinen Verstand gedacht werden soll. Die Vorstellung eines solchen Gegenstandes, als Dinges überhaupt, unabhängig von empirischer Bedingung, erklärt nun Kant nicht blos für „unzureichend", sondern für in sich „widerstreitend". Denn entweder müsse man von allem Gegenstande absehen, oder ihn unter Bedingungen der sinnlichen Anschauung denken. Sind blos intelligible Gegenstände diejenigen, die durch reine Kategorien gedacht werden, so sind dergleichen unmöglich. Dieses Urtheil ergiebt sich von selbst aus der Kantischen Erkenntnisstheorie, welche keine Erkenntniss aus reinem Verstand für möglich erachtet, sondern als Bedingung jeder Erkenntniss für uns die sinnliche Anschauung fordert. Nur insofern erleidet dasselbe eine Einschränkung, als man die Möglichkeit einer anderen Anschauung, als sie uns zu Gebote steht, einer nicht sinnlichen oder intellectuellen Anschauung, stehen lassen muss, freilich nur als „problematischen Begriff". In diesem problematischen Sinne ist der Begriff eines Noumenon als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff unvermeidlich, nämlich nicht als ein besonderer intelligibler Gegenstand für unseren Verstand — sodass die Gegenstände selbst in Phänomena und Noumena, sinnlich wahrnehmbare und nur mit dem Verstande wahrnehmbare, eingetheilt wären —; sondern eben nur um die Anmassung der Sinnlichkeit einzuschränken oder als „Grenzbegriff". Als Grenzbegriff wird der Begriff eines Noumenon von Kant nicht etwa in dem Sinne bezeichnet, um dadurch das jedesmal übrigbleibende Problem der empirischen Forschung

---

1) Vgl. Kritik der reinen Vernunft S. 233 mit S. 783.

anzudeuten[1]), aber auch nicht, um das Ding an sich im negativen Sinne als transcendenten Gegenstand der Erscheinung von letzterer zu unterscheiden, sondern um den freilich selbst problematischen Begriff einer möglichen Anschauung einzuführen, welche nicht sinnlich ist, und eines möglichen Verstandes, welcher nicht discursiv durch Kategorien, sondern intuitiv in einer nichtsinnlichen Anschauung seinen Gegenstand erkennt. Das Noumenon ist also ein Object einer anderen als der sinnlichen Anschauung, auf welches eben darum auch unsere Kategorien keine Anwendung leiden. Wie eine solche Anschauung möglich sei, bleibt uns unbegreiflich. Dennoch aber gewinnt der zunächst nur problematische und inhaltlich ganz leere Begriff des Noumenon für Kant seine hohe Bedeutung, sobald die Betrachtung von der theoretischen Vernunft sich zu der praktischen Vernunft wendet. Während die intelligible Welt dem theoretischen Erkennen ewig unzugänglich bleibt, weil keinerlei sinnliche Anschauung, also auch keinerlei Erfahrung von ihr möglich ist, so bildet gerade sie das eigentliche Object der praktischen Erkenntniss. Noumena in diesem Verstande sind für Kant die Begriffe von Gott, von der Seele (und ihrer transcendentalen Freiheit) und von der übersinnlichen Welt.

Bevor wir weitergehen, ist noch ein gewöhnlich falsch aufgefasster Punkt richtig zu stellen. Kant soll das „Ding an sich“ als Ursache der Erscheinung bezeichnen. Er soll sich dadurch des groben Widerspruchs schuldig machen, die Kategorien des Verstandes, welche nach seiner ausdrücklichen Erklärung sich nur auf die Erscheinungswelt beziehen, doch wieder auf das „Ding an sich“ anzuwenden, ihnen also eine transcendente (nicht transcendentale) Geltung zu verleihen. Bis zum Ueberdruss ist dieser Vorwurf wiederholt worden. Auch mir wird er von den Liebhabern einer transcendenten Metaphysik immer wieder triumphirend entgegengehalten,

---

1) Hierin hat Pünjer Geschichte der christlichen Religionsphilosophie II S. 8 gegen mich Recht, wenn sich auch der mir nachgesagte fast wörtliche Anschluss an Lange auf die fast wörtliche Wiedergabe eines einzigen Satzes beschränkt.

als ob hiermit allein schon die ganze Frage nach der Möglichkeit eines transcendenten Erkennens prompt und pünktlich erledigt wäre. Aber so einfach, wie man sich dies vorstellt, liegt die Sache eben nicht. Ich sehe dabei ab von dem bereits erledigten Missverständnisse, als ob der von Kant natürlich anerkannte Causalzusammenhang zwischen den „Dingen ausser uns" und unseren Vorstellungen von ihnen mit dem Causalitätsverhältnisse der „Dinge an sich" zu den „Erscheinungen" identisch sei. Dieses Missverständniss liegt z. B. den Einwendungen Pfleiderer's gegen mich zu Grunde[1]), obwohl schon Kant selbst in der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" dasselbe aufs Gründlichste zu zerstreuen sich hat angelegen sein lassen.[2]) Noch neuerdings wieder hat Albrecht Krause diesen Punkt gegen Kuno Fischer erschöpfend erörtert.[3])

Indessen scheint mit dieser Richtigstellung in der Sache nicht viel geändert zu sein. Ausdrücklich lesen wir ja in dem Abschnitte von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe: „Der Verstand begrenzt die Sinnlichkeit, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern und indem er jene warnt, dass sie sich anmasse, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen, so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transcendentales Objekt, das die Ursache der Erscheinung, mithin nicht selbst Erscheinung ist."[4]) Aber der ganze Zusammenhang des betreffenden Abschnittes lehrt, dass unter dem „transcendentalen Objekt" hier gar nicht das Ding an sich „im negativen Sinne", wie man gewöhnlich meint, sondern das Ding an sich „im positiven Sinne" zu verstehen ist. Dasselbe heisst ein blosser „Grenzbegriff". Aber hiermit will Kant nicht den Punkt bezeichnen, an welchem unsere Erfahrung auf eine gegebene, wahrnehmbare Grenze stösst, wie nach dem

1) A. a. O. S. 600: „Schon die einfache Annahme der Realität der Aussenwelt geschieht nur durch ein die Bewusstseinsinnenwelt transcendirendes Causalitätsurtheil".

2) Kritik der reinen Vernunft S. 685 flg. (Anmerkung). 773.

3) A. a. O. S. 92 ff.

4) Kr. d. r. V. S. 234.

Beispiele Albert Lange's der Fisch im Teiche zwar nur im Wasser, nicht auf der Erde schwimmen, aber mit dem Kopf gegen Boden und Wände stossen kann.[1]) Sondern es handelt sich lediglich um die Vorstellung einer offen zu lassenden Grenze unseres Erkennens, jenseit deren es möglicherweise noch eine ganz andere Erkenntnissart giebt: „Die Vorstellung (eines transcendentalen Objektes) bleibt leer und dient zu nichts als die Grenzen unserer sinnlichen Erkenntniss zu bezeichnen und einen Raum übrig zu lassen, den wir weder durch mögliche Erfahrung, noch durch den reinen Verstand ausfüllen können."[2]) Also nicht das Ding an sich im negativen Sinne, jenes unbestimmte Etwas, wird als „die Ursache der Erscheinung" oder als letzter Grenzpunkt unserer Erfahrung gesetzt, sondern es wird die Möglichkeit offengelassen, dass es ausser unserer durch sinnliche Anschauung bedingten Erkenntniss auch eine ganz andersartige uns unbekannte Erkenntniss, und ein „transcendentales Objekt" dieser Erkennntniss (Noumenon im positiven Sinne) geben könne, welches als das wahre intelligible Wesen der Erscheinungsobjekte diesen zu Grunde läge. Aber der Begriff dieses Noumenon bleibt nicht blos völlig leer, sondern auch „problematisch"; denn wir können nicht einmal die Möglichkeit davon einsehen. Also nicht behauptet, oder gar durch transcendenten Gebrauch der Kategorien erschlossen wird die Existenz eines unseren Erscheinungen zu Grunde liegenden „transcendentalen Objektes", sondern zugestanden wird nur die Möglichkeit seiner Existenz, und damit die Möglichkeit einer unsere Erscheinungswelt überschreitenden intelligibeln Causalität, ohne dass der Verstand hierüber irgend etwas ausmachen kann. Eben damit ist aber der transcendente Gebrauch unserer Verstandeskategorien gerade abgelehnt. Das Gebiet der Erscheinungen wird nicht durch Erstreckung unserer Kategorien auf die Dinge an sich überschritten, sondern im Gegentheil, „da keine Kategorie dazu tauglich ist", uns einen bestimmten Begriff von Gegenständen, die

1) Geschichte des Materialismus. 2. Aufl. II, 49.
2) Kr. d. r. V. S. 235.

keine Objekte sinnlicher Anschauung sind, zu entwerfen, so können dergleichen „auch nicht als Gegenstände für unseren Verstand behauptet werden."

Hier ist nun aber allerdings die Stelle, an welcher die Angriffe gegen den Kantischen Dualismus der Erscheinung und des Dinges an sich immer neue Nahrung finden. Es lässt sich kaum verkennen, dass die Polemik gegen die Erkennbarkeit der „Dinge an sich" oder der „Noumena", wie sie von der alten Metaphysik behauptet wurde, ein gewisses Schwanken in der Fassung des „Dinges an sich" bei Kant selbst herbeigeführt hat. „Noumena" sind nach jener Metaphysik Objekte, welche ohne jede Erfahrung lediglich mit dem blossen Verstande erkannt werden. Von den so definirten Objekten behauptet Kant, dass die „theoretische Vernunft" nicht einmal ihre Möglichkeit einsehen könne. Jene Definition stellt aber die alte Metaphysik auf, um die Erkennbarkeit der „übersinnlichen" Objekte, Gott, Seele, Weltganzes und letzte Elemente der Welt, sicher zu stellen. Es handelt sich für sie also um die letzten Gründe und Zusammenhänge alles Daseins, um die „letzten Realitäten", welche von jeher die eigentlichen Zielpunkte alles metaphysischen Erkennenwollens gebildet haben. So kommt es nun, dass auch Kant unter den „Dingen an sich" (im positiven Sinne) häufig eben jene letzten Ursachen aller Realität versteht. Dass diese nach dem eben von ihnen aufgestellten Begriffe in einem ursachlichen Verhältnisse zur Erscheinungswelt, d. h. zu dem unserer Erfahrung zugänglichen Dasein stehen, ist ebenso klar, als dass Kant die absolute Unerkennbarkeit, welche er von allen in keiner möglichen Anschauung gegebenen Dingen behauptet, ausdrücklich auch auf diese letzten Ursachen bezieht. Nicht das ist sein Sinn, dass die „Dinge ausser uns" möglicherweise ganz anders beschaffen sein können, wenn wir sie in ihrem Ansich, abgesehen von unserer Auffassung betrachten, sondern dass uns die letzten Ursachen der Dinge absolut unerkennbar sind. Wird dies nun, wie es bei Kant gelegentlich geschieht, dahin formulirt, dass uns selbst die Frage, ob überhaupt die Welt der Dinge in letzten Ursachen begründet

sei, problematisch bleibe, so lässt sich hiergegen allerdings immer wieder auf die von Kant selbst anerkannte Forderung der Vernunft recurriren, „um ihrer Selbstbefriedigung willen" die Idee eines Ganzen nach Prinzipien aufzustellen. Der Begriff des Unbedingten ist ein nothwendiger Begriff; nicht dass alles Bedingte in einem Unbedingten begründet sei, sondern nur die Beschaffenheit der Objekte, welche dem Begriffe des Unbedingten entsprechen, kann problematisch bleiben. Die „unvermeidlichen, aber doch nicht unauflöslichen" Trugschlüsse der Vernunft entstehen durch die concrete Anwendung jenes Begriffes des Unbedingten in der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie, oder durch den Versuch, die „transcendentalen Ideen" statt als regulative Prinzipien des Vernunftgebrauches, vielmehr als transcendente Erkenntnissobjekte zu behandeln. Dass wir überhaupt auf solche Ideen gebracht werden, beruht auf einem „nothwendigen Vernunftschluss"[1]); der unvermeidliche Schein eines nicht auf empirischen Prämissen beruhenden „prosyllogistischen" Verfahrens bezieht sich also nicht auf die transcendentale, sondern auf die transcendente Realität derselben; er besteht nicht darin, dass wir diese Ideen als den nothwendigen Abschluss unserer Vernunfterkenntniss aufstellen, sondern darin, dass wir ihnen „objektive Realität geben", d. h. weniger missverständlich ausgedrückt, dass wir weiter auf die Beschaffenheit der „Objekte" schliessen wollen, die ihnen entsprechen und durch dieses Schlussverfahren unsere theoretische Erkenntniss zu bereichern wähnen. In diesen Vernunftschlüssen zeigt das zweite Buch der transcendentalen Dialektik die Trugschlüsse auf, welche wir begehen, wenn wir über die Natur der Seele, des Weltganzen und Gottes metaphysische Erkenntnisse zu gewinnen meinen. Von diesen letzten Realitäten gilt der so häufig auf das Verhältniss der „Dinge ausser uns" zu unseren Vorstellungen von ihnen bezogene Satz, dass das „Ding an sich" möglicherweise ganz anders beschaffen sei als die Erscheinung, dass man also z. B. aus der Räumlichkeit der Erscheinung noch

1) Kr. d. r. V. S. 273.

nicht auf die Räumlichkeit des Dinges an sich zurückschliessen könne. In diesem Sinne äussert er in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft sich über die Schwierigkeiten der Aufgabe, die Gemeinschaft der (immateriellen) Seele mit dem (materiellen) Körper zu erklären. „Die Schwierigkeit, welche diese Aufgabe veranlasst hat, besteht, wie bekannt, in der vorausgesetzten Ungleichartigkeit des Gegenstandes des inneren Sinnes (der Seele) mit den Gegenständen äusserer Sinne, da jenem nur die Zeit, diesem auch der Raum zur formalen Bedingung ihrer Anschauung anhängt. Bedenkt man aber, dass beiderlei Art von Gegenständen hierin sich nicht innerlich, sondern nur, sofern eins dem andern äusserlich erscheint, von einander unterscheiden, mithin dass das, was der Erscheinung der Materie, als Ding an sich selbst, zum Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht sein dürfte, so verschwindet diese Schwierigkeit.“[1]) Ebenso wenig wie Kant leugnet, dass der Erscheinung der Materie ein Ding an sich, eine letzte Realität zu Grunde liegt, leugnet er das von dem empirischen Ich als dem Subjekte des Bewusstseins. Er bestreitet nur, dass wenn wir auf das „transcendentale Subjekt“ den empirisch brauchbaren Begriff der Substanz anwenden wollen, wir eine theoretische Erkenntniss des Wesens jenes transcendentalen Subjektes gewinnen können. Den Satz selbst: „Die Seele ist Substanz“ kann man nach Kant gar wohl gelten lassen, „wenn man sich nur bescheidet, dass dieser Begriff nicht im Mindesten weiter führe“.[2]) Nicht das also ist sein Sinn, dass man die „nur empirisch brauchbaren“ Kategorien der Causalität, Substantialität u. s. w. überhaupt gar nicht auf die letzten Realitäten anwenden dürfe, sondern nur, dass die Anwendung derselben auf diese transcendenten Objekte keine wirkliche

1) Kr. d. r. V. S. 802. Vergl. hierzu die Erörterung von Zeller, Vorträge und Abhandlungen III, 276 ff. Wird der Begriff der „Dinge an sich“ auf diese letzten Realitäten bezogen, so scheinen mir in diesem Punkte die S. 274 f. geltend gemachten Bedenken sich zu erledigen. Auch die Frage nach der „Idealität“ oder „Realität des Raumes“ verliert dann viel von ihrer brennenden Wichtigkeit.

2) Kr. d. r. V. S. 282.

Erkenntniss derselben gewähre, dass vielmehr jeder Versuch, das verborgene Wesen jener Objekte durch „Prosyllogismen“ bestimmen zu wollen, unsere Vernunft nothwendig in Widersprüche verwickele. Dasselbe gilt nach ihm von den Versuchen einer metaphysischen Gotteserkenntniss. Nicht von Ferne bestreitet er „das Bedürfniss unserer Vernunft, zur Existenz überhaupt irgend etwas Nothwendiges (bei dem man im Aufsteigen stehen bleiben könnte) anzunehmen“, sondern nur dieses, dass unsere Vernunft im Stande sei einen Begriff zu finden, „der womöglich einer solchen Forderung ein Genüge thäte“.[1]) Anders ausgedrückt: Kant bestreitet nicht das Recht der Vernunft, von der Erfahrungswelt auf einen unbedingten Grund derselben zurückzuschliessen — dieser Schluss ist ihm vielmehr ein denknothwendiger — sondern nur dieses, dass wir von der Beschaffenheit dieses Weltgrundes uns eine klare, durch Merkmale allseitig bestimmbare Vorstellung machen können.

Es kann nun vorläufig dahingestellt bleiben, inwieweit jene Ausführungen über die Paralogismen, die Antinomien und das Ideal der reinen Vernunft etwa im Einzelnen einer Berichtigung bedürfen. Es könnte ja z. B. sein, dass wir den Begriff des einheitlichen Weltgrundes bis zu einem gewissen Grade durch rein abstrakt-formale Bestimmungen analysiren könnten, ohne dass diese Bestimmungen in sich selbst schon logische Widersprüche enthielten. Nur würde auch hieraus im Kantischen Sinne noch keine metaphysische Erkennbarkeit des Weltgrundes folgen. Der Begriff desselben würde auch so ein Grenzbegriff unseres Erkennens in etwas anderem Sinne als dem oben erläuterten bleiben, nämlich insofern er den Punkt bezeichnet, bis zu welchem unsere Erkenntniss vorschreiten, den sie aber nicht überschreiten kann, ohne sich in Illusionen zu verwickeln. Hiervon wird weiter unten ausführlicher zu reden sein, wenn wir die Grenzen des metaphysischen Erkennens behandeln.

Der grobe Widerspruch, den man der Kantischen Lehre vom Dinge an sich hat aufbürden wollen, existirt also nur

---

1) Kr. d. r. V. S. 470 vgl. S. 456. 462 u. ö.

in der Einbildung derer, welche Kant nicht richtig verstanden haben. Der ganze Einwand beruht auf einem Sophisma, wie es gröber kaum gedacht werden kann. Wenn ich innerhalb der Sphäre einer bestimmten naturwissenschaftlichen Disciplin die Grenze meines durch Erfahrung gewonnenen Wissens feststelle, und damit erkläre, dass ich darüber hinaus nichts weiss, so ist es doch widersinnig, hieraus folgern zu wollen, dass ich durch eben diese Grenzbestimmung selbst die Grenze meines Wissens überschritten habe! Wenn ich weiss, dass ich über diese Grenze hinaus nichts weiss, so heisst das doch nicht, dass ich darüber hinaus nicht nichts, sondern etwas weiss! Wenn ich nun also den logischen Unterschied zwischen den Begriffen der Erscheinung und des Dinges an sich in meine Kategorien fasse, so wird ja nicht das Ding an sich selbst, sondern mein Begriff von demselben durch Kategorien bestimmt, mithin bewege ich mich noch völlig innerhalb des rechtmässigen Gebietes, auf welches sich für das theoretische Erkennen der Gebrauch dieser Kategorien erstrecken darf. Gesetzt nun, ich bildete mir den zunächst noch ganz problematischen Begriff von Dingen, welche keine Objekte sinnlicher Wahrnehmung oder einer für uns Menschen möglichen Erfahrung wären: — mit welchem Rechte will man hieraus die Behauptung ableiten, dass diese „Dinge“ darum, weil ich mir von ihrer Existenz eine zunächst noch ganz leere Vorstellung bilde, auch in ihrem inneren Wesen für uns mittelst transcendenten Verstandesgebrauches erkennbar sein müssten? Gegen diese ganze Doctrin von einer Erkennbarkeit der Dinge durch den reinen Verstand ist ja gerade die Erörterung Kant's über den Begriff des „Dinges an sich“ gerichtet! Will man also wirklich im Ernste behaupten, er habe damit, dass er gegenüber der alten Metaphysik die Grenzen unserer wissenschaftlichen Erkenntniss feststellte, diese Grenzen *eo ipso* selbst übersprungen? Wenn auch der Rückschluss von dem erscheinenden Dasein (dem Bedingten) überhaupt auf ein letztes demselben zu Grunde liegendes Sein (ein Unbedingtes) ein nothwendiger Vernunftschluss ist, so bleibt doch jeder theoretische Versuch, das „Was“

desselben näher zu bestimmen, nach Kant ein völlig vergeblicher. Wird aber unter dem „Dinge an sich" der Begriff jenes unbestimmten Etwas verstanden, welches abgesehen von unserer Vorstellung von Objekten existirt, so ist das Causalverhältniss hier völlig unanwendbar, man müsste denn abermals in den von Kant ein für allemal widerlegten Grundirrthum der alten Metaphysik zurückfallen, dass man aus unserem Begriffe von einem Dinge an sich als dem unbestimmten stoffgebenden Etwas unserer Empfindung das „objektive" Dasein desselben „ausser uns" herausklauben könnte.[1]) Nicht die Existenz von Dingen an sich (im negativen Sinne), sondern die Unterscheidung eines vorgestellten Daseins ausser mir von meinen subjektiven Vorstellungen über dieses Dasein (von den Anschauungen in mir) beruht auf einem unwillkürlichen Causalitätsschluss. Aber auch das von allen meinen Vorstellungen unterschiedene äussere Ding ist als ein Ding im Raume selbst wieder „Erscheinung". Die Existenz dieses äusseren Daseins „ist in der Bestimmung meines eigenen Daseins nothwendig mit eingeschlossen und macht mit derselben nur eine einzige Erfahrung aus".[2])

Das hiermit aufgedeckte Sophisma kehrt in etwas anderer Form in der Behauptung zurück, dass schon die Anwendung unserer Verstandeskategorien auf die Objekte der sinnlichen Wahrnehmungen ein Hinausgehen über die Erfahrung sei, dass mithin die Eingrenzung unseres Wissens auf das Erfahrungsgebiet jede wissenschaftliche Erkenntniss auch selbst des sinnlich wahrnehmbaren Daseins unmöglich mache. Nach dem Vorgange des Herrn von Hartmann[3]) hat neuerdings Gloatz mit ganz besonderer Naivität diesen Einwand formulirt.[4]) Hartmann thut sich viel zu Gute darauf, mich hier auf einem handgreiflichen Widerspruche zu ertappen. Auf der einen Seite soll ich behaupten: „das wissenschaftliche Erkennen sei unfähig über die Erfahrung hinauszugehen"; auf der andern Seite: „das Erkennen fange erst an, wo man über

1) Hierauf beruht auch alles, was Herr v. Hartmann in dieser Beziehung gegen mich vorbringt (die Krisis des Christenthums S. 77 flg.).

2) Kr. d. r. V. S. 686 (Anmerkung).

3) a. a. O. S. 71 ff. 4) Speculative Theologie I, 71 ff. vgl. 168 ff.

den Bereich der Erfahrung hinaus ist." Der Schein eines Widerspruchs entsteht hier lediglich dadurch, dass unter dem „Hinausgehen" über die Erfahrung das eine Mal etwas ganz anderes gemeint ist als das andere Mal. Das eine Mal ist der Sinn: alles wissenschaftliche Erkennen hat seinen Stoff an der gegebenen Erfahrung; Erkenntnisse, welche das Feld aller möglichen Erfahrung verlassen, sind also (soweit sie nicht lediglich formal sind) unmöglich. Das andere Mal ist die Meinung, dass die sinnliche Wahrnehmung als solche keine Erkenntniss liefert, sondern dass erst die Verbindung unserer Vorstellungen nach Verstandesgrundsätzen wirkliche Erkenntniss ermöglicht. In dem letzteren Sinne sagt auch Kant in der Einleitung zur ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, die Erfahrung, als das erste Produkt, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den „rohen (?) Stoff" sinnlicher Empfindungen bearbeite, sage uns zwar, was da sei, aber nicht, dass es nothwendiger Weise so und nicht anders sein müsse. Eben darum gebe sie uns auch keine wahre Allgemeinheit: „solche Erkenntnisse, die zugleich den Charakter der inneren Nothwendigkeit haben, müssen von der Erfahrung unabhängig für sich selbst klar und gewiss sein; man nennt sie daher Erkenntnisse *a priori:* da im Gegentheil das, was lediglich von der Erfahrung erborgt ist, wie man sich ausdrückt, nur *a posteriori* oder empirisch erkannt wird."[1]) Nun ist aber doch schon die einfachste Vorstellung eines gegebenen Gegenstandes eine Verstandesfunction und wie Kant weiter erinnert, unter unsere Erfahrungen mengen sich Erkenntnisse *a priori*, die dazu dienen, um unseren Vorstellungen der Sinne Zusammenhang zu verschaffen.[2]) Die Formen unseres Anschauens und Denkens sind die aprioristischen Bedingungen, welche die Erfahrung selbst erst ermöglichen und die Voraussetzung bilden für das Beobachten, Aufsuchen, Zusammenordnen der empirischen Wahrnehmungen, ohne welches Geschäft selbst der ausreichende Stoff zur wissenschaftlichen

1) Kr. d. r. V. S. 18. Sachlich übereinstimmend sind die Ausführungen der zweiten Auflage S. 697 flg.

2) Man vgl. für das Folgende den zweiten und dritten Abschnitt von der Deduction der reinen Verstandesbegriffe.

Untersuchung gebrechen würde. Die Synthesis der Wahrnehmungen zur Einheit des Begriffes, die Apprehension, Reproduction und Recognition der Erscheinungen erfolgt nach Prinzipien des Verstandes *a priori*, die „in der Erfahrung" nicht anzutreffen sind, obwohl sie selbst erst alle Erfahrung ermöglichen. Die synthetische Einheit nach Begriffen macht gerade die Form der Erfahrung aus. Allerdings kommen „in der Erfahrung die Wahrnehmungen nur zufälliger Weise zu einander, so dass keine Nothwendigkeit ihrer Verknüpfung aus den Wahrnehmungen selbst erhellt noch erhellen kann."[1]) Aber die vereinzelten Wahrnehmungen heissen nur im ungenauen Sprachgebrauch „Erfahrungen". Im strengen Sinne kann nur insofern von Erfahrung geredet werden, als die an sich ganz zufällige und zusammenhangslose Masse der Erscheinungen durch die Kategorien des Verstandes auf einander bezogen und in Verbindung gesetzt werden. Insofern kann man auch wieder mit Kant sagen, dass es „nur Eine Erfahrung" giebt, „in welcher alle Wahrnehmungen als in durchgängigem und gesetzmässigem Zusammenhange vorgestellt werden."[2]) „Erfahrung" heisst es in der zweiten Auflage der Vernunftkritik, „ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich."[3]) Dieselbe Verstandesthätigkeit, welche auf Grund der synthetischen Einheit der transcendentalen Apperception (des transcendentalen Selbstbewusstseins) in den Erscheinungen „Regeln" aufsucht, und so zunächst eine „empirische Erkenntniss" zu Stande bringt, stellt auch einen Zusammenhang unserer Vorstellungen nach Gesetzen her; denn „alle empirischen Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter welchen und nach deren Norm jene allererst möglich sind."[4]) Daher heisst es in dem nachgelassenen Kantwerke geradezu: „Erfahrung ist Wahrnehmung, welche die Giltigkeit zu einem allgemeinen Gesetze enthält", und „Erfahrung kann man nicht haben, ohne sie zu machen."[5])

---

1) Kr. d. r. V. S. 764. 2) Kr. d. r. V. S. 101 flg.

3) Kr. d. r. V. S. 764. 4) Kr. d. r. V. S. 114.

5) Vom Uebergang von der Metaphysik zur Physik a. a. O. III S. 470. IV S. 579. Vgl. Krause a. a. O. S. 69 u. 64.

So gewiss also die „Erfahrung“ im populären Sinne der sinnlichen Wahrnehmung uns nur Data liefert, welche der Verstand erst zu einem Ganzen verarbeitet, so gewiss sind doch in diesen Erkenntnissen *a posteriori* immer schon dieselben Prinzipien *a priori* aller Erkenntniss anzutreffen, welche zu dem durch die Wahrnehmungen gelieferten und zunächst nach „empirischen Regeln“ geordneten Stoff die Form der nothwendigen Einheit und die reinen Gesetze des Denkens hinzubringen, ohne welche überhaupt keine Ordnung und Aufeinanderbeziehung unserer Vorstellungen, also auch keine wirkliche Erfahrung möglich wäre.

Aus dem Gesagten wird wohl erhellen, in welchem Sinne alles Erkennen über die „Erfahrung“ hinausgeht und in welchem Sinne umgekehrt keine über die Erfahrung hinausgehende „Erkenntniss“ möglich ist. Das Gerede von einem handgreiflichen Widerspruch, in den ich mich verwickelt haben soll, kann nur den Unkundigen täuschen. Die Richtigstellung des wirklichen Sachverhaltes deckt nun aber zugleich das grobe Sophisma auf, durch welches das wissenschaftliche Recht eines transcendenten Gebrauches unserer Verstandesformen aus den eignen Prinzipien der Kantischen Philosophie erwiesen werden soll. Am leichtesten hat sich Gloatz[1]) die Sache gemacht. Derselbe meint meinen angeblichen „Subjektivismus“ mit der Bemerkung zu widerlegen, dass es „widersprechend“ und „inconsequent“ von mir sei, objektives Wissen nur innerhalb der Grenzen der sinnlichen Erfahrung im Erkennen des Einzelnen in seiner Verkettung mit anderem Einzelnen für möglich zu halten. Denn dann müsse ich auch auf objektiven Causalzusammenhang verzichten, weil schon in der Erhebung der empirisch gefundenen Regel zum Gesetz das Gebiet der Erfahrung überschritten würde. Werde dagegen auch nur ein Punkt in der Erfahrung zugestanden, „wo das Apriorische objektiv ist“, so verlören damit Kants Prinzipien „ihre exclusive Subjektivität.“ Oder wie Herr von Hartmann es ausdrückt: „alles wissenschaftliche Erkennen verdient diesen Namen nur dadurch, dass es über den Bereich der

1) a. a. O. S. 71 flg.

Erfahrung hinausgreift vermöge des synthetischen Factors der produktiven idealen Anschauung. Darum hört aber auch jeder Grund auf, das Verfahren einer wissenschaftlich zu Werke gehenden Philosophie [soll heissen: transcendenten Speculation] von dem Verfahren irgend einer Wissenschaft methodologisch auszuscheiden.“ „Es ist klar, dass wenn dieses Dogma („die Leugnung der transcendenten Giltigkeit der logischen Denkformen“) zweifellos feststeht, von menschlicher Erkenntniss in keinem Sinne mehr die Rede sein kann: denn da es innerhalb des Bereiches der Erfahrung nichts giebt, was mit dem Namen Erkenntniss bezeichnet werden könnte, jede Ueberschreitung des Gebietes der Erfahrung aber nur durch transcendenten Gebrauch der Kategorien möglich ist, so ist Erkennen im wissenschaftlichen Sinne des Worts dann unmöglich innerhalb wie ausserhalb des Bereiches der Erfahrung.“[1])

So zuversichtlich wie diese und ähnliche Behauptungen auch immer wiederholt werden, so liegt ihnen doch nichts, rein gar nichts weiter zu Grunde als ein unverantwortliches Spiel mit dem Worte Erfahrung. Freilich ist es von jeher die Art dieser Philosophie gewesen, mit Worten zu spielen, wie die Kinder mit Seifenblasen. Also darum, weil wir ohne Prinzipien *a priori* das *a posteriori* gegebene Empfindungsmaterial nicht zu Erkenntnissen verarbeiten können, so sollen die aprioristischen Formen, welche uns zur Bearbeitung des in der Anschauung Gegebenen zu Gebote stehen, auch rein aus sich selbst, ohne jede empirische Wahrnehmung, eine objektive Erkenntniss des für keine Anschauung Zugänglichen oder des Transcendenten erzeugen können! Weil eine Leiter, welche in einen fest auf dem Erdboden gegründeten Thurm eingeklammert ist, mich sicher bis zur Zinne des Thurmes hinaufführt, so soll ich mit Hilfe derselben Leiter auch über den Thurm hinaus frei in die Luft emporklettern können! Die Argumentation ist eines Münchhausen würdig, aber nicht eines Philosophen, der den Anspruch erhebt, als ein ernsthafter Mann genommen zu werden. Derselbe Herr v. Hartmann, welcher mir einen Widerspruch nach dem andern

1) a. a. O. S. 73 u. 74.

aufrücken will, verwechselt den transcendentalen, d. h. alle Erfahrung begründenden Charakter unserer Kategorien mit dem transcendenten, d. h. alle Erfahrung überfliegenden Verstandesgebrauch.

Etwas ernster könnte man dasjenige nehmen wollen, was Hartmann über den „synthetischen Factor einer produktiven idealen Anschauung“ sagt. Natürlich giebt es ohne „Synthesis“ keine wissenschaftliche Erkenntniss. Aber die Frage ist eben, ob im Bereiche wirklicher Wissenschaft dieser Synthesis eine Fähigkeit innewohne, über die feste Objektivität der empirisch gegebenen Anschauungen hinaus neue ideale Anschauungen zu produciren, oder ob dieselbe sich mit der Aufgabe begnügen müsse, in der uns gegebenen Welt Gesetz und Zusammenhang aufzuzeigen. Letzteres ist bekanntlich die Meinung von Kant. Auch Kant kennt „die produktive Synthesis der Einbildungskraft *a priori*“, im Unterschiede von der reproduktiven, welche auf Bedingungen der Erfahrung ruht.[1]) Dieselbe bezieht sich aber nach ihm nicht auf intelligible Objekte, die ohne jeden entsprechenden Gegenstand in der Erfahrung durch reine Begriffe bestimmt werden könnten, sondern auf die Objekte der sinnlichen Wahrnehmung; ja sie bildet selbst ein nothwendiges Ingrediens der Wahrnehmung, ohne welches überhaupt keine wirkliche Erfahrung zu Stande kommen kann. Dadurch, dass sie mit der Synthesis der Apperception (dem transcendentalen Selbstbewusstsein) in Verbindung tritt, wird die Function der an sich sinnlich bestimmten Synthesis der reinen Einbildungskraft intellectuell. Die Art, wie hier das „transcendentale Schema“ das Verbindungsglied der beiden an sich völlig ungleichartigen Elemente, der reinen Verstandesbegriffe und der sinnlichen Erscheinungen bildet, ist einer der anfechtbarsten Punkte im Kantischen System. Doch kommt hierauf gegenwärtig nichts an. Genug, dass die der produktiven Einbildungskraft zugewiesene Aufgabe den Grundgedanken der Vernunftkritik nicht aufhebt, dass eine Synthesis *a priori* nur auf gegebene Gegenstände der sinnlichen Anschauung sich beziehen könne. Dagegen

1) Kr. d. r. V. S. 107 ff. vgl. S. 746 flg.

übernimmt nach Hartmann die produktive Anschauung die Rolle der Himmelsleiter, die man, wenn die oberste Sprosse erstiegen ist, in der Luft umkehrt, um weiter emporzuklimmen.

Nun verkenne ich gar nicht das relative Recht, von der „produktiven idealen Anschauung“ auch einen „transcendenten“ Gebrauch zu machen, wenn man nur dabei immer sich bewusst bleibt, dass man mit diesem Gebrauche das Gebiet der strengen Wissenschaft in demselben Maasse überschreitet, als man sich von dem festen Boden der Erfahrung entfernt. Man kann auch im Luftballon aufsteigen; nur darf man sich nicht einbilden wollen, dass man mit der Eisenbahn fährt.

Ich selbst habe von Nöthigungen unseres Geisteslebens gesprochen, über das Gebiet unserer Erfahrung hinaus uns ideale Anschauungen zu bilden. Diese Nöthigungen habe ich nur dann, aber dann allerdings für zwingende erklärt, wenn ich nur durch Anerkennung der von der idealen Anschauung gesetzten Objekte mich in der Welt meiner Erfahrung orientiren kann.[1]) Hiervon wird weiter unten noch näher die Rede sein. Es genügt vorläufig, diese Nöthigungen als praktische Nöthigungen zu bezeichnen, wie ich schon in den Dogmatischen Beiträgen ausgeführt habe. Hartmann deutet nun zunächst die praktischen Nöthigungen als logische und versteht darnach meine Worte folgendermassen: „Der logische Zwang meines Denkens giebt meiner Erkenntniss Aufschluss über die Beschaffenheit der meiner Erfahrung transcendenten Realität.“ Dass dies nicht der Sinn meiner Worte sei, bedarf wohl keiner ausdrücklichen Bemerkung. Herr v. Hartmann aber findet es wieder einmal „inconsequent“ von mir, nicht zuzugestehen, dass aus meinen eigenen Prämissen „die transcendente Geltung des Logischen und seiner Formen“ sich ergebe!

Aber auch was ich hier unter „Orientirung in der Welt meiner Erfahrung“ verstehe, ist etwas *toto genere* Anderes, als was derselbe Ausdruck im Munde Hartmanns bedeutet. Ich habe darunter die inneren Erlebnisse und Nöthigungen

---

1) Dogmatische Beiträge S. 207 flg.

der sittlichen und religiösen Persönlichkeit gemeint, die uns drängen, eine Weltanschauung uns zu bilden, innerhalb deren wirklich Raum auch für die Thatsachen des sittlich-religiösen Lebens ist. Was aber versteht Hartmann unter der Orientirung in der Welt unserer Erfahrung? Seine Antwort lautet: „Eine wahrhafte Objektivität gewinnen meine Vorstellungen erst durch die transcendentale Beziehung, die ihnen innewohnt, d. h. dadurch, dass sie als Repräsentanten der wirklich existirenden Dinge vorgestellt werden, welche von meiner Existenz und meiner Vorstellungsthätigkeit unabhängig und für alle vorstellenden Subjekte identisch sind."[1]) Und weiter unten: „Die Möglichkeit unserer Orientirung in der Welt der Erfahrung oder subjektiven Erscheinung beruht ausschliesslich darin, dass wir von der verwirrten Aufeinanderfolge der subjektiven Erscheinungen auf eine gesetzmässige Aufeinanderfolge realer Dinge zurückgehen und erstere als die gesetzmässige Wirkung der letzteren auffassen."[2]) Und damit meint Hartmann die erkenntnisstheoretischen Grundsätze der kritischen Philosophie widerlegt zu haben? Das ist ja wieder nur die alte Verwechselung des „Dinges ausser uns" und des „Dinges an sich", die oben bereits sattsam aufgedeckt ist! Sieht man ab von dem verwirrenden Ausdrucke „transcendentale Beziehung", so kann man die beiden letzten Sätze wörtlich unterschreiben, ohne dass daraus das Mindeste gegen die Kantische Erkenntnisstheorie folgt. Zu derjenigen „Orientirung" in unserer Erscheinungswelt, welche Hartmann im Sinne hat, reicht die Vernunftkritik vollständig aus; man bedarf dazu gar nicht des uns anempfohlenen Fortschrittes zu Hartmanns „transcendentalem Realismus", der noch dazu nur „wahrscheinliche", keine „gewisse" Erkenntniss zu sein prätendirt.

In einem wesentlich anderen Sinne als Herr v. Hartmann, hat Biedermann in den erkenntnisstheoretischen Erörterungen, welche er in der zweiten Auflage seiner Dogmatik vorausgeschickt hat, seinen „concreten Realismus" zu

1) a. a. O. S. 75.

2) a. a. O. S. 76. Vgl. dazu Hartmann's Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus. 2. Auflage.

begründen versucht. Auch Biedermann will erkenntnisstheoretisch auf Kant zurückgehen, und „extensiv“ sich mit den Kantischen Grenzen aller Erkenntniss — der äusseren und inneren Erfahrung — begnügen. Aber gleich von vornherein will er den „abstracten Dualismus“ Kant's zwischen dem „Stoff“ des Bewusstseinsinhaltes, der nur als „formlose Empfindung“ gegeben sei und der „Form“, die als dem Subjekte *a priori* einwohnende Form der Anschauung und des Verstandes vom Ich stamme, bekämpfen.[1]) Da ich diesen Dualismus nicht als meine Meinung anerkennen kann, so kann hier die Frage, ob Biedermann denselben der Kantischen Erkenntnisstheorie mit Recht oder mit Unrecht nachsagt, auf sich beruhen. Ich bestreite keinen Augenblick, dass in den Dingen ausser uns eine objektive Nöthigung liegt, unsere Vorstellungen von ihnen in einer bestimmten, von unserem subjektiven Belieben unabhängigen Weise zu ordnen. Ich nehme an, dass unseren apriorischen Formen der Anschauung und des Denkens eine objektive Beschaffenheit der Dinge entspricht, in welcher es begründet ist, dass wir die Dinge gerade in diesen raumzeitlichen Verhältnissen anzuschauen und gerade in diesen logischen Formen zu denken genöthigt sind. Wie alle angeschauten, so sind auch alle anschaubaren Objekte in Raum und Zeit; wie alle erkannte, so ist auch alle erkennbare Gesetzmässigkeit in der Ordnung der Objekte eine „logische“, fällt also mit der Gesetzmässigkeit unseres Denkens zusammen. Bezeichnet man diese Formen als die „objektive Seinsweise“ der Dinge, nicht blos als die Formen des subjektiven Anschauens und Denkens, so brauche ich hiergegen nicht gross zu streiten. Nur soll man Raum und Zeit darum nicht als Formbestimmtheiten der Dinge an sich, ganz abgesehen von jeder möglichen Anschauung derselben, die logischen Gesetze nicht als die Gesetze der Dinge an sich, abgesehen von jedem möglichen denkenden Erkennen derselben bezeichnen wollen. Meine Wahrnehmungen und Vorstellungen von Dingen ausser mir sind immer das Product zweier in Beziehung zu einander tretender Factoren,

1) Dogmatik 2. Aufl. I, 71 ff.

eines objektiven und eines subjektiven Factors. Eben darum ist mir aber der Bewusstseins**inhalt** nicht einfach identisch mit dem Bewusstseins**objekt**, sondern eben das subjektivirte, vom Subjekt nach Massgabe seiner psychophysischen Organisation aufgefasste Objekt. Die Thatsache, dass es in unserer Erkenntniss der Dinge Ordnung, Zusammenhang und stetigen Fortschritt giebt, beweist uns, dass jene unsere psychophysische Organisation uns in den Stand setzt, die Dinge in den Verhältnissen aufzufassen, in welchen sie objektiv zu einander stehen. Aber hierdurch wird die Einsicht nicht aufgehoben, dass wir die Dinge nicht anders erkennen können, als so, wie wir zu ihrer Erkenntniss organisirt sind.

Auch **Biedermann** geht davon aus, dass das Bewusstsein „eine ideell-reale Beziehung sei zwischen dem Bewusstseinssubjekt und Objekt", „ein Sein des Objektes für das Subjekt". Als Inhalt des Bewusstseins ist das Objekt nur „Objekt für das Bewusstseinssubjekt". Diese Bewusstseinsbeziehung setzt aber, wie er ganz richtig weiter bemerkt, „eine reale Seinsbeziehung zwischen Subjekt und Objekt" voraus. Die angebliche Umkehrung des logischen Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt des Bewusstseins in ein „Existentialverhältniss" trifft wenigstens den transcendentalen Idealismus nicht. Das Objekt als solches entsteht nach jenem nicht erst „existentiell" durch das Subjekt; wohl aber trägt es als Inhalt des Bewusstseins die Bestimmtheit als subjektiv vorgestelltes Objekt. „Wahrnehmungsobjekt und Wahrnehmungsinhalt", sagt **Biedermann**[1]), „sind essentiell zu unterscheiden, aber existentiell nicht zu trennen." Das kann heissen: sie sind substantiell Eins, nur essentiell verschieden, wie Materielles und Ideelles, Leib und Seele. Es kann aber auch heissen: Wahrgenommen wird das Objekt selbst, aber als Inhalt der subjektivirten Wahrnehmung ist es subjektivirtes Objekt. Nur im letzteren, nicht im ersteren Sinne kann ich beistimmen. Denn den Satz im ersteren Sinne verstanden, bliebe doch die Voraussetzung die, dass das Objekt zwar nicht in die Seele „hineinwandert", wohl aber in ihr sich

1) a. a. O. S. 111.

spiegelt, ohne dass der subjektive Factor auf das Spiegelbild den mindesten Einfluss übte. Die psychologische Grundfiction Kant's glaubt Biedermann in dem Doppelsinne des Wortes „Empfindung" zu erkennen.[1]) Während er selbst das Wort ausschliesslich im physiologischen Sinne nimmt, von dem in Molecularbewegungen bestehenden materiellen Reize des Centralorgans durch eine materiell existirende Objektivität, giebt er Kant Schuld, diesen materiellen Reiz mit dem primären psychischen Phänomen, dem „zuständlichen Selbstbewusstsein des konkreten Bewusstseinssubjektes" zu identificiren, und die Empfindung im letzteren Sinne als den dem Ich allein gegebenen Stoff zu nehmen. Daraus aber gehe die „Fiction" hervor, das Ich habe „den ihm nur innerlich gegebenen Stoff selbst in den Formen der Anschauung zum Anschauungsbilde oder zur Vorstellung aus sich projicirt". Aber wenn auch die physiologische Psychologie sich gewöhnt hat, das Wort „Empfindung" lediglich im ersteren Sinne zu nehmen, so weist doch schon die Etymologie auf die letztere, psychische Beziehung hin. „Empfinden", d. h. in sich finden, kann nur ein bewusstes Subjekt. Ich nenne daher Empfindung den psychischen Vorgang, das zuständliche Bewusstsein des Ich um einen physischen Vorgang im Centralorgan, den die Physiologie auf einen materiellen Reiz desselben zurückführt. Ob dieser Reiz durch eine reale Seinsbeziehung zu einem äusseren Objekte herbeigeführt ist, kann, wie Biedermann richtig bemerkt, nur durch die „Triangulation" ausgemacht werden, welche sich durch die fortlaufend sich aneinanderreihenden Wahrnehmungen von selbst vollzieht.[2]) Aber das eigenthümliche psychische Phänomen ist eben das subjektive Innewerden des Reizes, die Umsetzung eines materiellen Vorganges in einen „ideellen", wie Biedermann es ausdrückt, oder psychischen. Diese Umsetzung hat noch Niemand erklärt, obwohl sie in der „existentiellen Einheit" von Leib und Seele sich jeden Augenblick von Neuem vollzieht. Hier bleibt der besonnene

1) a. a. O. S. 110 ff.

2) Vgl. hierzu auch die Ausführungen von Zeller, Vorträge und Abhandlungen III, 248 ff. 256 ff. 260 ff.

Naturforscher mit Recht bei seinem „ignoramus".[1]) Dieses Innewerden des Reizes ist aber allerdings zugleich eine unwillkürliche Projection der „Ursache" des Reizes nach „Aussen", möge dieselbe nun wirklich in einer realen Seinsbeziehung mit einem materiellen Objekte ausser dem Ich begründet sein oder nicht. Unmittelbar mit der Empfindung zugleich ist also die Vorstellung von einem äusseren den Reiz verursachenden Objekte gegeben, deren möglicher — gewöhnlich irreleitend als „Sinnentäuschung" — bezeichneter Irrthum durch die vorhererwähnte „Triangulation" corrigirt werden kann. Der Modus des Innewerdens ist nun nach Biedermann selbst „durch die individuelle Beschaffenheit des Organes" bedingt. Wir werden also freilich nicht blos den Reiz, sondern in dem Reize zugleich auch die materielle Seinsbeziehung des materiellen Objektes (des Dinges ausser uns) inne; aber so, wie das Organ nach seiner Beschaffenheit Reize empfinden und demgemäss seine Vorstellung von dem im Reize wahrgenommenen reizenden Objekte sich bilden kann. Gemäss der Verschiedenartigkeit der inne gewordenen Reize gestaltet sich die Verschiedenartigkeit unserer Vorstellungen vom wahrgenommenen Objekt und seinen Merkmalen oder um Kantisch zu sprechen vom „Erscheinungsding". Also nicht blos die Empfindung als „Rohstoff", zu der das Subjekt erst die Form hinzubringt, sondern diese Form selbst ist bedingt durch die Art und Weise des Reizes. Diese aber beruht auf einer Seinsbeziehung von materiellem Objekt und materiellem Subjekt. Also wirkt bei der Formgebung, welche allerdings in der Vorstellung sich vollzieht, ein doppelter Faktor zusammen, die (freilich nur in empfundenen Sinnenreizen wahrgenommene) Formbestimmtheit des Objektes und die Auffassungs- oder Wahrnehmungsform des Subjektes.

Eine zweite Fiction der Kantischen Erkenntnisstheorie glaubt Biedermann in der Identificirung von Wahrnehmung

---

1) Die Möglichkeit eines philosophischen Erklärungsversuches durch Annahme eines Systems immaterieller „Atome" soll hiermit nicht bestritten werden. Aber eine naturwissenschaftliche Begründung dieser Hypothese halte ich für unmöglich.

und Vorstellung zu erkennen.[1]) Zuerst werde die materielle Empfindung in ein nur im Ich gegebenes Ideelles verwandelt; dann werde die real-ideelle Gegenbeziehung des Ich auf die Objektivität in eine innere Produktion und Projection von jenem verwandelt. „Dem Wahrnehmungsinhalt," so räumt Biedermann ein[2]), „dem Wahrnehmungsinhalt, Farbe, Ton, sind ihre physikalischen Ursachen allerdings völlig heterogen und bleiben in der Wahrnehmung selbst bewusstseinstranscendent. Und ebenso ist uns der Causalzusammenhang zwischen jener Ursache und dieser Wirkung völlig bewusstseinstranscendent; wie erfahren ihn einfach thatsächlich." Aber darum sei doch der Wahrnehmungsinhalt selbst nicht eine erst im Subjekte erzeugte Wirkung eines bewusstseinstranscendenten x, sondern das Produkt beider Factoren, eines „sinnlich-objektiven" und eines „ideell-subjektiven". „Die Wahrnehmung selbst ist nichts Anderes als das reale Sein jener Objektivität in ihrer Relation zum Ich." Richtiger werden die beiden Factoren als die gegebene Objektivität und als das Bewusstseinssubjekt zu bezeichnen sein. Sowohl der objektive als der subjektive Factor ist beides, sinnlich und „ideell", nicht jener nur sinnlich und dieser nur „ideell". Denn im materiellen Objekte ist indirekt zugleich das in ihm waltende „Ideelle" gesetzt, die Gesetzmässigkeit seiner sinnlich-realen Beziehungen; umgekehrt, das Bewusstseinssubjekt tritt zum Objekte in direkte Beziehung nur vermittelst eines Materiellen, seiner physischen Organisation. Doch hierüber wird wohl keine Meinungsverschiedenheit bestehen, obwohl die von Biedermann gewählte Ausdrucksweise im Zusammenhange steht mit seiner weiter unten zu beleuchtenden Bestimmung des Gegensatzes zwischen materiellem und „ideellem" Sein. Wichtiger ist hier ein anderer Punkt. Inhalt der Wahrnehmung soll nach Biedermann das Objekt selbst in seiner Existenzbeziehung zum Subjekt, Inhalt der Vorstellung aber in der That nur ein subjektives Bild sein, abstrahirt vom inneren Wahrnehmungsobjekt.[3]) Eben darum bezeichnet Biedermann als den Grundirrthum des subjektiven

1) a. a. O. S. 113 ff. 2) a. a. O. S. 115. 3) a. a. O. S. 122.

Idealismus, dass er das psychologische Wesen der Wahrnehmung mit dem der Vorstellung identificire: beide sollen nach demselben ein vom Bewusstsein erzeugtes Bild eines Gegenstandes sein, „nur die Wahrnehmung ein auf einen wirklichen, die Vorstellung auf einen blos gedachten Gegenstand bezogenes Bild".[1]) Richtiger ist zu sagen, dass im Wahrnehmungsakte Wahrnehmung und Vorstellung gar nicht auseinanderfallen. Nur weil Biedermann Objekt und Inhalt der Wahrnehmung identificirt, muss er andererseits Wahrnehmung und Vorstellung des wahrgenommenen Objektes auseinanderreissen, und letztere auf das Erinnerungsbild des letzteren beschränken. Der subjektive Akt des Wahrnehmens ist ebenso wie die Empfindung ein psychischer Akt. Durch diesen „ideellen" Akt der Seele wird das wahrgenommene Objekt dergestalt Inhalt meiner Wahrnehmung, wie ich zu seinem Wahrnehmen psychophysisch organisirt bin. Inhalt eines ideellen Aktes ist aber nicht das äussere Objekt selbst, als ob dieses in die Seele hineinwanderte, sondern immer nur dessen abgelöstes Bild. Nun kann man ja logisch zwischen dem Akt der Empfindung des Objektes und dem der Vorstellung von einem empfundenen Objekte unterscheiden. Aber wenn man absieht von den Vorstellungen, die nicht unmittelbar durch ein wahrgenommenes Objekt erzeugt sind (Erinnerungsbilder, Allgemeinbilder, Phantasiebilder), so fallen beide, der psychophysische und der rein psychische Akt thatsächlich zusammen. Eben darum halte ich es für irreführend, wenn Biedermann formulirt: Wahrgenommen werden objektive Realitäten; die Vorstellung ist ein subjektives Produkt unser selbst.[2]) Denn auch objektive Realitäten werden „vorgestellt"; es fragt sich nur, wie; für das Bewusstsein existirt aber das wahrgenommene Objekt immer nur als vorgestelltes, nicht getrennt von diesem für sich.

Die eigentliche Differenz, welche zwischen mir und Biedermann besteht, bezieht sich jedoch auf die metaphysische Erkennbarkeit der letzten Gründe alles Daseins.

---

1) a. a. O. S. 121. 2) a. a. O. S. 125.

Hierüber wird weiter unten noch weiter zu verhandeln sein. Vorläufig halte ich mich an das Zugeständniss, dass auch Biedermann „extensiv“ sich mit der Kantischen Grenze der Erkenntniss, der äusseren und inneren Erfahrung begnügen will. Ob und inwieweit wir durch denknothwendige Schlüsse den indirekt in der Erfahrung mitgesetzten einheitlichen Weltgrund erkennen können, ist eine weitere Frage. Genug, dass ich in dem Streite wider jede transcendente Metaphysik, speziell auch in der Beurtheilung der Hartmann'schen Metaphysik als gnostischer Mythologie, an Biedermann einen treuen Bundesgenossen begrüssen darf.

Nach Abweisung des Hartmann'schen Versuches, durch Trugschlüsse sich den Weg zu einer transcendenten Metaphysik zu bahnen, stehen wir wieder auf dem Punkte, zu welchem Kant's Vernunftkritik die erkenntnisstheoretische Frage geführt hat. Der Bereich, zwar nicht unseres Denkens, aber unserer Erkenntniss reicht soweit, als die durch räumliche und zeitliche Anschauung bedingte Erfahrung reicht. Die Erfahrung reicht aber soweit, als „die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung“ der an sich selbst zufälliger Weise zu einander sich gesellenden Wahrnehmungen reicht. Unwillkürlich setzen wir einen durchgängigen und gesetzmässigen Zusammenhang der Erscheinungen voraus, nicht weil uns diese Annahme zweckmässig scheint, um mittelst derselben etwa die Absicht auf Naturbeherrschung zu erreichen, sondern weil die Gesetzmässigkeit unseres Denkens sich in der Verknüpfung der vorgestellten Erscheinungen ausprägt, und weil alle Erwartungen, die sich auf die Voraussetzung eines gesetzmässigen Zusammenhanges in der Erscheinungswelt gründen, durch die Erfahrung bestätigt werden. Man hat es „durchaus nicht selbstverständlich“ finden wollen, dass die Naturforschung, soweit sie auch noch immer vorgedrungen ist, empirische Gesetze zeigt. „Ebensogut wie die Natur eine gewisse Aehnlichkeit ihrer Objekte und Gesetze zeigt, welche uns deren Subsumtion unter Gattungen und höhere Gesetze ermöglicht, ebensogut könnte sie eine unvergleichbare Mannichfaltigkeit enthalten, die aller Bemühungen unseres zusammenhängenden Denkens

spottet."[1]) Freilich „könnte" sie das; aber die Erfahrung zeigt eben das Gegentheil. Gewiss würden unsere Kategorien für sich allein uns die Erkenntniss empirischer Gesetze in der Natur nicht ermöglichen, wenn nicht die objektive Verknüpfung der vorgestellten „Dinge ausser uns" einen Zwang auf die Verknüpfung unserer Vorstellungen übte, welcher uns nöthigte, im bewussten Unterschiede von der grenzenlosen Zufälligkeit, in welcher unsere Vorstellungen empirisch entstehen, einen „durchgängigen und nothwendigen" Zusammenhang der Erscheinungen aufzusuchen. Und soweit bis dahin die Naturwissenschaft der in der räumlichen Anschauung gegebenen Wirklichkeit sich bemächtigt hat, hat sich die Zuversicht, eine feste Gesetzmässigkeit in den Verhältnissen der Erscheinungen aufzudecken, noch immer bewährt.

Herrmann hat nun einen Unterschied zwischen dem „reinen" und dem „naturwissenschaftlichen" Erkennen statuiren wollen. In seinen erkenntnisstheoretischen Voraussetzungen fusst auch er auf Kant. Erkenntniss ist auch ihm nur möglich „in der ins Unbestimmte gehenden Erfahrung, in welcher eine bestehende Einheit des Bewusstseins ein gegebenes Mannichfaltige des Bewusstseins bewältigt". „Sobald sich das Erkennen über diese beiden Pole erheben will, welche vielmehr für alle mögliche Erfahrung vorausgesetzt werden müssen, wird es transcendent."[2]) Indem er aber nun den Beweis unternimmt, dass eine zusammenhängende Welterklärung nur auf dem Standpunkte der christlichen Religion erreichbar sei, sucht er sein Ziel in einem dreifach abgestuften Gedankenfortschritt zu erreichen. Von dem „reinen Erkennen", welches seiner Natur nach grenzenlos sei, soll sich zunächst das „absichtliche Erkennen" in der Naturwissenschaft unterscheiden, welche sich im praktischen Interesse der Weltbeherrschung zu dem Gedanken des „Weltganzen" erhebe; von diesem wieder die Metaphysik, welche ebenfalls praktische Weltanschauung sei zum Zwecke

---

1) Stadler, Die Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie S. 128. Ihm stimmt Herrmann, Die Religion im Verhältnisse zum Welterkennen und zur Sittlichkeit S. 35 bei.

2) a. a. O. S. 44.

der Weltbeherrschung, aber es nur mit dem gegebenen Weltbestande zu thun habe, nach dessen immanentem Erklärungsgrunde sie frage. Da nun aber das praktische Bedürfniss des Menschen sich nicht in seiner Erhaltung als Naturwesen erschöpfe, so befriedige ihn die metaphysische Welterklärung nicht. Dies vermöge erst die Religion, welche im praktischen Interesse der fühlenden und wollenden Person das Uebernatürliche, d. h. eine Macht, welche die Natur den Zwecken der Menschen unterwirft, postulire.

Ich vermag nun zunächst die Unterscheidung des naturwissenschaftlichen Erkennens als eines „absichtlichen" von dem „reinen" Erkennen nicht stichhaltig zu finden. „Absichtliches" Erkennen ist ein mehrdeutiger Ausdruck. Sieht man von dem Nebengedanken eines praktischen Zweckes ab, welchen der Mensch mit seinem Erkennen verfolgt, so ist alles wirkliche Erkennen im Unterschiede von dem unwillkürlichen, durch zufällige äussere oder innere Reizungen hervorgerufenen Vorstellungswechsel absichtliches Erkennen. Auch wenn man der „unbewussten" Seelenthätigkeit in der unwillkürlichen Handhabung unserer Kategorien einen noch so weiten Spielraum einräumt[1]), so ist doch schon die Verstandesfunktion des Abstrahirens und Subsumirens, durch welche im wohlzubeachtenden Unterschiede vom Erinnerungsbilde der Gattungsbegriff entsteht, ohne absichtliches Denken nicht reinlich vollziehbar.[2]) Vollends die Herstellung einer Ordnung in der Vielheit der mittelst räumlicher Anschauungen zufällig zu Stande gekommenen Vorstellungen, die Verbindung der Vorstellungsgruppen mit weiteren Vorstellungsgruppen ist ohne den Willen zu erkennen, ohne Aufmerksamkeit und absichtliche Beobachtung unmöglich. Soll aber „absichtliches Erkennen" so viel heissen als eine Unterwerfung des reinen Naturerkennens unter die praktischen Zwecke der fühlenden und wollenden Person, speziell unter den persönlichen Zweck der Weltbeherrschung, so ist wieder

---

1) Vgl. dazu Zeller a. a. O. III, 245. 247. 250 ff.

2) Vgl. die Bemerkungen Wegener's gegen Ritschl, Jahrb. f. prot. Theol. 1884, 2, S. 217.

zu bestreiten, dass die Naturwissenschaft als solche ein absichtliches Erkennen in diesem Sinne sei, wenngleich im besonderen Falle die naturwissenschaftliche Forschung häufig genug besonderen praktischen Zwecken dient. Herrmann stellt die Grenzenlosigkeit unserer empirischen Wahrnehmungen dem Gedanken des Weltganzen als einer „beziehungslosen Totalität“, womit dem Erkennen eine Grenze gezogen wird, gegenüber, ein Begriff, welcher im weiteren Verlaufe der Erörterung mit dem des „Unbedingten“ identificirt wird. Zu diesem Gedanken gelange die Naturwissenschaft durch ihre Grundhypothese von der „durchgehenden Begreiflichkeit der Natur“, welche sich weder erkenntnisstheoretisch ableiten, noch empirisch beweisen lasse, also ihren Ursprung lediglich den praktischen Interessen fühlender und wollender Wesen verdanke. Ja im Verlaufe der Erörterung werden die Begriffe „durchgehende Begreiflichkeit der Natur“ und „Vorstellung von einem Ganzen der Natur“ geradezu als Wechselbegriffe gebraucht. Es sind hier jedoch zwei sehr verschiedene Gedanken als gleichbedeutend gesetzt. Die Vorstellung vom „Weltganzen“, der „beziehunglosen“ oder „in sich abgeschlossenen“ Totalität, ist ein metaphysischer und kein naturwissenschaftlicher Begriff. Die Naturwissenschaft bedarf desselben gar nicht, um die „durchgängige Begreiflichkeit der Natur“ zu statuiren. Denn diese ist für sie keine metaphysische Wahrheit, in deren Besitz sie auf irgend welchem Wege gekommen zu sein glaubte, sondern ganz einfach die selbstverständliche, durch die Erfahrung immer wieder bewährte Voraussetzung alles Erkennen-Wollens. Das Subjekt, welches sich ohne jedes andere Interesse als das der Erweiterung seines Wissens mit den Naturerscheinungen und ihren Verhältnissen zu einander beschäftigt, setzt unwillkürlich voraus, dass diese Verhältnisse, soweit man sie wahrnehmen und beobachten kann, auch erkennbar sind; die Möglichkeit alles Erkennens schliesst aber *eo ipso* die Voraussetzung eines stätigen Zusammenhanges der Erscheinungen ein. Diese Voraussetzung aber finden wir, soweit wir im empirischen Erkennen fortschreiten, durchgängig bestätigt.

Das bewusste Streben der wissenschaftlichen Welterkenntniss soll sich nach **Herrmann** ganz ebenso verhalten, wie das dunkle Meinen des Naturmenschen, welcher die Natur beseelt, um ihrem Verhältniss zu seinem Hoffen und Wünschen einen Ausdruck zu geben. „In beiden Fällen ist es der Zweck des Menschen, welcher über die Welt der Dinge, die für das blosse Erkennen ein gleichgiltiger Zusammenhang von Vorstellungen ist, den Schein eines uns verwandten Wesens ausgiesst.“[1]) Der Wille auf die Natur zu handeln und der darin eingeschlossene Gedanke, dass die Natur für den Menschen da sei, ist daher nach **Herrmann** der eigentliche Ursprung des „Dogma“ von der durchgängigen Begreiflichkeit der Natur. Dem gegenüber wäre zu bemerken, dass es nicht erst „der Zweck des Menschen“ ist, welcher „über die Welt der Dinge den Schein eines uns verwandten Wesens ausgiesst“. Wir können nicht einmal das einfachste theoretische Urtheil fällen, ohne dass wir unwillkürlich uns selbst und unser Thun in die Dinge und ihren Zusammenhang hineininterpretiren. Den Beziehungsbegriffen, mit denen wir die gegebene Welt auffassen, liegt schon „die Selbstanschauung des seines Daseins unmittelbar gewissen sich selbst fühlenden Subjektes“ zu Grunde.[2]) Dieselben entwickeln sich von vornherein in der Relation des empirischen Ich mit den „Dingen ausser uns“, aber dergestalt, dass das Ich sich selbst, sein Empfinden und seine Thätigkeit unbewusst in „die Dinge“, das Nichtich, hineinlegt. Die Kategorien der Substanz und der Causalität, die Gegensätze von Wirklichkeit und Möglichkeit, Stoff und Kraft u. s. w. lassen sich nur als Interpretation der Beziehungen der Erscheinungen unter einander durch die Beziehung des lebendigen Ich zum Nichtich erklären. Die „Substanz“ ist das Widerstand leistende Objekt, der als beharrliche, in sich geschlossene Einheit vorgestellte Träger von Eigenschaften; die „Causalität“ das Handeln eines auf ein gegebenes Objekt hin thätigen Subjektes u. s. w. Der Gedanke, dass die Natur ein „dem

---

1) a. a. O. S. 35.

2) So richtig auch **Gloatz**, Speculative Theologie I, 12 ff. Vgl. dazu meine Dogmatischen Beiträge S. 154 ff.

Menschen verwandtes Wesen“ sei, waltet also unbewusst schon in der Anwendung der Kategorien des „reinen Erkennens“. Es kann hier ununtersucht bleiben, wie sich der psychologische Ursprung dieser Kategorien zur Synthesis in der räumlichen Anschauung verhalte. Natürlich sind die Kategorien selbst nichts „Räumliches“. Ebensowenig sind sie aus der Raumvorstellung abzuleiten. Dagegen glaube ich noch jetzt an dem Urtheile festhalten zu müssen, dass der Kantische Dualismus zwischen den beiden Stämmen unserer Erkenntniss der schwächste Punkt in der Vernunftkritik ist. Thatsächlich entstehen uns alle Beziehungsbegriffe erst durch die Synthesis in der räumlichen Anschauung, welche die formale beharrliche Einheit für den Vorstellungswechsel bildet.[1] Indem das Subjekt sich räumlich den Dingen ausser ihm gegenüberfindet, schaut es sich selbst in dieselben hinein, geht also unwillkürlich von der Voraussetzung aus, dass die Natur für den Menschen da sei. Das Urdatum aller Wirklichkeit ist das lebendige Subjekt, welches sich selbst in Relation zu den Dingen ausser ihm, und in unwillkürlicher Analogie dazu die räumlichen Beziehungen der Erscheinungen zu einander anschaut. Dieses Anschauen ist selbst schon

1) Die betreffende im Anschlusse an Lange's logische Studien gegebene Ausführung in meinen Dogmatischen Beiträgen S. 151 ff. ist mir sehr verdacht worden. Hartmann bestreitet sie, ohne sie zu widerlegen (a. a. O. S. 76); Dorner sen. begnügt sich, mir darüber seinen Unwillen zu bescheinigen (System der christlichen Glaubenslehre I, 48). Man hat dahinter Materialismus oder Skepticismus gewittert. Die Ableitung unserer Anschauungs- und Denkformen aus einer gemeinsamen Wurzel hebe jedes Apriori unseres Erkennens auf und mache alle Objektivität der Erkenntnisse zu subjektivem Schein. Dass dies meine Meinung nicht ist, und dass ich weit entfernt davon bin, den subjektiven (psychophysischen) Ursprung unserer Kategorien mit einer blos subjektiven (individualistischen) Geltung derselben zu verwechseln, wie Hartmann mir Schuld giebt (a. a. O.), brauche ich nach allem oben Ausgeführten wohl nicht erst zu wiederholen. Aber Dorner glaubt mich alles Ernstes mit der Bemerkung zu widerlegen, dass in der Seele Wahrheiten schlummern, die gar nicht blos „aus den Sinnen“ abgeleitet werden können und wirft mir dann weiter vor, ich leitete „alle Gewissheit“ aus der räumlichen Anschauung ab! Sind das nicht trübselige Missverständnisse?

eine Thätigkeit des Subjektes, wenn gleich keine ungehemmte, sondern eine durch den Zwang, den die angeschauten Objekte auf die Verbindung seiner Wahrnehmungen ausüben, bestimmte. Aber das selbstthätige Ich und die Gesetzmässigkeit seiner Selbstthätigkeit bleibt das Apriori für alles Erkennen, für das „unwillkürliche" wie für das absichtliche; es ist also unrichtig, dass die „Beseelung" der Natur erst dem absichtlichen Erkennen ihren Ursprung verdanke. Im Gegentheil ist letzteres bemüht, das Anthropoeidische unserer Vorstellungen abzustreifen, also z. B. die Kategorie der Causalität auf den Begriff des durchgängigen gesetzmässigen Zusammenhanges der Erscheinungen unter einander zurückzuführen. Aber auch hier ist absichtliches Erkennen nicht mit einem Erkennen aus praktischen Absichten der Weltbeherrschung zu identificiren.

Von dem „Naturerkennen" im strengen Sinne ist nun das menschliche Selbsterkennen zu unterscheiden. Sein Organ ist der „innere Sinn" im Unterschiede vom „äusseren Sinn", sein gegebenes Objekt ist „unser innerer Zustand" überhaupt. Ohne die räumliche Anschauung von Dingen ausser uns wäre auch kein Bewusstsein unseres eigenen Daseins und unserer in der Zeit wechselnden inneren Zustände möglich; wenigstens gilt dies von uns Menschen, wie wir nun einmal erfahrungsmässig beschaffen sind. Die Möglichkeit einer rein „intellectuellen Anschauung" können wir ebensowenig einsehen als bestreiten; sie kommt aber eben darum nur als „Grenzbegriff", „um die Anmassungen der Sinnlichkeit einzuschränken", in Betracht. Für uns, wie wir nun einmal psychophysisch organisirt sind, ist die Wahrnehmung eines „Beharrlichen im Raume" die Bedingung, unter welcher wir allein unser Dasein von dem Dasein der „Dinge ausser uns", also das Ich vom Nichtich unterscheiden können. Die Form der inneren Anschauung ist die Zeit. Dieselbe ist, wie Kant gezeigt hat, „die formale Bedingung *a priori* aller Anschauungen überhaupt"[1]), der äusseren wie der inneren Erscheinungen, insofern ja auch die Vorstellungen äusserer

---

1) Kr. d. r. V. S. 42 ff. Vgl. 749.

Dinge als Vorstellungen zum inneren Zustande gehören. Dagegen sind die Vorstellungen selbst nichts Räumliches, auch wenn sie Vorstellungen räumlicher Gegenstände sind: sie sind in der Zeit, aber nicht im Raume. Objekt der zeitlichen Anschauung dagegen ist alles, was sich auf die wandelbaren inneren Zustände des Ich und deren Abfolge bezieht. Zum „inneren Zustande" gehören alle unsere Vorstellungen und ihr Verhältniss unter einander ohne Ausnahme; also ausser den Vorstellungen äusserer Dinge auch alle inneren Vorgänge unseres Seelenlebens, soweit sie ins Bewusstsein treten, also vom Ich vorgestellt werden. Wenn Kant bemerkt, dass Gefühl und Willen nicht zur Anschauung gehören, also gar keine „Erkenntnisse" sind[1]), so ist dies nicht so zu verstehen, als ob die Gefühle und Willensakte keine inneren in der Zeit anschaubaren, also vorstellbaren Zustände oder Vorgänge wären, sondern nur dass die Gefühls- und Willensakte als solche keine Vorstellungen sind, oder dass das eigenthümliche Wesen des Gefühls und Willens sich nicht in der inneren Anschauung oder Vorstellung davon erschöpft. Dagegen ist es sicher nicht die Meinung von Kant, dass eine Reflexion auf die Gefühle und Willensakte als psychische Vorgänge dieselben in ihrem „Werthe" für uns „vernichte" oder „entwürdige".

Das Ich, welches sich selbst ein Objekt der inneren Anschauung[2]) zu werden vermag, ist aber nicht das transcendentale, sondern das empirische Ich.[3]) Die „subjektive Einheit" unseres Bewusstseins ist von der transcendentalen, der innere Sinn vom Vermögen der Apperception oder der „transcendentalen Synthesis des Mannichfaltigen" wohl zu unterscheiden. Das „transcendentale Bewusstsein" oder das reine Selbstbewusstsein ist die nicht blos alles Denken, sondern auch alles Fühlen und Wollen begleitende Vorstellung „ich denke". Im Akte des Denkens ist mir mein Dasein

1) a. a. O. S. 716.

2) Ich nehme das Wort „innere Anschauung" im strengen Kantischen Sinn, also nicht etwa gleichbedeutend mit „intellectueller Anschauung".

3) Vgl. Kant a. a. O. S. 685 ff. 750 ff. 774 ff.

unmittelbar gegeben, aber darum noch keineswegs dessen nähere Beschaffenheit (oder mein Sosein). Denn ich kann keine Erkenntniss von mir haben, ausser insofern als ich mir selbst erscheine, d. h. als ich eine innere Anschauung der wechselnden Bestimmtheit meiner selbst, meiner Vorstellungen, Gefühle, Triebe, Willensakte, habe. Wenn ich — das denkende Subjekt — mich selbst zum Objekt meines Denkens mache, so erkenne ich mich nur insofern, als ich mein Inneres, d. h. das gegebene Mannichfaltige meiner Zustände, meiner Vorstellungen und Vorstellungsakte, meiner Triebe und Gefühlszustände, meiner Zwecke und Willensakte, durch den inneren Sinn in der Zeitform anschauen kann. Auf Grund dieser inneren Anschauung ist mir auch eine rein formale Erkenntniss der Gesetzmässigkeit möglich, nach welcher sich die Veränderungen meines Innenlebens und die Akte meiner Selbstthätigkeit, insbesondere meiner Denk- und Willensthätigkeit, vollziehen. Dagegen das denkende Subjekt als solches, das Ich, welches denkt, ist kein Objekt der inneren Anschauung. Es kann dies schon darum nicht sein, weil es kein Mannichfaltiges in der Zeit ist, sondern eine beharrliche Einheit, welche alle diese mannichfaltigen Vorstellungen u. s. w. erst möglich macht. Durch dieses Ich, welches denkt, wird also nichts weiter als ein transcendentales Subjekt dem Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, welche seine Prädicate sind, erkannt wird.[1]) Allerdings kann das Ich diese seine Selbstthätigkeit im Vorstellen etc., die transcendentale Einheit seines Selbstbewusstseins, die alle seine inneren Lebensakte und Zustände begleitet, selbst wieder zum Objekte seines Denkens machen. Ich kann mir nicht blos meine Vorstellungen vorstellen, sondern ich kann mir auch vorstellen, dass ich, das vorstellende Ich, mir etwas vorstelle. Aber darum kann ich diese meine Selbstthätigkeit oder mein transcendentales Selbstbewusstsein noch nicht erkennen. Dies wäre nur möglich durch den Akt einer ganz andersartigen als unserer zeitlichen Anschauung. Das transcendentale Selbstbewusstsein

---

1) Kr. d. r. V. S. 278.

wird erlebt, aber nicht erkannt. Mein Denken kann sich den Begriff eines transcendentalen Subjektes bilden, und diesen Begriff dahin bestimmen, dass es dasselbe als ein innerhalb gegebener Empfindungsschranken selbstthätiges Wesen bezeichnet. Der seit Hegel uns geläufige Ausdruck „endlicher Geist" kann nichts anderes besagen. Nur darf man sich nicht verhehlen, dass man mit diesem Begriffe nichts weiter gewonnen hat, als eine kurze Formel für das Urdatum aller Wirklichkeit, die es für uns giebt, d. h. für das selbstthätige, aber in dieser seiner Selbstthätigkeit begrenzte Subjekt. Dieses Subjekt erlebt sein Dasein in den Akten seiner Selbstthätigkeit, deren Mannichfaltigkeit sich in der Einheit seines Selbstbewusstseins zusammenfasst. Es ist seines Daseins als eines lebendigen Subjektes unmittelbar gewiss, mag man nun diese unmittelbar erlebte Gewissheit, welche alle besonderen Bewusstseinsakte begleitet, unmittelbares Selbstbewusstsein, Ichgefühl oder „Selbstgefühl" nennen.[1]) Auch von einer unmittelbaren Erfahrung seines Daseins mag man in dem Sinne eines unmittelbaren Erlebens sprechen, wenn wir darum auch keine im strengen Sinne erfahrungsmässige Erkenntniss dieses unseres Daseins besitzen.[2])

Wenn wir dagegen vom Selbsterkennen oder von einer Erkenntniss des „Wesens unseres Geistes" sprechen, so meinen wir damit niemals eine uns nun einmal versagte metaphysische oder rein „rationale" Erkenntniss dieser unserer Subjektivität als eines „transcendenten Objektes" oder als eines Noumenon im positiven Sinne. Sondern wir meinen damit eine empirische Erkenntniss derjenigen inneren Zustände und im zuständlichen Bewusstsein innegewordenen Lebensakte, deren zeitlichen Verlauf wir mit dem inneren Sinn aufzufassen vermögen. Auf diese inneren Vorgänge können wir die Formen unseres Denkens ebensogut anwenden, als auf die Erscheinungen der äusseren Natur. Allerdings

1) „Selbstgefühl" ist wegen seiner Zweideutigkeit der am wenigsten geeignete Ausdruck.

2) Daran erinnert ausdrücklich Kant, wenn er bemerkt, dass die alles Denken begleitende Vorstellung „Ich bin" keine Erfahrung, d. h. keine Erkenntniss, auch keine empirische sei. Kr. d. r. V. S. 774.

sind jene diesen insofern ungleichartig, als wir bei ihrer Wahrnehmung der räumlichen Anschauung entbehren müssen. Setzt auch das Subjekt, welches über seine inneren Zustände reflektirt, sich den äusseren Dingen räumlich gegenüber, so sind diese Zustände doch selbst nichts Räumliches. Aber wie ich bei der äusseren Anschauung meine wechselnden Vorstellungen auf eine im Raume beharrliche Substanz (die Materie) beziehe, so beziehe ich bei der inneren Anschauung meine wechselnden Gemüthszustände auf die der räumlichen Substanz analog vorgestellte in der Zeit beharrliche Einheit meines Ich als des erlebten Urdatums aller Wirklichkeit. Dass diese Einheit des Selbstbewusstseins darum noch keine metaphysische Einheit im Sinne einer einfachen Seelensubstanz ist, kommt hierbei nicht weiter in Betracht; genug, dass das transcendentale Selbstbewusstsein die zur Auffassung des zeitlichen Wechsels innerer Vorgänge erforderliche beharrliche Einheit bildet. Einen weiteren Unterschied der inneren oder zeitlichen Anschauung von der äusseren oder räumlichen hat schon Kant hervorgehoben, wenn er bemerkt, dass jene „keine Gestalt giebt“, und dass wir uns daher genöthigt sehen, diesen Mangel durch Analogien zu ersetzen, indem wir die Zeitfolge und die Zeitunterschiede selbst wieder räumlich anschauen.[1]) Indessen wird dieser „Mangel“ dadurch aufgewogen, dass wir ja umgekehrt auch die Veränderungen und Beziehungen der Erscheinungen im Raume durch zeitliche Handlungen des Subjektes interpretiren. Immerhin bietet wegen der bezeichneten Umstände die Erkenntniss der inneren Vorgänge in uns eigenthümliche Schwierigkeiten. Wir bringen es auf diesem Gebiete niemals zu einer so exacten Erkenntniss als im Naturerkennen. Die sogenannte „exacte Psychologie“, welche die psychischen Vorgänge aus unserer physischen Organisation abzuleiten, aus materiellen Veränderungen im Gehirn und Nervensystem zu erklären unternimmt, vermag uns hier gar keine Hülfe zu leisten, wenigstens nicht bei dem gegenwärtigen Stande dieser Wissenschaft. „Empirisch“ im Sinne des Naturerkennens ist

1) Kr. d. r. V. S. 42.

also freilich die psychologische Wissenschaft nicht. Dennoch ist auch sie „empirisch", indem sie die inneren Erfahrungen in der zeitlichen Anschauung beobachtet, gruppirt und auf Gesetze zurückführt. Gesetzmässigkeit waltet im Zusammenhange der psychischen Erscheinungen nicht minder als im Bereiche des räumlichen Daseins. Gesetzt auch, die Feststellung dieser Gesetzmässigkeit hätte ihre grösseren Schwierigkeiten, so kann die wissenschaftliche Forschung doch davon nicht ablassen, ihr nachzustreben.

Als Erfahrungswissenschaft erstreckt sich die Psychologie soweit, als immer die Beobachtung und Verknüpfung psychischer Erscheinungen reicht. Wie weit sie mit ihrer Erkenntniss ins „Innere" des Seelenlebens vordringen werde, wissen wir ebensowenig im Voraus, als wir wissen können, wie weit die Naturwissenschaft ins „Innere der Natur" eindringen wird. Ihr nächstes Objekt bleiben die empirischen Zustände des Ich, seine einzelnen Vorstellungen, Gefühle, Triebe und Willensakte. Die Verknüpfung des Einzelnen mit anderem Einzelnen erfolgt hier ganz ebenso wie in der Naturwissenschaft nach Gesetzen *a priori* des Verstandes. Der Causalzusammenhang, welcher im Vorstellungswechsel ebenso wie in der Umsetzung von Gefühlen in Vorstellungen, von Vorstellungen in Willensantriebe waltet, ist an sich ebenso nachweisbar, als der Causalzusammenhang materieller Veränderungen. Die relativ grössere Schwierigkeit, auf diesem Gebiete der Forschung zu festen Resultaten zu kommen, darf nicht abhalten, dasselbe zu betreten. Dass es ganz und gar nicht erforderlich sei, zur Ausmittelung dieses Causalzusammenhanges „die das innere Erlebniss begleitende materielle Bewegung"[1]) aufzuweisen, habe ich bereits früher[2]) eingehend ausgeführt, und beabsichtige nicht, es hier zu wiederholen. Herrmann steigert freilich seinen Widerspruch gegen meine Ausführungen bis zu der Behauptung: „Was sich mit den Mitteln des theoretischen Erkennens ausmachen lässt, gehört in die vergleichende Zoologie"[3]) und citirt zum Beleg

1) Herrmann, die Religion S. 100 ff.
2) Dogmatische Beiträge S. 60 ff. 3) a. a. O. S. 88.

dieser Ansicht eine Stelle aus Kant's Kritik der praktischen Vernunft, in welcher dieser ausführt: dadurch, dass der Mensch seine Vernunft lediglich als Mittel zur Befriedigung sinnlicher Triebe gebraucht, erhebe er sich noch nicht über die Thierheit.[1]) Da indessen Herrmann anderwärts ja selbst wieder das Recht einer psychologischen Forschung in dem oben ausgeführten Sinne anerkennt, und nur die grossen Schwierigkeiten derselben hervorhebt, so wird man obige Sentenz wohl nur als eine jene Paradoxien taxiren dürfen, deren sich dieser theologische Schriftsteller mit Vorliebe bedient, um Andere zu verblüffen.

Von den empirischen Zuständen des Ich, seinen einzelnen Vorstellungen und als Vorstellungen ins Bewusstsein getretenen Gefühlen und Willensantrieben sind nun aber seine inneren Thätigkeiten selbst, sein Vorstellen, Fühlen, Begehren und Wollen zu unterscheiden. Sofern diese Thätigkeiten in einer Mannichfaltigkeit einzelner Akte verlaufen, werden sie selbst wieder in der Zeit erfahren, sind also ein Objekt empirischer Forschung. So, wenn ich wahrnehme, dass nicht blos eine bestimmte Vorstellung mit einem bestimmten Gefühl oder Willensimpuls, sondern auch eine bestimmte Art meiner Thätigkeit mit einer bestimmten Art des Gefühls sich zusammenfindet. Anders aber scheint sich die Sache zu verhalten, wenn ich die Selbstthätigkeit des Ich als solche, in welcher es sein Dasein unmittelbar erlebt zum Objekte meiner Betrachtung mache. Hier scheint doch jeder Versuch, diese Selbstthätigkeit beobachten und untersuchen zu wollen, ohne weiteres das Gebiet der gesicherten Erfahrung zu überschreiten und den schlüpfrigen Boden transcendenter Metaphysik zu betreten. Die einzelnen Vorstellungen etc. sind in der Zeitform gegeben; die innere Thätigkeit des Vorstellens etc. als solche ist die Voraussetzung des ganzen empirischen Bewusstseins und kommt als solche jedem Zeitmomente zuvor. Indessen braucht man ja nur auf die Kritik der reinen Vernunft zu verweisen, deren Existenz als solche schon die Widerlegung jener

---

1) VIII, 181 Rosenkranz.

Meinung ist. Indem dieselbe die Bedingungen aller Erfahrung untersucht, entdeckt sie die Gesetze nicht blos für alles Anschauen, sondern auch für alles Denken und Erkennen. Als Logik und Erkenntnisstheorie unterscheidet sie sich von der empirischen Psychologie dadurch, dass sie statt empirischer Gesetze Gesetze *a priori* lehrt. Aber auch diese Gesetze kennen wir ja doch nur durch Erfahrung, wenn sie gleich nicht aus Erfahrung stammen, sondern als die Bedingungen aller Erfahrung dieser immer schon zu Grunde liegen.

Meine Selbstthätigkeit als solche = ich denke, kenne ich als meine Selbstthätigkeit, sofern ich ihrer unmittelbar bewusst bin oder sie erlebe. Aber von diesem Urdatum unterscheide ich die formalen Bedingungen *a priori*, unter denen überhaupt die Denkthätigkeit sich vollzieht. Die logischen und erkenntnisstheoretischen Untersuchungen, deren Gegenstand jene formalen Bedingungen oder Gesetze unseres Denkens und Erkennens sind, können natürlich jenes Urdatum nicht construiren oder gar seine Realität beweisen. Wenn ich jene Gesetze untersuche, setze ich ja immer schon ein denkendes und erkennendes Subjekt voraus, welches die Gesetzmässigkeit seines Denkens und Erkennens selbst wieder zum Objekte seiner Erkenntniss macht. Aber ebensowenig wird durch die logischen und erkenntnisstheoretischen Untersuchungen das innere Erlebniss, dass ich denkend und erkennend thätig bin, „vernichtet“ oder „entwerthet“.

Ganz dasselbe gilt natürlich auch von anderen Bethätigungsweisen des Ich. Wie die Gesetze des Denkens, so kann ich auch die Gesetzmässigkeit meines Fühlens und Wollens, dieses Formale in aller besonderen Mannichfaltigkeit meiner Gefühle und Willensantriebe untersuchen. Sowenig die unmittelbar erlebte Thatsächlichkeit meines Ichgefühls durch Untersuchungen über die Gesetze des menschlichen Gefühles bewiesen werden kann, sowenig wird sie dadurch vernichtet. Ebenso wird die unmittelbare Selbstthätigkeit des Ich im Wollen erlebt, nicht durch Untersuchungen über die Gesetze des Willens bewiesen; aber diese Untersuchungen heben doch die Realität des unmittelbaren Erlebnisses nicht auf. Um so weniger wird eine Untersuchung über die

empirischen Lust- oder Unlustgefühle, Werthurtheile und Willensimpulse, welche einem bestimmten Gebiete meines Innenlebens eigen sind, die Realität dieses Lebensgebietes vernichten, oder seine praktische Geltung für die lebendige, fühlende und wollende Person aufheben. Die sittlichen Nöthigungen hören nicht auf, mein Fühlen, Vorstellen und Wollen unmittelbar zu bestimmen, auch wenn ich sie psychologisch analysire. Wer eine praktische Nöthigung, welche er erlebt, zu verstehen, d. h. ihre Macht über das Menschengemüth zu erklären sucht, der vernichtet dieselbe doch nicht. Sie behält dieselbe Geltung für Gefühl und Willen, auch wenn ich sie daneben zu einem Gegenstande meines geordneten Nachdenkens mache. Ich würde diese, wie mir scheint, triviale Wahrheit nicht ausgesprochen haben, wenn nicht auf ihrer Verkennung der Haupteinwand von Herrmann gegen eine psychologische Untersuchung der religiösen Phänomene beruhte. Denn in den verschiedensten Wendungen wiederholt er mir gegenüber die Behauptung, dass jene psychologische Analyse den Geltungswerth der religiös-ethischen Ideale nicht nur nicht — was ganz selbstverständlich ist — für das religiöse Subjekt begründen, geschweige ersetzen könne, sondern dass dieselbe diesen Werth vernichte, indem sie das Uebernatürliche zur „Natur“ herabwürdige. Doch hierüber wird in einem anderen Zusammenhange noch weiter die Rede sein müssen.

II.

Die Grenzen des metaphysischen Erkennens.

In der zweiten Auflage seiner Dogmatik bezeichnet Biedermann die Metaphysik als „die auf die Erkenntniss der letzten Gründe des Seins und Erkennens gerichtete Wissenschaft“.[1] Er will dieselbe im Gegensatze gegen die Hegel'sche Construktion aus reinen Begriffen auf Psychologie und Erkenntnisstheorie gründen. Psychologie ist ihm „die Wissenschaft vom thatsächlichen Bewusstseinsprocess des menschlichen Geistes, durch welchen Erkenntniss zu Stande kommen soll“; Erkenntnisstheorie „die Bestimmung der natürlichen Grenzen des Erkennens“. Demgemäss schickt er in dem grundlegenden Theile seines Werkes jetzt in zwei Kapiteln eine erkenntnisstheoretische Erörterung voraus, an welche sich dann als drittes Kapitel ein kurzer Abschnitt über die „Metaphysik“ schliesst. Als Hauptfrage der Metaphysik bezeichnet er hier die nach dem letzten einheitlichen Grunde für die Gesammtheit der Erfahrungswelt.[2] Wie ist derselbe, so formulirt Biedermann seine Frage, zu denken auf Grund der aus der Erfahrung geschöpften Erkenntniss des Verhältnisses, in welchem ideelles und materielles Sein in allem, was unserem Bewusstsein gegeben ist, zu einander stehen? Dass indessen die Metaphysik sich auf diese Hauptfrage nicht beschränken könne, deutet er selbst durch die weitere Bemerkung an, dass der Charakter eines metaphysischen Systems am unmittelbarsten zum Ausdruck

1) S. 57. 2) S. 150 ff.

komme in seiner Auffassung des Mikrokosmos, des Verhältnisses von Leib und Seele.

Mikrokosmos und Makrokosmos, das Verhältniss von Materiellem und Geistigem im Menschen und in der Welt, also vor allem die Begriffe von Materie und Geist, von Seele und Universum bilden nicht minder wie der Begriff des einheitlichen Weltgrundes das Objekt der metaphysischen Untersuchung. Die Möglichkeit metaphysischer Erkenntniss, d. h. also einer wissenschaftlichen Erkenntniss der genannten Objekte, gründet sich für Biedermann auf die Erfahrung, deren Grenzen er ebenso wenig wie Kant „extensiv" überschreiten will. Nur intensiv will er das erfahrungsmässige Erkennen zur Erkenntniss „der letzten Gründe alles Seins und Erkennens" vertiefen und erhofft das Gelingen dieses Unternehmens von einer streng begrifflichen Analyse der erfahrungsmässigen Wirklichkeit und, auf Grund dieser Analyse, von einem streng logischen Schlussverfahren von der erfahrungsmässigen Wirklichkeit auf das, was indirekt oder implicite dem Denken darin mitgegeben ist. Nur dieses soll — im ausgesprochenen Unterschiede von Hegel — dieses aber kann auch nach Biedermann das „reine Denken" leisten. Dasselbe ist ihm „kein Denken, das rein aus sich die Formen des objektiven Daseinsprocesses der Wirklichkeit zum subjektiven Bewusstsein brächte", sondern „ein Denken, welches den ideellen Inhalt der geistigen Vorstellung auch in seiner ideellen, d. h. logischen Form zum Bewusstseinsinhalte hat"[1]), „Bewusstsein des Ideellen in der vollständigen subjektiven Unterscheidung vom Sinnlichen".[2]) Durch den Process des reinen Denkens kann Erkenntniss werden: 1. die reine Form des sinnlichen Seins (Mathematik) und des geistigen Seins (Logik); 2. die allgemeinen Begriffe und Gesetze der Erfahrungswelt (empirische Wissenschaften); 3. der Grund der gesammten Erfahrungswelt (Metaphysik).[3]) Alle metaphysische Erkenntniss aber hat nach Biedermann „ihre natürliche Grenze daran, dass der Grund der Welt in seinem Sein für sich und in seinem Grundsein der Welt

1) S. 146. 2) S. 141. 3) S. 149.

nur in abstrakt-logischer Form Inhalt unseres Denkens sein kann, in jeder von der konkreten Erfahrungswelt darauf übertragenen Bewusstseinsform aber entweder nur eine bewusst bildliche Vorstellung ist, oder wenn eigentlich genommen, Mythologie wird."[1])

Dieses Urtheil über die natürliche Grenze des metaphysischen Erkennens stimmt mit dem, was ich selbst immer behauptet habe, so buchstäblich genau überein, dass die Frage von selbst sich aufdrängt, worin denn eigentlich zwischen uns beiden noch eine Differenz bestehe. Biedermann hat in einer längeren, den Schluss des ganzen erkenntnisstheoretischen Hauptabschnittes bildenden Erörterung (S. 160—173) diese Differenz auf zwei Punkte zurückgeführt; erstens darauf, dass ich den Unterschied seiner Metaphysik von der Hegel'schen nur als einen accidentiellen statt als einen essentiellen taxire und demgemäss seinem reinen Denken etwas unterstelle, was es gar nicht leisten wolle; zweitens darauf, dass ich in der abstrakt-dualistischen Erkenntnisstheorie Kant's stecken geblieben sei, für welche „überhaupt alles Metaphysische etwas Bewusstseins-Transcendentes ist", oder dass ich alle Metaphysik in den „Hiatus zwischen der uns bekannten Erscheinungswelt und ihrem absolut unbekannten Grunde" versenke.

Ich komme nun nicht wieder auf die Frage zurück, ob meine Erkenntnisstheorie nach Allem im obigen Ausgeführten mit Recht die Bezeichnung „abstrakt-dualistisch" verdiene. Aber auch von einer absoluten Verwerfung aller Metaphysik weiss ich nichts, ebensowenig wie ich den letzten Seinsgrund der Welt als „absolut", d. h. in jeder Beziehung unbekannt bezeichnet hätte. Der Punkt, an welchem hier meine Erkenntnisstheorie von der Biedermann'schen, wie diese jetzt vorliegt, differirt, betrifft im Grunde lediglich die Frage, ob jene abstrakt-logischen Bestimmungen, welche nach Biedermann's eigener Aussage allein von dem Grunde der Welt gegeben werden können, eine wirkliche positive Erkenntniss des Absoluten, seines Seins für sich und seines

1) S. 156.

Grundseins der Welt genannt zu werden verdienen oder nicht. Dagegen weiss ich mich mit Biedermann in dem anderweiten Urtheil völlig eins, dass jede von der konkreten Erfahrungswelt auf den absoluten Grund übertragene Bewusstseinsform immer nur eine bewusst bildliche Vorstellungsform, oder dann Mythologie sei. Wenn ferner Biedermann die bei jedem Versuche, die Absolutheit des Weltgrundes mit der, der Analogie unseres menschlichen Bewusstseins entlehnten, Bewusstseinsform zu vereinigen, nothwendig entwendig entstehenden Widersprüche auf den Unterschied des „reinen Denkens“ und der abstrakt-sinnlichen Vorstellung zurückführt, so habe ich hiergegen von meinem Standpunkte aus nichts Wesentliches zu erinnern. Die Differenz trifft hier lediglich die Taxirung dieser widersprechenden Aussagen. Während Biedermann glaubt, in jenen abstrakt-logischen Bestimmungen den eigentlichen Kern der geistigen Wahrheit zu besitzen und zugleich zum wissenschaftlichen Ausdruck zu bringen, erkenne ich meinerseits zwar den wissenschaftlichen Werth jener logischen Bestimmungen vollkommen an, meine aber, dass ihnen als blossen Formbestimmungen gegenüber die bildliche Vorstellungsform doch den wirklich vernünftigen Inhalt der Gottesidee, wenn auch in inadäquater Weise, zum Ausdruck bringe. Hierauf und hierauf allein beruht der Schein, als wollte ich Widersprechendes zugleich als Wahrheit geltend machen, das Eine als Wahrheit für den Kopf, das Entgegengesetzte als Wahrheit für das Herz.[1]) Dass die bezeichneten Widersprüche uns thatsächlich immer von Neuem entstehen, hat Biedermann nicht minder energisch geltend gemacht als ich, wenn auch die Ausführung des Thatbestandes bei mir weiter ins Einzelne geht als bei ihm. Aber der Unterschied bleibt zwischen uns, dass jene bildliche Vorstellungsform mir die

---

1) Auf diesem Scheine beruht es weiter, wenn Hartmann (Krisis des Christenthums S. 95) mir eine Jagd auf Widersprüche auf dem Felde der Gotteserkenntniss nachsagt, Dorner sen. (Dogmatik I, 423. II, 379) und jun. (Kirche und Reich Gottes S. 251) aber, auf eine ganz äusserliche Aehnlichkeit hin, meinen Standpunkt mit dem von Fr. H. Jakobi zusammenstellen.

einzig mögliche Weise scheint, den substantiellen Inhalt der Gottesidee zum positiven Ausdruck zu bringen, während Biedermann eben hierin den unaufgelösten Rest abstrakt-sinnlicher Vorstellungen bei mir erblickt. Dass Biedermann nun von seinen Voraussetzungen aus nicht wohl anders kann, verstehe ich recht gut. Aber was ihn zu diesem Urtheile zwingt, scheint mir eben dasjenige zu sein, worin seine Erkenntnisstheorie sich noch immer mit der Hegel'schen berührt, und worin andererseits für mich die Berechtigung liegt, den Unterschied der Biedermann'schen von der Hegel'schen Erkenntnisstheorie auch jetzt noch nur als einen accidentiellen zu bezeichnen.

So ernstlich Biedermann sich müht, bei Darlegung des psychologischen Wesens des Bewusstseins und des psychologischen Ganges des Erkenntnissprocesses lediglich aus der Erfahrung zu schöpfen, so schiebt sich ihm doch von vornherein Ein Interesse sichtlich in den Vordergrund: die Frage nach dem „Verhältnisse, in welchem ideelles und materielles Sein in Allem, was unserem Bewusstsein gegeben ist, zu einander stehen". Dieses Interesse, welches keineswegs aus der einfachen Beobachtung des psychologischen Thatbestandes unmittelbar hervorwächst, weist seinen psychologischen und erkenntnisstheoretischen Untersuchungen Richtung und Zielpunkt an und verleiht ihnen, ganz gegen seine ausgesprochene Intention, das Gepräge einer schematischen Construction. Gleich von vornherein wird die Charakteristik der verschiedenen Erkenntnisstheorien seit Kant von dem Gesichtspunkt beherrscht, Ideelles und Dingliches in unserer Erkenntniss in das richtige Gleichgewicht zu einander zu setzen.[1]) So wird ferner das Bewusstsein und weiterhin das „Subjekt des Bewusstseins" als „ideelle Realität" im Gegensatze zu dem materiellen Dasein bezeichnet[2]) und sodann festgestellt, dass in jedem Bewusstseinsinhalt zweierlei Sein gegeben sei, materielles und immaterielles, sinnliches und übersinnliches, oder sinnliches und geistiges, dingliches und ideelles.[3]) Beiderlei Sein, fährt Biedermann fort,

1) S. 57 ff. 2) S. 74 ff. 3) S. 77 ff.

ist existentiell ungetrennt, keines als Subsistenz für sich gegeben, sondern immer nur beides zusammen, consubstantiell. Daraus folgt ihm der Kanon: „der Begriff der beiderlei Subsistenzweisen ist so zu fassen, dass die Realität ihres subsistentiellen Zusammenseins nicht zur Illusion wird und ihr subsistentielles Zusammensein so, dass die Realität ihres Essenzgegensatzes nicht aufgehoben wird, sondern sich vielmehr als nothwendig darin mitenthalten herausstellt.“[1])

In diesem „Kanon“ haben wir die ganze Erkenntnisstheorie und die ganze Metaphysik Biedermann's *in nuce* vor uns. Alles Weitere ist nur die Exposition des in diesem Kanon enthaltenen Grundgedankens. Der „Subsistenzgegensatz“ des Körperlichen und des Geistigen besteht darin, dass jenes als materielles oder dingliches, dieses als ideelles Sein unserem Bewusstsein gegeben ist. Dingliches Sein ist „Sein in einer, wenn auch noch so abstrakten Form sinnlicher Anschauung“[2]); seine „Seinsweise“ ist räumlich-zeitliches Dasein. Nur in dieser Seinsweise ist die Essenz des materiellen Seins als solchen dem Bewusstsein gegeben, und darum ist sie auch nur in Formbestimmungen räumlichen und zeitlichen Daseins auszudrücken.[3]) Speziell auch die Zeitform gehört dem sinnlichen Dasein an, ist nicht etwa mit Kant als die dem Sinnlichen und Geistigen gemeinsame Form zu betrachten.[4]) Eine ausdrückliche Definition des „ideellen Seins“ erhalten wir nicht. Soll dieselbe nicht rein negativ ausfallen („raum- und zeitloses Sein“), so könnte sie nur lauten: Sein in einer wenn auch noch so inadäquaten Form des Denkens. „Alles ideelle Sein,“ bemerkt Biedermann, „von der Kraft im Stoff bis hinauf zum Geiste, kann in seiner Essenz als ideelles Sein, in seinem realen Gegensatze zum materiellen Dasein, nur in Denkbestimmungen, in logischen Kategorien ausgedrückt werden. Nur als objektive Seins-Realität solcher Denkformen ist alles Ideelle in unserem Bewusstsein gegeben.“[5]) „Alles Weitere, was wir von ihm sagen, ist sinnliches Bild, wenn wir uns des inadäquat Sinnlichen daran bewusst sind, oder sinnliche Fassung,

1) S. 78. 2) S. 86. 3) S. 93. 4) S. 94 ff. 5) S. 94.

wenn nicht."[1]) „Wollen wir jedes — Sinnliches und Geistiges — für sich fassen, in seinem Seinsgegensatze zum anderen, abstrahirt von ihrem Zusammensein in der Wirklichkeit, dann kann beides, gerade wenn es wahr gefasst werden soll, eben nur abstrakt gefasst werden. Wird es dagegen konkret, anschaulich beschrieben, so wird es eben nur im Bilde geschildert, nicht eigentlich wiedergegeben, wie es uns allein gegeben ist."[2]) „Alle Substanz" ist uns nur als subsistentielle Einheit sinnlichen und ideellen Daseins gegeben.[3]) Wenn wir also fragen, was Materie und Geist substantiell für sich sei, so können wir dies natürlich nicht wissen, weil uns nur die existentielle Einheit beider als konkrete Realität gegeben ist. Wollen wir mehr wissen, so suchen wir die Wirklichkeit hinter der Wirklichkeit, wollen den Geist dinglich aufgezeigt, die Materie in Gedanken ausgedrückt haben.[4]) Das „ideelle Sein" kann nun aber ebensogut Objekt der Wahrnehmung werden, als das materielle; nämlich der innern Wahrnehmung im Unterschiede von der äussern.[5]) Dergleichen „ideelles Sein", welches in objektive Relation zum Bewusstsein tritt, sind zunächst die thatsächlichen Vorgänge des eigenen Seelenlebens; aber weiter auch „alles ideelle Sein in der Welt, das als ‚objektive Vernunft' in ideell-realer, d. h. logischer Beziehung zum ideell-realen Sein des menschlichen Ich als ‚subjektiver Vernunft' steht". Diese „innere" Wahrnehmung liefert nicht minder wie die äussere die Objekte für das Vorstellen.[6]) Vorstellungen, deren Stoff aus der innern Wahrnehmung stammt, sind ihrem Gegenstande nach geistige; der Form nach aber sind auch sie sinnlich-geistig oder abstrakt-sinnlich.[7]) Für das vorstellende Bewusstsein hat nur dasjenige Realität, was es sich als dingliche Existenz vorstellt. Daher fasst es das Geistige als eine eigene dingliche Existenz hinter oder in den sinnlich wahrgenommenen Dingen, als etwas „Uebersinnliches", also z. B. die Seele in ihrem essentiellen Unterschiede vom Leibe nicht als „ideelles Subjekt" der Seelenvorgänge, sondern dinglich hinter ihrer Subsistenz-

1) S. 96. 2) S. 97. 3) S. 100. 4) S. 105 vgl. S. 96.
5) S. 114 f. 6) S. 125. 7) S. 130 f.

einheit mit dem Leibe.[1]) Dagegen ist es die Aufgabe des Denkens im spezifischen Sinne, den Widerspruch zwischen der abstrakt-sinnlichen Form und dem geistigen Inhalte der Vorstellung aufzuheben. Dies geschieht durch „die subjektive Unterscheidung des ideellen Inhaltes der Vorstellung von der Vorstellung sinnlichen Daseins". Denn eben dieses „Bewusstsein vom ideellen Sein (sowohl ideeller Seinsweise als ideellem Seienden) in der subjektiven Unterscheidung von materiellem Seienden" macht das Wesen des Denkens im spezifischen Sinne aus.[2]) Sein Objekt (also Gedanke) ist alles ideelle Sein (Seinsform und Seiendes), das im real-ideellen Rapporte zum Bewusstseinssubjekt steht. Die Denkpotenz des Ich, sich subjektiv mit ideellem Sein in Rapport zu setzen, ist subjektive Vernunft; alles objektiv-ideelle Sein, das als Gedanke Bewusstseinsinhalt des Ich werden kann, ist objektive Vernunft.[3]) Das Denken im spezifischen Sinne, oder das reine Denken, fasst nun zunächst das sinnlich Daseiende in den objektiven Formen der Sinnlichkeit (Anschauungsformen), das ideell Seiende nur in den objektiven Formen des ideellen Seins (Verstandesformen). Das Ideelle wird sodann „durch Verstandesanalyse vom Sinnlich-Daseienden, an dem es gegeben ist, logisch richtig als ideelle Realität abstrahirt" und schliesslich wird „das In- und Miteinander von ideellem und materiellem Sein an aller Bewusstseinsobjektivität in demjenigen logischen Verhältnisse gefasst, in welchem beides die constituirenden Momente der subsistentiell einheitlichen Wirklichkeit sind".[4])

Auf Grund dieser erkenntnisstheoretischen Bestimmungen baut nun die Biedermann'sche Metaphysik als reiner „Realismus", oder „konkreter Monismus", im Gegensatze ebensowohl zu Kant's „Dualismus" als zu dem „abstrakten Monismus", dem „idealistischen" (dem Hegel'schen Pantheismus) und dem „materialistischen" sich auf. Derselbe fasst „auch den Grund der Welt in demjenigen Verhältnisse zum Wesensbestand und Gang der Welt, welches denknothwendig sich aus diesem Grundbestand der Welt ergiebt".[5]) Wie in allen einzelnen

---

1) S. 132 f. 2) S. 137. 3) S. 138. 4) S. 146. 5) S. 155. 156.

Weltexistenzen ideelles und materielles Sein zusammen das einheitliche substantielle Sein derselben bilden, so muss auch der Grund der Weltexistenz überhaupt mit ihr nur Eine Subsistenz bilden". „In dieser Subsistenzeinheit des Grundes der Welt mit der Welt selbst darf aber der reale Essenzgegensatz des ideellen und materiellen Momentes in allem Weltdasein nicht aufgehoben gedacht werden", . . . „sondern er muss im Verhältnisse des absoluten Grundes der Welt zur Welt selbst als der Summe alles Existirenden, also zur Substanz der Welt als Welt so real gefasst werden, wie in der Subsistenz jeder Weltexistenz" [d. h. doch wohl als das Ideelle im Materiellen]. Dabei dürfen weder ideelles noch materielles Sein als zweierlei für sich Subsistirendes vorgestellt werden, noch dürfen beide „als zweierlei Seins- oder Betrachtungsformen des Gleichen aufgefasst werden", sondern als die zwei einander essentiell entgegengesetzten Momente Einer substantiellen Einheit.[1]) In dieser logischen Bestimmung des Verhältnisses des Grundes der Welt zur Welt selbst glaubt Biedermann eine wirkliche metaphysische Erkenntniss des Weltgrundes und zwar die einzige, die man verständigerweise verlangen könne, zu besitzen. „Der denknothwendige, logisch exakt gefasste Schluss von empirisch gewissen Prämissen des Weltbestandes aus auf den Grund der Welt ist metaphysisches Wissen vom Grunde der Welt; es ist aber auch das allein mögliche Wissen von ihm: denn so und nur so wird er von uns gefasst, wie er in Wahrheit für uns ist." Jedes Ueberschreitenwollen dieser natürlichen Grenzen des metaphysischen Wissens wird Mythologie; hingegen jede willkürliche Selbstbeschränkung auf ein Nichtwissenkönnen von dem doch als denknothwendig erkannten absoluten Grunde der Erfahrungswelt beruht auf der Täuschung, dass man zugleich den absoluten Grund denken, und ihn zugleich als Ding, seinstranscendent den Dingen gegenüber, vorstellen könne.[2]) Und nun das Schlussurtheil: Berechtigt ist nach Biedermann diese Behauptung der Bewusstseinstranscendenz des absoluten

1) S. 155. 2) S. 157.

Grundes der Welt nur, wenn die Seinsformen der Erfahrungswelt selbst nur als subjektiv anerkannt werden, d. h. bei prinzipieller Skepsis an aller Erkennbarkeit objektiver Wahrheit.[1])

Man wird von den Biedermann'schen Ausführungen nicht scheiden können ohne ein aufrichtiges Gefühl der Bewunderung für die Klarheit und Schärfe der Gedankenentwickelung, für die Energie in der logischen Durchführung einer einheitlichen Grundidee, für die schöne Architektonik im Aufbau des Ganzen. Ich spreche diese Anerkennung absichtlich aus, im ausdrücklichen Gegensatze zu denen, welche in all diesen logischen Deductionen nichts als brotlose Künste erblicken, und einem Denker wie Biedermann höchstens die Fähigkeit zugestehen, Probleme zu stellen, deren allein richtige Lösung ihr eigenes beneidenswerthes Privilegium ist.

Dennoch muss ich bei dem Urtheile verharren, dass der Unterschied der Biedermann'schen Metaphysik von der Hegel'schen auch nach der neuesten Ausführung zwar als ein essentieller erstrebt, thatsächlich aber doch nur ein accidentieller geblieben ist. Nicht die aprioristische Methode, welche den ganzen Daseinsprocess der Welt aus reinem Begriffe deducirt, sondern der logische Formalismus, welcher das Wesen des „Geistes“, und weiterhin freilich auch das Wesen der ganzen Welt, in reinen Denkbestimmungen glaubt ausdrücken zu können, ist mir immer als die charakteristische, wenn auch in ihrer Weise grossartige, Einseitigkeit der Hegel'schen Philosophie erschienen.

Biedermann wendet gegen meine Ausführungen in den Dogmatischen Beiträgen[2]) ein, dass ich seine Metaphysik im Sinne des Hegel'schen Systems interpretire, auch da, wo er eine „essentiell“ andere Absicht vertrete. So soll insbesondere das „Uebersinnliche im Subjekt“ nicht, wie ich ihn fälschlich verstanden hätte, das Denken, das „Uebersinnliche in den Dingen“ nicht der Gedanke sein. Als das „Uebersinnliche im Subjekt“ bezeichnet er vielmehr „dessen

1) S. 157 ff. 2) Dogmatische Beiträge S. 140 ff.

ganzes Geistesleben überhaupt", welches die logische Form nur zur Seinsform (also nicht zur Substanz oder zum Seinsinhalt) habe. Ebenso sei ihm nicht der Gedanke das innere Wesen, die Substanz der Dinge; dieses sei vielmehr ihr ideelles und materielles Sein in subsistentieller Einheit. Vom Wesen der Materie wissen wir nach Biedermann nur die Seinsform in Raum und Zeit, vom Wesen des Geistes nur die Seinsform in reinen Gedankenbestimmungen oder logischen Kategorien.

Fragen wir aber weiter, worin denn nun im Unterschiede von der „Seinsform" des Geistes und der Materie der Seinsinhalt oder die Substanz beider bestehe, so werden wir auf diese Frage ohne Antwort gelassen. Nach der Substanz des Geistes für sich und der Materie für sich, entgegnet Biedermann, dürfe überhaupt nicht gefragt werden, weil Materie und Geist nicht als Substanzen für sich, sondern nur „in existentieller Einheit" als die Momente alles Wirklichen gegeben sind. Anders ausgedrückt: auf eine Erklärung des Wirklichen wird Verzicht geleistet. Man hat sich mit der erfahrungsmässigen Thatsache zu begnügen, dass nun einmal in allem Wirklichen Ideelles und Materielles als die beiden essentiell entgegengesetzten aber in existentiellen Einheit subsistirenden Momente „gegeben" sind. Wie es mit diesem „Gegebensein" sich verhalte, wird besonders zu untersuchen sein. Aber wie, wenn man nun mit der Verweisung auf jenen wirklichen oder vermeintlichen Thatbestand sich nicht begnügt? Wenn man den ganzen Gegensatz von Ideellem oder Immateriellem und Materiellem, von raum- und zeitlosem, nur logisch bestimmbarem und raumzeitlichem Sein, als keinen letztinstanzlichen anerkennt, sondern nur als eine erst noch der Kritik bedürftige metaphysische Voraussetzung beurtheilt? Wenn man mindestens, solange dieser Gegensatz nicht erklärt ist, oder wenn er überhaupt nicht erklärt werden kann, die Erkenntniss der beiden „Seinsformen" alles Wirklichen doch nur als ein auf sehr enge Grenzen beschränktes „metaphysisches Wissen" taxirt? Biedermann antwortet: nach der Substanz (dem Seinsinhalt) des Geistes und der Materie zu fragen, hiesse

soviel, als den Geist doch wieder „dinglich“ als ein räumlich-zeitliches Ding hinter dem räumlich-zeitlichen Dasein, die Materie dagegen „ideell“, also nicht als ein räumlich-zeitliches Dasein, sondern als ein rein logisches Sein, beide also gerade in der ihrer Seinsform entgegengesetzten Seinsform auffassen wollen. Aber diese Antwort ist nur unter der Voraussetzung genügend, dass Materielles und Ideelles als die beiden Momente alles Wirklichen sich wie Stoff und Form aller Wirklichkeit zu einander verhalten. Der reine Stoff ist das Raumzeitliche, Anschaubare, Ausgedehnte und Veränderliche; die reine Form das Raum- und Zeitlose, in allem Ausgedehnten und Sichverändernden sich selbst Gleiche, eben darum nicht mit den Sinnen Wahrnehmbare, sondern lediglich mit dem Verstande zu Erfassende, in logischen Kategorien Auszudrückende. Dass Biedermann diese Ausdeutung, deren Consequenzen er natürlich recht gut durchschaut, seinerseit ablehnen wird, bezweifle ich keinen Augenblick. Ideelles und Materielles wären ja dann wirklich nur zwei Seins- oder Betrachtungsformen „des Gleichen“. Aber, wenn diese Deutung „des essentiellen Gegensatzes in existentieller Einheit“ nicht gelten soll, welche andere bleibt für Biedermann übrig? So viel ich sehe, nur die Eine, dass Seinsform oder „Essenz“ eben wieder mit dem Seinsinhalt, dem „inneren Wesen“ alles Existirenden identisch gesetzt, die Substanz der Dinge in das Ideelle, die Substanz des Ideellen aber in die logische Form verlegt wird. Dann ist die aufgeworfene Frage nach der „Substanz“ von Geist und Materie beantwortet, nämlich im Hegel'schen Sinne. Dass Biedermann auch dieser Deutung aus dem Wege gehen will, hat er ausdrücklich erklärt. Aber unwillkürlich verfällt er wieder in sie. Denn unter direkter Berufung auf Hegel bezeichnet er einerseits als die „Substanz“ des Geistes „das logische Sein“[1]) und erklärt andererseits, die „Substanz in der Vielheit der dinglichen Einzelwahrnehmungen“ sei das „ideelle Sein“[2]), wozu man noch die anderweite Aeusserung fügen kann, „das Ideelle“ sei die (selbst wieder ideelle) „Seinsform

1) S. 148. 2) S. 135.

des Materiellen wie des Ideellen".[1]) Es ist klar, dass hier der Unterschied von Seinsform und Substanz (Seinsinhalt), auf welchen Biedermann sich gegenüber meinen Einwendungen zurückzieht, wieder aufgegeben ist. Und ebenso deutlich wird hier im Unterschiede von den zahlreichen Aeusserungen, in welchen Raum und Zeit als die Seinsform des Materiellen bezeichnet werden, als die gemeinsame Seinsform des Ideellen und Materiellen „das Ideelle", d. h. das logische Sein statuirt. Denn „das Ideelle" im Materiellen sind ja, wie uns § 49 belehren kann, die „allgemeinen Begriffe und Gesetze der Erfahrungswelt", welche nur in der Form reiner Gedankenbestimmungen (logischer Kategorien) ausgedrückt werden können. Die Substanz des Geistes oder das Wesen des Geistseins ist „logisches Sein". Das kann heissen: das Denken kann das Wesen des Geistseins, das was die spezifische Eigenthümlichkeit des Geistes ausmacht, nur in der Form logischer Gedankenbestimmungen ausdrücken. Es kann aber auch heissen: es ist das innere Wesen des Geistes, das Logische zur Seinsform zu haben, die logischen Kategorien sind die im Wesen des Geistseins begründete Seinsweise des Geistes. Täusche ich mich, wenn ich urtheile, dass für Biedermann die eine Deutung unwillkürlich mit der anderen zusammenschmilzt? Im ersteren Sinne ist nichts dem Geiste Eigenthümliches gesagt. Denn auch das Materielle kann ja nach seiner ausdrücklichen und sicherlich nicht zu beanstandenden Erklärung nur dann wirklich oder „rein" gedacht werden, wenn wir es exakt-logisch denken. Insofern ist also wirklich „das Ideelle" zwar nicht die Seinsform, aber die Denkform des Materiellen, d. h. die Form, in welcher wir den Gedanken des materiellen Daseins rein vollziehen. Auch die Formen der Anschauung sind in diesem Betracht nur gedachte Formen, oder Begriffe.[2]) Nimmt man dagegen jenen Satz im letzteren Sinne, so scheint es zunächst, als könnte man das „ideelle Sein" wenigstens nicht als die

1) S. 142.

2) Nur im Vorbeigehen werfe ich die Frage auf, ob man überhaupt ein Recht hat, die Begriffe von Zahl, Raum und Zeit von den Begriffen und Kategorien der Logik zu scheiden.

Substanz der dinglichen Wahrnehmungen[1]) und ebensowenig als die Seinsform des Materiellen bezeichnen. Denn dann ist „ideelles Sein“ das essentiell dem materiellen Sein Entgegengesetzte. Wohl aber muss die im Wesen des „Geistes“ oder des „ideellen Seins“ gegründete Seinsweise die vom Inhalt unabtrennbare, demselben spezifisch eigene Form *(forma substantialis)* genannt werden. Ist diese Seinsform das Logische, so folgt unabwendbar, dass der spezifische Seinsinhalt des Geistes das Denken ist, d. h. dass das „ganze Geistesleben des Subjektes“ wesentlich Denken ist, Fühlen und Wollen aber nur verschiedene Formen des Denkens sind. Dann aber bleibt nur die Wahl: entweder Geist und Materie für zwei auch existentiell verschiedene Substanzen zu erklären, oder aber die „essentielle“ Entgegensetzung von Ideellem und Materiellem wieder zurückzunehmen, und auf eine blosse Verschiedenheit der Seinsform einer und derselben Substanz, d. h. eben des Geistes, oder des logischen Seins, zu reduciren.[2]) In dem einen Falle haben wir den naiven Dualismus, in dem anderen den Hegel'schen Panlogismus. Letzterem steht Biedermann jedenfalls näher als ersterem.

Nun erkenne ich recht wohl, wie Biedermann sichs die ernstlichsten Anstrengungen kosten lässt, dem Zauberkreise des Panlogismus zu entrinnen. Sehr nachdrücklich hat er gerade mir gegenüber geltend gemacht, das „Ideelle“ oder „Uebersinnliche“ sei ihm nicht blos Gesetz, also (in seinem Sinne ausgedrückt) logische Form oder Gedankenbestimmung, sondern Geist, Vernunft, objektive Vernunft in den Dingen, subjektive Vernunft oder lebendige Subjektivität in mir, absoluter Geist oder absolute Vernunft in Gott.[3])

---

1) Man erinnere sich dabei, dass die Wahrnehmung für Biedermann kein „subjektives Bild“ wie die Vorstellung, sondern das reale Objekt selbst, also hier das dingliche oder materielle Objekt, in seiner Relation zum Bewusstsein ist.

2) Dass man den „essentiellen“ Gegensatz von „Ideellem“ und „Materiellem“ allerdings auch noch in ganz anderer Weise auf eine substantielle Einheit zurückführen kann, kommt hier nicht weiter in Betracht

3) S. 138—140.

Gewiss. Er hätte hinzufügen können: Geist und Materie stehen einander gegenüber wie lebendige Subjektivität, deren reine Actuosität durch sich selbst ihr eigenes Dasein und das Gesetz ihres Daseins, d. h. das Gesetz ihrer Thätigkeit erzeugt, und jene für sich selbst schlechthin passive Objektivität, der es wesentlich ist gesetzt zu werden, und Sein und Dasein erst als ein Gesetztes zu empfangen. Er hätte weiter das Logische als die reine vom exakten Denken aufgefasste Form jener Thätigkeit des Geistes bezeichnen können, welcher in jener Thätigkeit sich selbst setzt und nur ist und existirt, indem er thätig ist, *actus purus* oder rein in sich seiende Thätigkeit.

Aber es fragt sich eben, ob nicht gerade in dieser Fassung des „Ideellen“ oder des „Geistes“ ein weiterer Doppelsinn zum Vorschein kommt. „Ideelles“ heisst bei Biedermann einmal eine bestimmte Seinsform des einheitlich Seienden; zum anderen ein in bestimmter Seinsform Seiendes im essentiellen Unterschiede von anderem Seienden. In ersterer Beziehung ist das Ideelle das Logische, die Denkbestimmungen oder Kategorien, in letzterem ist es lebendiges Subjekt, denkend-thätiges und thätig-denkendes Subjekt, mit einem Worte das Bewusstsein. Man kann den Doppelsinn auch noch weiter bei dem Ausdrucke „objektive Vernunft“ verfolgen. Objektive Vernunft — im Unterschiede von der subjektiven Vernunft — heisst einmal die objektive Gesetzmässigkeit oder auch das Gesetz selbst, welches die räumlichen Vorgänge der äusseren Objekte durchwaltet. Zum Anderen aber wird darunter verstanden eine in den Dingen unbewusst waltende Geistesmacht, von der Kraft im Stoff hinauf bis zur unbewussten Seelenthätigkeit des Menschen.

Stellt man sich nun ganz und voll auf den Standpunkt der Erfahrung und psychologischen Analyse, so ist uns das „Ideelle“ unmittelbar nur als Bewusstsein und bewusst-selbstthätiges Subjekt, nicht als raum- und zeitlose Seinsform bekannt. Biedermann fasst aber unter dem weitschichtigen Ausdrucke „ideelles Sein“ die Begriffe Geist, Seele, Subjektivität, Bewusstsein, Kraft im Stoff ohne Weiteres mit dem Logischen, dem Gesetz, beziehungsweise der Gesetz-

mässigkeit im erfahrungsmässigen Dasein zusammen. Auf dieser Zusammenfassung, welche das Charakteristische schon für seine Psychologie und Erkenntnisstheorie bildet, beruht seine ganze Metaphysik und der Schein exakt-logischen Wissens, den sie über das Verhältniss von Leib und Seele, Materie und Geist, Welt und Gott verbreitet.

„Ideelle Realität" heisst zunächst[1]) das Bewusstsein mit seinen inneren Vorgängen, weiterhin das Subjekt des Bewusstseins selbst. In dieser Zusammenfassung liegt der ganz richtige Gedanke, dass das Bewusstseinssubjekt eben nur in der Bewusstseinsthätigkeit von uns e r l e b t wird. Bedenklicher schon klingt es, wenn das Bewusstsein als „ideelle Beziehung zwischen Subjekt und Objekt" gefasst wird. Im Bewusstsein steht das Subjekt in „ideeller Beziehung" zum Objekt; für das Bewusstsein steht das Objekt in ideeller Beziehung zum Subjekt. Wird aber das Bewusstsein selbst als „ideelle Beziehung" definirt, so schiebt sich unwillkürlich dem Begriffe lebendiger Subjektivität der Begriff eines logischen Verhältnisses unter. Unter „ideellem Sein", bemerkt uns B i e d e r m a n n anderwärts[2]), sind einmal die thatsächlichen Vorgänge unseres eigenen Seelenlebens zu verstehen, zum Andern aber auch die objektive Vernunft in der Welt, welche in ideell-realer, d. h. logischer Beziehung zum ideell-realen Sein des menschlichen Ich steht. Ist hier unter „objektiver Vernunft" die unbewusst in den Dingen waltende Geistesmacht gemeint, so kann dieselbe immerhin in einem analogen Sinne „ideelles Sein" heissen, wie das Bewusstsein selbst und seine Thätigkeit. Denn die Gesetzmässigkeit in den Dingen existirt für uns nur, wenn wir sie d e n k e n d erfassen. Durch einen unwillkürlichen Analogieschluss übertragen wir aber die Formen des Denkens und der denkenden Thätigkeit, in welchen allein die Gesetze des objektiven Geschehens f ü r u n s sind, auch auf diese selbst; das „objektiv Vernünftige" in den Dingen, d. h. das für die subjektive Vernunft Erkennbare, in „Vernunftformen" Auffassbare und Ausdrückbare in ihnen, wird uns unwillkürlich

1) S. 75. 2) S. 116 ff.

zu einer unserer Vernunft analogen Macht, von der wir dann weiterhin sagen mögen, dass sie als das unserem Geistesleben Analoge in ihnen auch zu diesem Geistesleben in einer „ideell-realen" Beziehung, oder weil diese Beziehung in logischen Bestimmungen ausgedrückt wird, in einer logischen Beziehung steht.

Soweit wäre die Verständigung leicht. Nun habe ich aber schon oben darauf hingewiesen, wie Biedermann's ganze Psychologie und Erkenntnisstheorie von vornherein von dem als selbstverständlich hingenommenen metaphysischen Gegensatze des Ideellen und des Materiellen, und, auf Grund dieser Annahme, von dem metaphysischen Interesse beherrscht wird, das Verhältniss zu bestimmen, in welchem „ideelles" und „materielles Sein" zu einander stehen. In allem Bewusstseinsinhalt, so vernehmen wir, ist uns zweierlei Sein gegeben, dingliches und ideelles.[1]) „Gegeben?" Wirklich gegeben? Ich meine, ein Sein, welches in keiner Beziehung Objekt äusserer oder innerer, räumlicher oder zeitlicher Anschauung werden kann, ist unserem Bewusstsein überhaupt nicht „gegeben". „Gegeben" ist das angeschaute Objekt. Das Bewusstsein selbst als Subjekt der Anschauung ist uns nicht als Objekt gegeben, sondern ist die Voraussetzung, ohne welche für uns überhaupt nichts gegeben sein kann, wenn man gleich auch umgekehrt sagen kann, ohne „Gegebenes" kein Bewusstsein, ohne Objekt kein Subjekt. Aber als Objekt „innerer Wahrnehmungen" ist uns das „ideelle Sein" nur in der Weise zeitlicher Bewusstseinsvorgänge gegeben. In denselben erleben wir unser Bewusstsein als die durch sie alle hindurchgehende Einheit des Subjektes jener Vorgänge. Vom Subjekte selbst erkennen wir nur das, was uns als ein Complex innerer Vorgänge und Thätigkeiten desselben gegeben ist; indem wir in diesem Mannichfaltigen die Einheit unseres Bewusstseins erleben, denken wir uns das Subjekt eben als die Einheit dieses Mannichfaltigen. Dieses Mannichfaltige aber ist ein Zeitliches. Das erfahrungsmässige „Ideelle" ist also allerdings zeitlich, ist als gegebenes Objekt unseres

1) S. 77 ff. 116 ff.

Bewusstseins ein zeitlicher Verlauf, gesetzt auch, diese Zeitlichkeit stamme von der existentiellen Einheit unseres Seelenlebens mit unserem leiblichen Daseinsprocesse. Wenn ich nun von diesem Ideellen, dem Complexe zeitlicher Bewusstseinsvorgänge, in denen das Bewusstseinssubjekt sein Dasein erlebt, noch ein anderes, zeitloses Ideelles unterscheide, so beruht diese Unterscheidung jedenfalls nicht auf psychologischer Beobachtung, wie es nach Biedermans's Darstellung erscheint, sondern auf Reflexion über die sich gleichbleibende Form jener zeitlichen Bewusstseinsvorgänge. Durch solche Reflexion komme ich dazu, von dem in der Zeit erlebten und erfahrenen „ideellen Sein", dem Bewusstsein und seinen zeitlichen Akten und Zuständen, eine gegen allen Zeitenwechsel gleichgiltige, also zeitlose Form jenes Ideellen zu unterscheiden. Rede ich aber im Unterschiede von der zeitlosen Seinsform des Ideellen von einem zeitlos seienden Ideellen, so ist dieses „ideelle Sein" jedenfalls auf dem Wege psychologischer und erkenntnisstheoretischer Untersuchung nicht zu erreichen. Das auf diesem Wege erkennbare zeitlose ideelle Sein ist die sich gleichbleibende Form der Bewusstseinsvorgänge, welche ich allerdings nur in Denkbestimmungen oder logischen Kategorien ausdrücken kann, ebenso wie ich die sich gleichbleibende Form oder das Gesetz der dem Bewusstsein zugänglichen äusseren oder räumlichen Vorgänge nur in logischen Kategorien auszudrücken vermag. Also die Seinsform des „Ideellen", d. h. des Bewusstseins beziehungsweise des dem Bewusstsein analogen Seienden (der „Kraft im Stoff", des unbewussten Seelenlebens) ebenso wie des Materiellen (des räumlich ausgedehnten „Stoffes") ist raum- und zeitlos; alles unserer Erfahrung zugängliche Seiende aber ist als materiell Seiendes räumlich und zeitlich, als „ideell Seiendes" zwar nicht räumlich, aber jedenfalls zeitlich. Die reine raum- und zeitlose Seinsform des ideell Seienden und des materiell Seienden drücke ich, indem ich sie denke, in raum- und zeitlosen logischen Formen oder Kategorien aus. Dieselben sind unmittelbar selbst die Formen des Denkens oder der Denkthätigkeit des Bewusstseinssubjektes; sie sind zum anderen die

Formen, in welchem das äussere Dasein für das denkende Subjekt eben als gedachtes Sein existirt. Aber ein Objekt meines Denkens würde mir weder das äussere Dasein, noch mein eigenes Bewusstsein sein, wenn jenes nicht in der äusseren raumzeitlichen Anschauung, dieses in der inneren Anschauung zeitlicher Bewusstseinsvorgänge gegeben wäre. Sonach ist mir allerdings ein doppeltes Sein „gegeben", ideelles und dingliches; jenes ist das Bewusstsein in seiner „innerlich" wahrnehmbaren Thätigkeit, dieses das „äusserlich" wahrnehmbare räumliche Dasein. Die Zeitform aber ist das Gemeinsame, ohne welches es weder ein Bewusstsein unserer eigenen unräumlichen Thätigkeit, noch ein Bewusstsein räumlicher Objekte für uns geben würde. Wenn ich nun von diesem doppelten, theils nur zeitlich, theils raumzeitlich gegebenen Seienden noch ein drittes zeit- und raumloses Seiendes unterscheiden soll, so überschreite ich den festen Boden der Erfahrung. Denn wenn ich mich innerhalb des Gebietes erfahrungsmässiger Erkenntniss halte, so kann ich wohl von einer zeit- und raumlosen Form des Seienden, aber nicht von einem zeit- und raumlos Seienden reden. Nun erwidert mir Biedermann: der in der Form des Bewusstseins in mir gegenwärtige Geist ist als wirklich bewusster Geist freilich zeitlich, aber diese Zeitlichkeit beruht nur auf der Existenzeinheit von Geist und Körper in mir; dagegen seiner Seinsform nach als Geist ist er ebensowenig zeitlich wie er räumlich ist. Das mag nun ganz richtig sein. Aber es ist dies lediglich ein metaphysisches Postulat, keine auf dem Wege psychologischer und erkenntnisstheoretischer Beobachtung gewonnene Erkenntniss. Dieser Satz beruht lediglich auf der abstrakten Gegenüberstellung dinglichen oder räumlichzeitlichen und ideellen oder raum- und zeitlosen Seins. „Sein" kann heissen „Seiendes", es kann aber auch heissen „Seinsform". Indem nun die raum- und zeitlose Seinsform alles Denkens und Daseins als ein raum- und zeitloses „Sein" bezeichnet wird, so wird hieraus der Schluss gezogen, dass es ein doppeltes Seiendes giebt, dingliches oder raumzeitliches und ideelles oder raum- und zeitloses. Von diesem Schlusse, der auch in den neuesten Ausführungen

Biedermann's wiederkehrt, habe ich geurtheilt, er beruhe auf einer Hypostasirung der logischen Form des Gedankens zu einem in logischen Formen thätigen oder denkenden Subjekt. Biedermann wird demgegenüber an seinen Satz erinnern, dass ideelles und dingliches Sein ja niemals für sich allein subsistire, sondern trotz des Essenzgegensatzes immer nur in der existentiellen Einheit von Ideellem und Materiellem. Das Bewusstseinssubjekt subsistirt ja nur in der existentiellen Einheit von Seele und Leib. Letzteres liegt ja freilich erfahrungsmässig vor. Wir haben keine Erfahrung von einem anderen Bewusstseinssubjekt als dem menschlichen Ich, welches allerdings in der Existenzeinheit von Leib und Seele subsistirt. Aber wie folgt hieraus, dass es ein andersartiges Bewusstseinssubjekt überhaupt nicht zu geben vermöge? Doch ganz abgesehen hiervon: — wenn das „Ideelle" nur in Existenzeinheit mit dem Materiellen subsistirt, so folgt, dass das Ideelle nur als Moment an dem einheitlich Seienden existirt. Dann giebt es also nicht zweierlei Seiendes, „ideell Seiendes" und „materiell Seiendes", sondern nur zwei verschiedene Seinsformen an dem einheitlich Daseienden. Nur so wäre man auch berechtigt, dem erhobenen Bedenken durch die bekannte Hegel'sche Unterscheidung von „Sein" und „Dasein" zu begegnen, dem Ideellen also nur ein „Sein", kein „Dasein" beizulegen. Das „ideelle Sein" wäre dann die „ideelle Seinsform" in und an dem materiell Daseienden, das „logische Sein" in und an dem räumlichen und zeitlichen Dasein. Auch die „Seele" würde dann, weil sie als wirkliches bewusstes und thätiges Subjekt zeitlich da ist, als dieses konkrete Subjekt auf die Seite des „dinglichen Daseins" im Unterschiede vom „ideellen Sein" zu stehen kommen. Aber dann muss man aufhören, Bewusstsein und Bewusstseins-Analoges als ideelles Sein dem dinglichen Sein gegenüberzustellen. Nicht das Bewusstsein, noch weniger die zeitlichen Bewusstseinsvorgänge, sondern lediglich die logische Form der Bewusstseinsthätigkeit, das Gesetz des Denkens wäre dann das „ideelle Sein", d. h. die ideelle Seinsform im Bewusstseinssubjekt, ganz ebenso wie „Begriff" und „Gesetz" im äusseren, räumlichen Dasein das „ideelle Sein" in diesem

Daseienden wäre. Von diesem „ideellen Sein“ müsste man dann zweierlei Arten des Daseienden, das Bewusstsein mit seinen inneren (zeitlichen) Vorgängen, und den ausgedehnten und bewegten „Stoff“ mit seinen äusseren, nicht blos zeitlichen, sondern zugleich räumlichen Veränderungen unterscheiden. So lange man aber jener Elasticität des Begriffes „ideelles Sein“ kein Ende macht, kommt man über die Hypostasirung der logischen Form zum lebendigen Subjekt nicht hinweg.

Biedermann findet es so seltsam vorsichtig, dass ich das „ideelle Sein“ nur als Gesetzmässigkeit in allem Dasein bezeichnet habe. Die Seele, der Geist, vollends der absolute Geist oder Gott sei doch keine blosse „Gesetzmässigkeit“. Ganz gewiss nicht. Was ich als Gesetzmässigkeit, oder wie ich dafür auch setzen kann, als Gesetz und objektive Nothwendigkeit in den Dingen bezeichnet habe, ist eben das, was Biedermann als „ideelle Seinsform“ bezeichnet. Dass nun der Ausdruck „Gesetz“ nicht auf das Bewusstseinsich, auf die Seele passt, weiss ich natürlich recht wohl. Er passt ebensowenig darauf, wie auf die „Kraft im Stoff“; er passt vollends nicht auf Gott, den „absoluten Geist“, oder das „absolute Subjekt“. Aber der gegen mich gerichtete Einwurf, ich hätte nur subjektlose Prädicatbestimmungen, deren Subjekt ein x für das Bewusstsein sei, verschiebt ja völlig den wirklichen Streitpunkt. Das „ideell Seiende“ soll nicht blos Gesetz, oder ideelle Seinsform, sondern Subjekt, also ideell Seiendes sein. Aber das „ideelle Sein“, welches Biedermann als raum- und zeitlos dem dinglichen Sein gegenüberstellt, ist ja in der That nur die reine Seinsform, das „logische Sein“ oder die logischen Kategorien. Dieses „ideelle Sein“ soll ich mir nun als Subjekt denken, und zwar als ein Subjekt, dessen Wesen sich in reinen Gedankenbestimmungen erschöpft. Aber das wirkliche Bewusstseinssubjekt, von welchem wir wissen, ist eben kein ideelles Sein in dem angegebenen Sinne, sondern ein in der Zeit Lebendiges, räumlich Anschauendes. Weil die Form unseres Bewusstseins das Denken ist, welches nicht blos in logischen Kategorien erfasst wird, sondern selbst sich in logischen

Kategorien bewegt, so soll das Subjekt dieser Thätigkeit selbst das „logische Sein“ zu seiner Substanz haben. Und doch hat Biedermann selbst seinen Haupteinwand gegen Hegel ganz richtig dahin formulirt, dass dieser eine subjektlose Idee mit der Substanz alles Daseins identificire.[1]) Liegt hier nicht dieselbe Hypostasirung einer subjektlosen Idee zum thätigen, bewusstseinsanalogen Subjekte vor? Er wehrt sich gegen diesen Einwand nur darum, weil seine Intention allerdings ganz entschieden dahin geht, das „ideell Seiende“ nicht als blosse „logische Seinsform“, als „Idee“ oder „Gedanken“, sondern als lebendiges Subjekt zu fassen. Aber die abstrakte Gegenüberstellung ideellen, d. h. raum- und zeitlosen und dinglichen, d. h. raumzeitlichen Seins lässt diese Intention nur mittelst eines steten Schillerns zwischen zwei ganz verschiedenen Bedeutungen des Wortes „ideelles Sein“ in Wirsamkeit treten. Gerade weil ich mir aber, um Biedermann's eigenen, mit Vorliebe gebrauchten Ausdruck anzuwenden, kein x für ein u machen lassen will, muss ich auf der strengsten Vermeidung dieses Doppelsinnes bestehen. Denn hinter diesem Doppelsinne steckt ein ganzes metaphysisches System.

Ich kann hier nur andeuten, in welche Verlegenheit Biedermann bei diesen Prämissen mit dem Gottesbegriffe kommt. Seine Intention ist wieder eine streng-theistische, im entschiedenen und energischen Gegensatze gegen den Pantheismus, auch in dessen neuester durch Hartmann empfohlener Gestalt. Von der Welt unterscheidet Biedermann als im reinsten Essenz-Gegensatze zu ihr den „Grund der Welt“ oder Gott. Dieser Grund der Welt ist ihm „reiner Geist“, rein ideell Seiendes in rein ideeller Seinsform. In seinem Essenz-Gegensatze zur Welt kommt ihm beides zu, das Sein-für-sich und das Grundsein der Welt. Kurz der „absolute Geist“ ist absolutes Subjekt und als absolutes Subjekt zugleich absoluter Weltgrund. Nun werden wir aber davor gewarnt, auf dieses absolute Subjekt irgend eine von der konkreten Erfahrungswelt entlehnte

1) S. 102 ff.

Bewusstseinsform zu übertragen. Der Grund der Welt kann „in seinem Sein-für-sich und in seinem Grundsein der Welt nur in abstrakt logischer Form Inhalt unseres Denkens sein".[1]) Das kann heissen: exakt-wissenschaftliche Aussagen über den Grund der Welt giebt es nur soweit, als wir sein Verhältniss zur Welt, also seinen Wesensgegensatz zu ihr, ebenso wie sein Grundsein für sie, auf eine dieses Verhältniss exakt ausdrückende abstrakt-logische Formel bringen. Es kann aber auch heissen: diese abstrakt-logischen Formen sind *eo ipso* ein metaphysisches Erkennen der objektiven Seinsform des absoluten Grundes, weil diese Formen eben die Seinsform des Geistes überhaupt sind: die Seinsform, ja die Substanz des Geistes ist „logisches Sein". Jenachdem die erste oder die zweite Deutung gelten soll, ist Gott entweder lebendiges Subjekt oder Hegel'sche Idee. Im ersten Falle wird die Grenze der metaphysischen Gotteserkenntniss respectirt: jene abstrakt-logische Formel erschöpft nicht von Ferne den konkreten Gehalt der religiösen Gottesidee. In letzterem Falle wird jene Grenze übersprungen.

Weiter. Auf der einen Seite wird dem absoluten Weltgrunde ein Für-sich-sein zugeschrieben. Er ist absoluter Geist, absolutes Subjekt. Auf der anderen Seite steht der Grund der Welt in „Subsistenzeinheit" mit der Welt selbst. Das Verhältniss des absoluten Grundes zur Welt soll „so real gefasst werden, wie in der Subsistenz jeder Weltexistenz". Also wie sich in jeder Weltexistenz Ideelles und Materielles, wie sich speziell im menschlichen Bewusstseinssubjekt Seele und Leib verhält, in essentiellem Gegensatze, aber in existentieller Einheit, so verhält sich der Weltgrund zur Welt selbst. Das Verhältniss des Weltgrundes zum Weltganzen ist also gleichzusetzen dem Verhältnisse des Ideellen zum Materiellen in der Welt. In dem Sinne, in welchem man von einem Für-sich-sein des Ideellen in der Welt reden kann, kann man auch von einem Für-sich-sein des Weltgrundes reden. Fasst man dieses „Ideelle" als Bewusstsein oder dem Bewusstsein analoge Subjektivität, so ist der

1) S. 156.

Weltgrund als Weltseele gedacht. Fasst man es als die logische Form, die objektive Vernunftnothwendigkeit in allem Dasein und Geschehen, so ist der Weltgrund der dem Weltprocess immanente subjektlose „Gedanke". Ich bezweifle nicht, dass der theistischen Intention Biedermann's die erstere Deutung näher steht. Aber nach den bisherigen Ausführungen ist das Schwanken noch nicht überwunden.

Die Frage nach der Substanz des Geistes für sich und der Materie für sich wird von Biedermann abgelehnt, weil Geist und Materie uns nicht als Substanzen für sich, sondern nur als die Momente alles Wirklichen, in existentieller Einheit gegeben seien. Nur nach der Seinsform des Geistes, im Unterschiede von der Seinsform der Materie und umgekehrt, dürfe gefragt werden. Wir haben schon oben gesehen, unter welchen Voraussetzungen allein die einfache Ablehnung der aufgeworfenen Frage zulässig wäre. Dieselbe kehrt aber wieder, wenn vom Für-sich-sein des absoluten Geistes die Rede ist. Ist derselbe in seinem Für-sich-sein zugleich Grund der Welt, so muss er beides sein, absolute Substanz und absolutes Subjekt. Dann kann man sich aber einer Antwort auf die Frage nach der Substanz des absoluten Geistes gar nicht entziehen. Und wir können auch noch sagen, wie diese Auswort ausfallen muss, wenn man sich an frühere Aussagen Biedermann's in der ersten Auflage der Dogmatik erinnert. Substanz des Geistes als solchen ist rein-in-sich-seiende Thätigkeit, *actus purus*, ein Sein, welches im reinen Thätigsein, näher im rein geistigen Thätigsein besteht, dessen Analogon im Menschengeiste der Bewusstseinsprocess bildet. Auch das Problem des menschlichen Bewusstseins wird dadurch nicht erklärt, dass man auf die existentielle Einheit von Geist und Leib im konkreten Bewusstseinsich anweist. Gerade diese „existentielle Einheit" ist ja bei dem vorausgesetzten Essenzgegensatze beider selbst wieder ein Problem, dessen Lösung man auf verschiedenen Wegen versucht hat. Und gesetzt auch, alles wirkliche Bewusstsein setze zu seinem Zustandekommen diese Einheit voraus, so kann man darum doch nicht sagen, dass es in dieser Einheit besteht. Vollends vom absoluten Grunde

kann man weder behaupten wollen, dass sein Sein für sich, noch dass sein Grund sein für die Welt auf eine existentielle Einheit des Ideellen und Materiellen sich gründe, und noch weit weniger, dass es darin bestehe. So drängt sich die Frage nach der Substanz des Geistes für sich immer wieder auf, auch wenn wir erfahrungsmässig nur von einem geistigen Leben in existentieller Einheit mit einem menschlichen Leib wissen; und eben so behält auch die Frage nach der Substanz der Materie für sich ihren guten Sinn, auch unbeschadet der Einsicht, dass rein Materielles für sich empirisch nicht existirt.[1])

Das „geistige Sein“ können wir nach allem Bisherigen nicht anders erkennen als so, wie es uns in der inneren Erfahrung gegeben ist. Gegeben ist es uns aber nicht als raum- und zeitloses logisches Sein, sondern als eine Continuität zeitlicher Bewusstseinsvorgänge. Das Subjekt dieser Vorgänge ist eben das lebendige Ich, die bewussthätige Person. Diese Vorgänge sind seine Erlebnisse und Zustände, seine Bethätigungen, in deren Wechsel es sich als synthetische Einheit behauptet. Das allein in aller Erfahrung mitgesetzte, allem Gegebensein (oder aller Objektivität) der gegebenen Objekte zu Grunde liegende und wieder allem Gegebenen „essentiell“ entgegengesetzte Ideelle ist das Bewusstseinssubjekt als diese lebendige, in der zeitlichen Mannichfaltigkeit der Bewusstseinsakte und Bewusstseinsvorgänge erlebte Einheit. Als lebendige Subjektivität ist das Subjekt allem Objektiven essentiell entgegengesetzt, auch den eigenen inneren Erlebnissen, und nicht minder den indirekt in den Bewusstseinsakten mitgesetzten Formen der Bewusstseinsthätigkeit. Wohl aber scheiden sich die Objekte selbst je nach ihrer Beschaffenheit in Objekte der äusseren und inneren Wahrnehmung und in Objekte des Verstandes. Jene sind theils

---

1) Ganz kürzlich wieder hat Zeller (Vorträge und Abhandlungen III S. 276 ff.) an die Theorie Fechner's und Lotze's von den immateriellen Atomen erinnert, die sich durch ihre Kräfte ihre gegenseitige Lage im Raume vorzeichnen und durch ihre Widerstandskraft die Erscheinung der Undurchdringlichkeit und der stetigen Raumerfüllung hervorbringen.

Dinge ausser uns (räumliche und zeitliche Objekte), theils innere Vorgänge des Seelenlebens (unräumliche aber zeitliche Objekte); diese sind die raum- und zeitlosen Formen und Gesetze sowohl des äusseren als des inneren Geschehens, sowohl der räumlichen Bewegung als der Bewusstseinsthätigkeit. Es geht nicht an, diese Unterschiede auf den einfachen Gegensatz des ideellen und des materiellen Seins zu reduciren. Die ursprüngliche Dualität zwischen Subjekt und Objekt wird auch dadurch nicht aufgehoben, dass das Subjekt seine eigene Thätigkeit und deren Formen selbst wieder zum Objekt machen kann. Wenn auch das Subjekt in den zeitlich wechselnden inneren Vorgängen sein Dasein erlebt, so werden dieselben seine Akte und seine Erlebnisse erst dadurch, dass sie alle von der Einheit des Ichbewusstseins oder Ichgefühles begleitet werden. Als Objekte des Erkennens sind jene Erlebnisse „psychische Ereignisse", welche auf ihre Gesetzmässigkeit ganz ebenso wie äussere Vorgänge rein theoretisch untersucht werden können. Als des lebendigen Subjektes eigene Erlebnisse sind sie unabtrennbar von dem persönlichen Selbstbewusstsein und ebenso unübertragbar wie dieses. Wenn ich nun weiter die Gesetzmässigkeit meines Denkens selbst zu einem Objekte des Denkens mache, so gewinne ich die reinen Denkbestimmungen oder das „logische Sein". Aber es ist schief ausgedrückt, wenn man behauptet, die Seinsform des bewussten Subjektes seien eben jene logischen Kategorien. Die Seinsform des bewussten Subjektes ist eben das Bewusstsein selbst als lebendige unübertragbare Subjektivität oder Ichheit, dieses nur erlebbare, aber nicht definirbare, in keine logische Kategorie zu fassende Urdatum aller für uns existirenden Wirklichkeit.

Von hier aus ist die metaphysische Frage von Neuem zu stellen. Was das Bewusstsein seiner Substanz nach ist, was es im essentiellen Gegensatze zu der ihm gegebenen Objektivität ist, lässt sich darum nicht erklären, weil es selbst nur erlebt, nicht als Objekt des Erkennens gegeben werden kann. Ueber diese Dualität der im Ichbewusstsein erlebten und der dem Ich als Objekt gegebenen Wirklichkeit kommen wir nicht hinaus. Wir können von der Seele

nur wissen, was uns in ihren wechselnden Zuständen und Akten gegeben ist; als die synthetische Einheit dieser Mannichfaltigkeit bezeichne ich sie als lebendig-thätiges, auch im Empfinden und Wahrnehmen äusserer Objekte thätiges Subjekt. Ihr Sein, soweit wir es erleben, ist Thätigsein, lebendige Subjektivität. Indem ich es mit diesem Ausdrucke bezeichne, habe ich es auf seinen „exakt-metaphysischen" Begriff gebracht, habe es in abstrakt-logischer Form gedacht. Aber erklärt habe ich damit das Phänomen des Bewusstseins noch nicht. Ich habe es meinem Denken noch nicht von Ferne verständlich gemacht, worin denn nun jenes unübertragbare Ichbewusstsein besteht, wie dasselbe zu Stande kommt, wie es zugeht, dass ein immaterielles Subjekt Eindrücke von materiellen Bewegungen empfängt u. a. m. Die Mittel, welche mir sonst zur Erklärung bestimmter Vorgänge, räumlicher oder zeitlicher Veränderungen, zu Gebote stehen, versagen hier völlig. Eben darum kann ich das „transcendentale Ich", d. h. die erlebte, aber durch die Formen des Denkens noch keineswegs erklärte Wirklichkeit des Selbstbewusstseins auch nicht mit Biedermann für ein „hölzernes Eisen" ansehen.[1])

Wenden wir uns nun von hier zur metaphysischen Hauptfrage, der Frage nach dem Grunde der Welt, so steht es mit ihrer Beantwortung nicht anders. Nach Biedermann „vollzieht das reine Denken auf der empirischen Grundlage des Erfahrungswissens speculativ den denknothwendigen Schluss auf die Idee des Grundes dieser Erfahrungswelt und fasst dessen Verhältniss zu dieser in rein logischer Form".[2]) Der Gottesbegriff ist ihm hiernach nur das transcendentale Postulat von der Basis des Erfahrungswissens

1) S. 169. Im Uebrigen darf ich auch hier an die von Zeller (a. a. O.) adoptirte Fechner-Lotze'sche Theorie von der Beziehung zwischen Seele und Leib erinnern. Schwerlich wird sich diese oder irgend eine andere Theorie jemals zu wissenschaftlicher Evidenz erheben lassen. Aber sollen alle solche Untersuchungen, wie sie jener Theorie zu Grunde liegen, gleich an der Schwelle mit der Bemerkung abgefertigt werden, die Seele werde dadurch zu etwas „Dinglichem" gemacht?

2) S. 156.

aus, dessen wissenschaftlicher Werth in der Stringenz des logischen Schlussverfahrens aus den richtig gefassten Prämissen liegt. Hiermit ist alle transcendente Metaphysik im alten Sinne des Wortes von vornherein abgeschnitten. Alle jene Speculationen über das „innere Leben“ und die „verborgene Natur“ in Gott, über den Unterschied von Grund und Existenz in ihr, über die Art und Weise des Hervorgehens der Welt aus Gott u. s. w. fallen hier von vornherein fort, und werden, wenn sie mehr sein wollen als bewusst bildliche Vorstellungen, nur als Mythologie taxirt. Ich habe nun schon oben darauf hingewiesen, dass in diesem Cardinalpunkte wesentliche Uebereinstimmung zwischen uns beiden besteht. Die gemeinsame Basis für uns beide bleibt die Erfahrung, deren Grenzen ja auch Biedermann extensiv nicht überschreiten will. Andererseits fällt es ja auch mir nicht ein, das Recht eines exakt-logischen Schlussverfahrens von den Thatsachen der Erfahrung auf das, was darin indirekt für unser Denken mitgesetzt ist, bestreiten zu wollen. Wie weiter unten noch ausführlicher gezeigt werden soll, so unterliegt allerdings unser Denken dem logischen Zwange, um die Einheit unserer Welterkenntniss zu wahren, sich zu einem letzten einheitlichen Grunde alles Seins und Erkennens zu erheben. Die Aussagen aber über diesen „einheitlichen Grund“ werden in demselben Maasse auf wissenschaftliche Geltung Anspruch erheben, als sie mit logischer Stringenz aus dem Gesammtbestande unserer Erfahrung erschlossen sind. Die Frage ist nur, wieweit die Stringenz dieses logischen Schlussverfahrens wirklich reicht. Biedermann selbst erkennt an, dass wir über formale, abstrakt-logische Bestimmungen des Verhältnisses, in welchem der einheitliche Weltgrund eben als Grund zur Welt steht, wissenschaftlich nicht hinauskommen. Es ist eben nur der Begriff des einheitlichen Weltgrundes selbst, den wir logisch zu analysiren vermögen. Dieser Begriff ist ein Grenzbegriff für unsere Erkenntniss. Sobald ich das Verhältniss des einheitlichen Weltgrundes zur Welt logisch bestimmen will, stehen mir nur die Kategorien zu Gebote, mit welchen ich sonst das Verhältniss der erfahrungsmässig gegebenen Erkenntniss-

objekte in der Welt zu einander bestimme. Ich habe aber schon bei früheren Anlässen[1]) eingehend zu zeigen gesucht, dass diese Kategorien eine ganz andere Bedeutung gewinnen, wenn sie statt auf das Verhältniss der einzelnen Weltobjekte zu einander, auf das Verhältniss des einheitlichen Weltgrundes zur Welt, d. h. sowohl auf sein Für-sich-sein im Unterschiede von der Welt als auf sein Grundsein für die Welt bezogen werden. Ich erinnere nur nochmals an die Kategorie der Causalität. Statt des Verhältnisses von einzelnen Ursachen und Wirkungen, welches im unendlichen Progresse verläuft, haben wir hier die Causalität schlechthin als „hypostasirte“ Kategorie, d. h. ein Sein, welches den Grund seiner selbst und der ganzen Welt in sich trägt. Vorstellbar ist ein solches Sein nicht; denn unwillkürlich bringt die Vorstellung die Analogie einzelner Weltobjekte, wie sie allein in der äusseren oder inneren Anschauung angetroffen werden, hinzu. Einzelne Objekte aber, die nur Ursache und nicht selbst wieder Wirkung wären, existiren nicht.[2]) Ganz dasselbe ist der Fall, wenn wir uns das Verhältniss des absoluten Grundes zu Raum und Zeit klar machen wollen. Als einheitlichen Grund alles räumlichen und zeitlichen Daseins müssen wir ihn zugleich selbst als schlechthin raum- und zeitfrei denken. Aber hierfür haben wir keine andere Analogie als die „ideelle Seinsform“ in allem Seienden, das „logische Sein“ oder die vernünftige Nothwendigkeit. Seiendes aber, das nicht blos vom Raum, sondern auch von der Zeit frei wäre, kennen wir nicht; unwillkürlich trägt daher die Vorstellung die Formen von Raum und Zeit auch auf den Weltgrund über. So stehen wir schon bei den allgemeinsten Bestimmungen für das Verhältniss des absoluten Weltgrundes zur Welt, bei der Bestimmung dieses Verhältnisses nach Causalität, Raum und Zeit vor der Schwierigkeit, dass wir zwar jene formal-

1) Protest. Kirchenzeitung 1876 Sp. 645 ff. Dogmatische Beiträge S. 199. ff. Dogmatik 2. Aufl. S. 188 ff.

2) Auf dieser sinnlichen Vorstellung von Gott als einem einzelnen Ding beruhen die von Herbartianern wie Flügel gegen mich erhobenen Vorwürfe. Flügel macht mich persönlich für die Unvorstellbarkeit des Begriffes der *causa sui* verantwortlich.

logischen Bestimmungen denknothwendig aufstellen müssen, dass wir aber, sobald wir uns den Inhalt derselben veranschaulichen wollen, uns alsbald in Widersprüche verwickeln.

Für Biedermann lösen sich nun jene Widersprüche einfach auf durch den Hinweis auf den Unterschied zwischen dem reinen Denken und der sinnlich-bildlichen Vorstellung. Ich wiederhole, um jedes Missverständniss auszuschliessen, dass ich jener Unterscheidung beistimme. Dieselbe lässt sich ebenso wie bei jenen allgemeinen Grundbestimmungen weiter auch gegenüber allen jenen Antinomien durchführen, welche uns in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften zwischen dem philosophischen Begriffe des Absoluten und der religiösen Idee Gottes entstehen. Nun meint aber Biedermann in jenen formal-logischen Bestimmungen ein metaphysisches Wissen von dem absoluten Weltgrunde zu besitzen, während ich darin eine wirkliche, reale Einsicht in „die Natur“ Gottes selbst, d. h. in sein inneres Sein und Leben nicht anerkennen kann. Wäre nun das „Logische“ wirklich die Substanz alles Denkens und Daseins, so bliebe Biedermann im Rechte. Da er diese Hegel'sche Ansicht aber selbst perhorrescirt, so dünkt es mir übergrosse Genügsamkeit zu sein, jene abstrakt-logischen Formeln als die einzige Erkenntniss des absoluten Grundes, die wir begehren dürfen, zu taxiren. Wir beide sind einig darüber, dass es ein anderweites metaphysisches Wissen vom Absoluten, als das in jenen Formeln ausgedrückte, nicht giebt.[1]) Die Differenz, dass Biedermann selbst die Frage nach einem solchen anderweiten Wissen für unerlaubt erklärt, während ich dieselbe zwar aufwerfe, aber als unbeantwortbar mit unseren Mitteln betrachte, scheint sachlich nicht viel zu bedeuten. Dennoch verbirgt sich dahinter ein tiefer liegender Unterschied. Für Biedermann geht jeder Versuch, noch

1) Ich bemerke ausdrücklich, dass an dieser Stelle nur vom metaphysischen Wissen um das Absolute, nicht von der religiösen Erkenntniss Gottes die Rede ist. Da man mir auf Grund jener meiner Ablehnung eines metaphysischen Wissens die Meinung untergeschoben hat, dass Gott überhaupt unerkennbar für uns sei, so halte ich diese Verwahrung nicht für überflüssig.

abgesehen von jenen formal-logischen Bestimmungen nach der „Substanz“ des Absoluten zu fragen, von dem Begehren der sinnlichen Vorstellung aus, das „ideelle Sein“ doch wieder in sinnlicher Weise als ein materielles Ding zu veranschaulichen. Dieses sein Urtheil aber beruht, wie sich oben ergeben hat, auf der Voraussetzung, dass die „Essenz“ des „ideellen Seins“ nur in logischen Kategorien ausdrückbar sei, in diesen Kategorien aber wirklich exakt-metaphysisch erkannt werde. Aber diese Voraussetzung selbst gilt ja nur von einem Standpunkte aus, für welchen die Substanz des Geistes das „logische Sein“ ist. Sowenig durch jene logischen Bestimmungen das Phänomen des menschlichen Ichbewusstseins erklärt wird, sowenig wird durch sie das Sein-für-sich des unendlichen Grundes erklärt, den ja Biedermann selbst als reinen Geist, also bewusstseinsanalog denkt. Wirkliche Erkenntniss können wir, abgesehen von den reinen Formen der Logik, für welche aber nur eine formale Verstandeserkenntniss möglich ist, nur von solchen Objekten haben, von denen eine innere oder äussere Wahrnehmung und Anschauung möglich ist. Zu diesen Objekten gehört aber auch das Bewusstsein, freilich nicht sofern es selbst Subjekt ist, wohl aber sofern es in inneren Vorgängen sich selbst gegenständlich wird. Als synthetische Einheit dieser Vorgänge kann es freilich nur unmittelbar erlebt, oder dann abstrakt gedacht werden. Aber das Erlebniss des Bewusstseins erschöpft seine Realität nicht in den logischen Denkbestimmungen. Dem Bewusstsein analog wird nun auch der einheitliche Weltgrund gedacht werden müssen, wenn er, wie Biedermann selbst annimmt, lebendige Subjektivität sein soll. Dann aber gilt das Urtheil nicht mehr, dass jeder Versuch, noch über jene abstrakt-logischen Bestimmungen hinaus nach der Substanz des Weltgrundes zu fragen, denselben doch wieder abstrakt-sinnlich als ein materielles Ding hinter seinem „ideellen Sein“ vorstellen wolle. Denn das Bewusstsein ist doch kein „materielles Ding“; das unmittelbare Erleben unserer Ichheit ist doch kein materieller, räumlicher Vorgang, wenn er gleich ein zeitlicher wenigstens in dem Sinne ist, dass jene inneren Akte und Zustände, in

denen das Ich sich selbst als beharrliche Einheit erlebt, in der Zeit verlaufen. Bei Biedermann kommt hier wieder dasselbe Schwanken zwischen „ideeller Seinsform“ und „ideell Seiendem“ zum Vorschein, welches wir oben aufgezeigt haben. Auch das „ideell Seiende“ ist, wie Biedermann selbst ausdrücklich anerkennt[1], nur soweit erkennbar, als es ein Objekt der inneren Wahrnehmung ist. Wäre nun der absolute Weltgrund „ideelles Sein“ nur im Sinne der ideellen Seinsform, also „Gedanke“ oder „logische Idee“, so wäre er auch ohne Wahrnehmung ein Objekt der Erkenntniss. Ist er aber ideell Seiendes im Sinne lebendiger Subjektivität, also bewusstseins-analog, so müsste er, um in seinem inneren Sein und Leben (seinem Sein für sich) und weiter in seinem Grundsein für die Welt (dem Wie seiner weltbegründenden Thätigkeit) erkennbar zu sein, ein Objekt, wenn auch nicht äusserer, so doch innerer Wahrnehmung und Anschauung sein. Inwiefern das religiöse, speziell das christliche Bewusstsein allerdings eine solche innere Wahrnehmung Gottes behaupten kann, bleibt einer besonderen Erörterung vorbehalten. Hier handelt es sich aber noch nicht um „religiöses Erkennen“, sondern um metaphysisches Wissen. Für eine metaphysische Erkenntniss des Absoluten versagen uns aber ebenso wie für eine metaphysische Erkenntniss des Bewusstseins die Mittel, welche uns sonst zur Erklärung räumlicher und zeitlicher Vorgänge zu Gebote stehen. Um diese Mittel zu beschaffen, hat die Speculation alter und neuer Zeit sich mit einer Phantasie-Anschauung Gottes zu behelfen gesucht, hat es dabei aber, wie Biedermann ganz richtig geurtheilt hat, immer nur zu bewussten Bildern oder dann zu mythologischen Vorstellungen gebracht.

Wie steht es nun aber schliesslich mit jenem exakt-logischen Schlussverfahren von der erfahrungsmässigen Weltwirklichkeit auf deren einheitlichen Grund, von welchem Biedermann ein wirkliches metaphysisches Wissen vom Absoluten sich verspricht? Ich wiederhole, das wissenschaftliche Recht eines solchen Schlussverfahrens an sich bestreite

1) S. 125. 146.

ich keineswegs; die Frage ist nur, wie weit dasselbe wirklich reicht, wenn wir uns, um nochmals an den Biedermann'schen Kanon zu erinnern, „kein x für ein u" machen wollen. „Wie in allen einzelnen Weltexistenzen ideelles und materielles Sein zusammen das einheitliche substantielle Sein derselben bilden, so muss auch der Grund der Weltexistenz überhaupt mit ihr nur Eine Substanz bilden"; nur darf darum der reine Essenzgegensatz des Weltgrundes zur Welt ebenso wenig aufgehoben werden, wie „der reale Essenzgegensatz des ideellen und materiellen Momentes in allen Weltexistenzen". Also der einheitliche Weltgrund soll sich zum Weltganzen, dieser existentiellen Einheit von Ideellem und Materiellem, verhalten wie Ideelles zu Materiellem. Ich habe schon oben darauf hingewiesen, dass dies sehr verschieden verstanden werden kann, je nachdem man jenes „Ideelle", welches der Einheitsgrund des Ideellen und des Materiellen in der Welt sein soll, als bewusstseinsanaloge Subjektivität oder als subjektlosen Gedanken fasst. Aber auch hiervon abgesehen: ist das wirklich ein exakt-logischer, denknothwendiger Schluss: Weil in allen Weltexistenzen Ideelles und Materielles essentiell entgegengesetzt, existentiell Eins sind, — so ist der einheitliche Weltgrund ideelles Sein im essentiellen Gegensatze zu, in existentieller Einheit mit der Einheit des Ideellen und des Materiellen in der Welt? Ist also das Ideelle der Grund, das Materielle die Erscheinung, so ist der Grund der existentiellen Einheit von Grund und Erscheinung gleichgesetzt dem Einen, eben erst zu erklärenden Moment an dem erscheinenden Dasein selbst. Die Einheit des Ideellen und des Materiellen oder von Geist und Natur in der Welt begründet sich also darauf, dass Geist und Natur beide ihren gemeinsamen Einheitsgrund nicht in einem höheren Dritten, sondern eben im Geiste, als dem Einen Momente der existentiellen Welteinheit haben. Darf dieses Schlussverfahren wirklich ein exakt-logisches, denknothwendiges heissen? Ich weiss recht gut, was thatsächlich zu diesem Schlusse drängt — es ist, um es kurz zu sagen, die Werthschätzung des Geistes als des höheren, vornehmeren Seins gegenüber der Natur —; aber glaubt Biedermann im Ernste, lediglich

mit den Mitteln formaler Logik diesen praktisch so bedeutsamen Gedanken von dem Geiste als dem Einheitsgrunde alles empirischen Daseins in Sicherheit bringen zu können? Hier ist, um an ein Lessing'sches Wort zu erinnern, der garstige Graben, den ich nicht überspringen kann. Scheitert aber das Unternehmen eines denknothwendigen Schlussverfahrens von der Welt auf den Weltgrund gleich beim ersten Schritt, der über die einfache Postulirung eines einheitlichen Weltgrundes überhaupt hinausführen will: welches Vertrauen dürfen wir dann noch einem „metaphysischen Wissen" vom Weltgrunde entgegenbringen, welches Geltung beansprucht im ausdrücklichen Sinne exakt-logischer Erkenntniss?

Beim Zurückschliessen von der Erfahrung auf den Weltgrund behält sich Biedermann vor, wie die specielle Ausführung des zweiten Bandes noch weiter zeigen wird, diese Erfahrung gipfeln zu lassen in der Erfahrung des religiösen, und zwar des specifisch-christlichen Bewusstseins. Von der Basis dieser Erfahrung aus ist ihm der Gottesbegriff das transcendentale Postulat der Metaphysik. Unzweifelhaft sind es nun eben jene Erfahrungen des sittlichen und religiösen, speziell des christlichen Bewusstseins, welche uns dazu drängen, den einheitlichen Grund der Welt als lebendige Geistesmacht, und zwar nicht blos als absolute Intelligenz, sondern zugleich als absolut teleologische Macht zu bestimmen. Nicht minder einverstanden bin ich mit der Forderung, dass die auf Grund jener Erfahrungen entstandenen idealen Anschauungen von Gottes Wesen und Eigenschaften derselben logischen Bearbeitung wie alle anderweiten Anschauungen, mögen dieselben nun auf Wahrnehmung, oder auf freier Production durch die Phantasie beruhen, zu unterwerfen sind. Aber das Eigenthümliche jener Erfahrungen liegt gerade darin, dass sie nicht von allen Denkenden ohne Unterschied, sondern nur von denen gemacht werden, welche gewissen praktischen Nöthigungen sittlicher und religiöser Art sich nicht zu entziehen vermögen. Auf diesen Punkt werde ich später noch besonders zu reden kommen. Hier genügt es, im Voraus darauf verwiesen zu haben, dass eben jene

bewusste oder unbewusste Einwirkung praktischer Motive auf die Beantwortung der letzten Fragen alles Daseins gerade den Unterschied einer sittlich-religiösen, speziell der christlichen Weltanschauung von exakter Wissenschaft ausmacht. Die Sätze der letzteren sind streng logisch, also theoretisch beweisbar; die Aussagen der ersteren gelten nur für die, welche bestimmte praktische Nöthigungen in sich erlebt haben. Gewiss ist der Gottesbegriff in seiner christlichen Fassung das transcendentale Postulat aus der Basis der christlichen Erfahrung. Aber darum ist dieses Postulat noch nicht mit rein metaphysischen Mitteln gewonnen, wenn auch der metaphysische Begriff des Absoluten den regulativen Kanon abgiebt für die immer mehr zu erstrebende wahrhaft-geistige Fassung der christlichen Gottesidee. Der metaphysische Begriff des Absoluten ist auf einem anderen Boden gewachsen als die religiöse Gottesidee, wenngleich das Object, auf welches sich beide beziehen, das nämliche ist. Hierzu kommt der weitere Unterschied, dass dem Metaphysiker die Forderung rein gedankenmässiger abstrakt logischer Fassung seiner Begriffe — gleichviel in wieweit dieselbe wirklich erreichbar ist — nicht erlassen werden kann, während die religiöse Weltanschauung von der vorstellungsmässigen, sinnlich-bildlichen Fassung der religiösen Objekte nicht loskommen kann, wenn anders sie den positiven, wirklich-vernünftigen Inhalt der Gottesidee — im Unterschiede von blos negativen Aussagen und rein abstracten Formbestimmungen — sich zum Bewusstsein bringen will. Im Unterschiede von der Religionsphilosophie, welche, von jedem persönlichen Antheil des Philosophen absehend, sich rein beobachtend zu den religiösen Phänomenen verhält, hat, wie ich noch jetzt behaupten muss, die Dogmatik als Glaubenswissenschaft die Aufgabe, die religiöse Weltanschauung als die eigene, auf persönlicher Theilnahme am Glaubensleben der religiösen Gemeinde beruhende Ueberzeugung des Dogmatikers „wissenschaftlich" zu entwickeln. Hierin ist zugleich die Forderung eingeschlossen, die Glaubenssätze mit den Mitteln der Metaphysik und Religionsphilosophie fortschreitend von mythologischen Elementen zu reinigen. Um diese

Reinigung zu vollziehen, ist, wie bereits bemerkt, der metaphysische Begriff des Absoluten auch für die Dogmatik unentbehrlich. Ich räume hierbei ehrlich ein, dass gewisse Aeusserungen meines Lehrbuchs, nach welchen dieser Begriff selbst als ein widersprechender, logisch unvollziehbarer erscheinen konnte, fast unvermeidlich zu Missverständnissen führen mussten.[1] Aber dabei bleibe ich stehen, dass die Dogmatik, um den positiven Inhalt der christlichen Gottesidee nicht zu entleeren, der bewusst-bildlichen oder symbolischen Darstellungsweise sich bedienen muss.

Soll der einheitliche Weltgrund, wie ja auch Biedermann will, als in sich seiender Geist, als lebendige Subjektivität gedacht werden, so haben wir dafür keine andere Analogie als das menschliche Bewusstsein. Das Bewusstsein ist das einzige ideell-Seiende, von dem wir wissen, das einzige, das wir unmittelbar erleben und in seiner Thätigkeit durch innere Wahrnehmung erkennen können. Fühlen wir uns einmal — wenn nicht „logisch“ oder theoretisch, so doch praktisch — genöthigt, den Urgrund nicht als abstrakte Indifferenz, nicht als subjektlosen Gedanken, nicht als Kraft im Stoff, sondern als realen Geist, als lebendiges Subjekt zu denken, so bleibt uns keine andere Wahl, als ihn bewusstseinsanalog zu denken. Es ist dies die einzig mögliche innere Anschauung von Gott, welche dem Inhalte der religiösen Aussagen gerecht werden kann. Aber wenn das reine Denken nun auch hier den ideellen Inhalt der geistigen Vorstellung in seiner ideellen Form zum Bewusstseinsinhalte erheben will[2], so stehen wir wieder vor der von Biedermann selbst anerkannten Sachlage, dass jenes Denken uns nur abstrakte, rein logische Bestimmungen giebt, während wir die Bewusst-

---

1) Was ich bei jenen Aeusserungen im Sinne hatte, ist oben, wo ich von dem Verhältnisse des Begriffes des Absoluten zu den Begriffen von Raum, Zeit, Causalität u. s. w. geredet habe, von Neuem, ich hoffe unmissverständlich, dargelegt. Leuten freilich, die sich gar nicht die Mühe nehmen, über die von mir hervorgehobenen Schwierigkeiten ernstlich nachzudenken, werde ich mich schwerlich verständlich machen können.

2) Biedermann S. 146.

seinsanalogie nicht ohne Versinnlichung anwenden können. Den Realgrund alles raum-zeitlichen Daseins muss ich als raum- und zeitfrei denken, das Bewusstsein aber, von dem wir allein Erfahrung haben, kommt wenigstens von der Zeitform nicht los. So entsteht die Antinomie, dass jene abstrakten logischen Formeln dieselbe Bewusstseinsanalogie immer wieder aufheben, welche ich doch nothwendig setzen muss, wenn ich den unendlichen Grund als lebendige Subjektivität denken soll. Aus diesem Conflicte hilft mir die Auskunft, dass jene logischen Formeln dem reinen Denken, die der Bewusstseinsanalogie entnommenen Aussagen aber der abstrakt-sinnlichen Vorstellung angehören, nicht heraus. Denn diese Auskunft scheint unvermeidlich zu dem Ergebnisse zu führen, dass die Auffassung des unendlichen Grundes als lebendige Subjectivität einfach eine unwahre sei.[1]) Hier bleibt vielmehr, soll nicht Widersprechendes zugleich als wahr gelten, kein anderer Ausweg als das Urtheil, dass jene Formeln, soweit sie uns den Eindruck machen, die Bewusstseinsanalogie aufzuheben, dies in Wahrheit nur soweit, aber soweit auch wirklich thun, als sie uns anweisen, die Unvollkommenheiten des menschlichen Bewusstseins hinwegzudenken, dass sie uns aber keinerlei Anleitung geben, die Beschaffenheit eines absoluten Bewusstseins unserem menschlichen Denken wirklich begreiflich zu machen. Dieses Urtheil aber schliesst ein Eingeständniss und eine praktische Nöthigung in sich ein: das Eingeständniss, dass der einheitliche Weltgrund eben ein Grenzbegriff für unsere Erkenntniss ist, oder dass das metaphysische Erkennen des Absoluten eine ganz bestimmte, eng gezogene Grenze hat, über welche es nicht hinaus kann; und die praktische Nöthigung, uns in der dogmatischen Sprache der bildlichen Darstellungsweise — aber wohlgemerkt als einer bewusst bildlichen — fort und fort zu bedienen, mit entschlossenem Verzichte auf das unserem Denken nun einmal Versagte.

---

1) Natürlich hat es nicht an Leuten gefehlt, welche mir dieses Urtheil als meine wirkliche Meinung heimgegeben und mir vorgeworfen haben, ich weise an, etwas als unwahr Erkanntes dennoch zu „glauben“.

auf eine positive oder reale metaphysische Erkenntniss des „absoluten Bewusstseins“.

Vorstehende Auseinandersetzung mit Biedermann wird zugleich als Antwort auf die von Pfleiderer in seiner Religionsphilosophie gegen meine Erkenntnisstheorie erhobenen[1]) Ausstellungen gelten können. Die Meinung, dass dieselbe „jede Erkenntniss objektiver Wahrheit“ unmöglich mache, hat sich bereits oben als irrig erwiesen. Im Grunde handelt es sich aber auch für ihn vor allen Dingen um die Sicherstellung einer metaphysischen Erkenntniss des „Absoluten“. Um dieses Ziel zu erreichen, bezeichnet er[2]) das menschliche Erkenntnissvermögen als eine Kraft, welche „wie jede andere nach dem Grade ihrer Entfernung von der Wirklichkeit an Intensität abnimmt“. Demgemäss soll das Reich des Erkennbaren zwar nirgends durch einen festen Bretterzaun vernagelt sein, wohl aber heisst es, dass unser Erkennen „an Bestimmtheit, Klarheit und Sicherheit um so mehr abnimmt, je weiter es von unserer unmittelbaren Erfahrung zurück auf den letzten Grund derselben zu dringen sucht“. Ich gestehe nun, dass ich die gewählte Parallele nicht eben sehr glücklich finden kann. Denn die Erkenntnisskraft, um welche es hier sich handelt, ist doch kein Anschauungsvermögen, nach Analogie der physischen Sehkraft, sondern das logische Denken. Von dem gegebenen Thatbestande der Erfahrung aus soll durch denknothwendige Schlüsse zu einem metaphysischen Wissen des absoluten Grundes vorgedrungen werden. In der Logik kann aber doch nur das Eine oder das Andere gelten: entweder die Schlüsse sind richtig — dann geben sie eine unzweifelhaft sichere Erkenntniss; oder sie sind falsch — dann geben sie überhaupt gar keine Erkenntniss. Ein Mehr oder Minder von „Sicherheit“ kann auf diesem Gebiete überhaupt nicht stattfinden. Nicht bei unserer denkenden Erkenntniss des Absoluten, sondern lediglich bei unseren auf Analogien der Anschauung beruhenden Vorstellungen von Gott kann ein Mehr oder Minder von Bestimmtheit, Klarheit und Sicherheit stattfinden.

---

1) 1. Aufl. S. 247 ff. 415 ff. 2. Aufl. I, 598 ff.

2) 2. Aufl. I, 600.

Das liegt aber daran, dass sie alle abstrakt-sinnliche Verbildlichungen der geistigen Wahrheit sind, und dass keine von ihnen adäquate Erkenntniss liefert.[1]) Auch Biedermann wird hierin mit mir einverstanden sein. Pfleiderer findet in meiner an Biedermann's Metaphysik geübten Kritik den „Vorwurf" „nicht ganz unbegründet", dass in jener noch ein Rest von Hegel's abstraktem logischen Idealismus liege. Ich glaube aber, hierin liegt gerade die Stärke von Biedermann's Denkweise, dasjenige nämlich, was an ihr auch auf die Gegner den Eindruck strengster Wissenschaftlichkeit gemacht hat. Ich wüsste zwar nicht, wo ich die mir in den Mund gelegte Alternative ausgesprochen hätte: entweder mit Hegel ein absolutes Wissen, oder mit Hume und den „Neukantianern" gar kein Wissen von objektiver Wahrheit. Aber das glaube ich noch heute behaupten zu dürfen, dass ein wirkliches metaphysisches Erkennen des Absoluten, dass überhaupt ein wirkliches Wissen von dem, was über unsere Erfahrung hinausgeht, nur entweder durch eine uns nun einmal versagte absolute Anschauung, oder dann lediglich auf abstrakt-logischem Wege möglich ist. Ist der „logische Gedanke" die Substanz der Dinge, dann haben wir allerdings mit Hegel ein absolutes metaphysisches Wissen. Ist diese Hegel'sche Voraussetzung fallen gelassen, so fragt sich lediglich noch, wie weit man mit denknothwendigen, dann aber auch unanfechtbar sicheren Schlüssen vorschreiten, und das auf diesem Wege Erschlossene durch rein formale, abstrakt-logische Bestimmungen analysiren könne. Dagegen ein wirkliches, aber „an Bestimmtheit, Klarheit und Sicherheit" nur relatives Erkennen des Absoluten ist für mich ein vollkommener Widerspruch; ein Thatbestand, der sich für Pfleiderer wohl nur darum verdecken konnte, weil er bei seinen metaphysischen Ausführungen über das Absolute das Auge immer schon unwillkürlich auf die religiöse Gottesidee gerichtet hält.

1) Auf die ganz anders gearteten Ausstellungen Herrmann's an meiner Bestreitung „adäquater" Gotteserkenntniss kann ich erst weiter unten in anderem Zusammenhange eingehen.

Pfleiderer bestreitet es, dass alle Versuche positiver Bestimmung der Gottesidee sich in unauflösbare Widersprüche verwickeln. Diese „vermeintlichen Widersprüche“ sollen grösstentheils nur Consequenzen schiefer Voraussetzungen von allerdings sehr altem Ursprung sein. Ich vermuthe, auch in diesen „schiefen Voraussetzungen“ Biedermann gegen Pfleiderer zum Bundesgenossen zu haben, wenigstens insoweit, als jener ausdrücklich den „altkirchlichen Gottesbegriff“ logisch exakt durchführen will. Pfleiderer erhebt auch gegen Biedermann's Gottesbegriff den Einwand, dass der „ewige unwandelbare *actus purus* des reinen Denkens“, in welchem nach ihm das Wesen Gottes bestehen soll, die wirkliche Welt nicht erkläre. Nach Biedermann's neueren, ausdrücklichen Erklärungen setzt er das „Wesen Gottes“ keineswegs in „das reine Denken“; aber mit dem „ewigen unwandelbaren *actus purus*“ hat es seine Richtigkeit. Soll der Begriff des Absoluten überhaupt gedacht werden, so müssen wir den Begriff eines absoluten, schlechthin raum- und zeitfreien Seins bilden, also eines Seins, das man immerhin nicht blos als „ewig“, sondern auch als „unwandelbar“ bezeichnen muss. Nun findet freilich Pfleiderer mit zahlreichen Neueren diesen „von den platonischen Vätern bis herab auf die Schleiermacher'sche Schule“ vertretenen „Gottesbegriff“ abstrakt und leer, und möchte an die Stelle desselben einen lebendigeren setzen.

Ich begreife nun sehr gut, dass alle Liebhaber eines mythologischen Gottesbegriffs, von den alten Gnostikern und späteren Mystikern bis herab auf Schelling und die „über Hegel hinausgeschrittenen“, Weisse, J. H. Fichte, Rohmer u. A., um von Schopenhauer und Herrn v. Hartmann völlig zu schweigen, sich bemühen, der geforderten „Lebendigkeit“ in mehr oder minder phantastischer Weise Rechnung zu tragen. Ich begreife ebensogut, dass „speculative“ Trinitarier wie Liebner, J. A. Dorner u. A. sich in Jeremiaden über den „todten platonischen Gottesbegriff“ und dessen lediglich „physische“ Kategorien, die man durch ethische ergänzen oder gar ersetzen müsse, ergehen. Denn diese „Speculation“ gehört erst recht in den Bereich der

Mythologie. Aber ich gestehe, nicht zu begreifen, dass ein Denker wie Pfleiderer, welcher den philosophischen Begriff des Absoluten von der religiösen Gottesidee recht wohl zu unterscheiden weiss, in jene Klagelieder einstimmen kann. Wie soll man denn den Begriff des Absoluten anders bestimmen, als durch die Merkmale des in Hinsicht auf Raum, Zeit und Causalität unbedingten Seins? Die Ausführungen Pfleiderer's in der ersten Auflage der Religionsphilosophie, welche im Gegensatze zu meiner „abstrakten Reflexion" einen lebendigen Begriff des Absoluten deduciren sollen, sind einfach eine Reproduktion Hegel'scher Gedanken.[1]) Das sich selbstbestimmende, sich von sich selbst unterscheidende und aus den selbstgesetzten Unterschieden sich in die beharrliche Einheit seiner selbst reflektirende Absolute ist uns allen aus der Hegelschen Philosophie wohl bekannt. Wird der Begriff dieses Absoluten im strengen Sinne der Hegel'schen Logik genommen, so haben wir den logischen Gedanken als die innerste Substanz alles Seins, den sichselbstbewegenden absolut „dialektischen" Begriff. Diesen Begriffsabsolutismus lehnt Pfleiderer aufs Entschiedenste ab. So bleibt nur die andere Deutung jener Hegel'schen Formeln, nach welcher das Absolute „absolutes Subjekt" sein soll. Aber solange der logische „Uebergang" von den Bestimmungen der reinen Gedankenbewegung zur lebendigen Selbstbewegung eines realen „Subjektes" nicht nachgewiesen ist, haben wir in allen jenen von Hegel adoptirten Formeln gar nichts anders, als den schon hinlänglich beleuchteten Versuch, uns von einem „absoluten Subjekt" eine ideale Anschauung zu entwerfen, d. h. auf den Begriff des Absoluten die Analogien unseres Geisteslebens zu übertragen.[2]) Von diesen Analogien aber behaupte ich nach wie vor, dass dieselben uns in stete Antinomien zwischen „Denken" und „Vorstellen" verwickeln, dass sie also eine wirkliche positive Erkenntniss des Absoluten, oder gar eine Erklärung der Weltwirklichkeit aus dem Begriffe des Absoluten nicht gewähren. Die Nothwendigkeit, uns diese Analogien zu bilden, ist keineswegs,

1) S. 414 ff.

2) Vgl. Pfleiderer's eigene Ausführung 2. Aufl. II, 277 ff.

wie auch Pfleiderer anzunehmen scheint, eine reine „Denknothwendigkeit", in welchem Falle freilich unser Denken selbst sich in unauflösliche Widersprüche verwickeln würde. Sondern dieselbe beruht auf praktischen, sittlichen und religiösen Motiven. Das praktische Bedürfniss ist es, welches eine Veranschaulichung des Begriffes eines absoluten Subjektes fordert. Diese Veranschaulichung aber führt uns ganz unvermeidlich zu Anthropomorphismen. Eben darum soll man sich aber endlich einmal eingestehen, dass alle auf der Analogie mit unserem menschlichen Geistesleben beruhenden Vorstellungen von Gott Bilder und Gleichnisse sind und den Anspruch auf adäquate Erkenntniss gar nicht erheben dürfen.[1]) Man verhehlt sich diesen Sachverhalt lediglich dadurch, dass man jene Analogien des menschlichen Bewusstseins und seiner Thätigkeit in möglichst abstrakte Ausdrücke kleidet, und diese, nur durch den steten Rückgang auf die Bewusstseinsanalogie überhaupt verständlichen, Formeln mit den abstract formalen Bestimmungen, welche uns eine logische Analyse des Begriffes des Absoluten ergiebt, nachträglich in Verbindung bringt. Aber die Fäden dieses künstlich geschlungenen Gewebes lösen bei genauerer Betrachtung immer wieder sich auf; es bedarf nur einiger logischer Schulung und sorgfältigen Aufmerkens, um alsbald zu erkennen, was an jenem Gewebe Kette, was Einschlag ist.

Sobald man dagegen Ernst damit macht, die Analogien des menschlichen Bewusstseins im Einzelnen durchzuführen, so drängen sich die Schwierigkeiten, in welche dieselben unser Denken verwickelt, unabweisbar auf. Als Beispiel kann das alte Problem, das Verhältniss des göttlichen Bewusstseins zur Zeit, dienen. „Allerdings," sagt Pfleiderer.

---

1) Dorner (Dogmatik I, S. 25 Anm.) folgert hieraus, dass nach mir alle Aussagen des Glaubens „wesentlich mit Unwahrheit" behaftet seien. Wie grundschief hiermit das, was ich die religiöse Bildersprache genannt habe, charakterisirt ist, will ich nicht von Neuem auseinandersetzen. Aber dass die Idee des Absoluten nach mir selbst „aus der Religion stammen" soll, konnte Dorner nur mit völliger Ignorirung meiner ausdrücklichen Erklärungen in den Dogmatischen Beiträgen behaupten, welche diesen Irrthum längst corrigirt haben. Uebrigens theilt denselben Dorner selbst (I, 245).

„scheint der Wechsel im zeitlichen Weltprocess auch eine zeitlich fortrückende Aenderung des göttlichen Bewusstseinsinhaltes unvermeidlich zu fordern und damit die Unveränderlichkeit Gottes zu gefährden; indess dürfte es doch noch sehr fraglich sein, ob eine solche Reflexion der Zeit im göttlichen Bewusstsein undenkbar sei? Eine Veränderung des Wesens Gottes liegt ja darin noch lange nicht und nur diese ist durch den Begriff der göttlichen Ewigkeit unbedingt ausgeschlossen."[1]) Unzweifelhaft können wir uns ein absolutes Bewusstsein nur dadurch veranschaulichen, dass wir seinen Inhalt als einen in der Zeit fortrückenden vorstellen. Wie aber ein solches Abhängigsein des göttlichen Bewusstseins von der Zeitform mit Gottes absolut zeitfreier, weil die Zeit und alles Zeitliche begründender, Causalität zu vereinigen sei, ist durch die Unterscheidung von Wesen und Bewusstseinsinhalt noch lange nicht erklärt. Denn es handelt sich ja hier um die Frage, wie eine zeitlose Thätigkeit zugleich wieder eine zeitlich bestimmte sein könne. Man müsste also wenigstens sagen, dass Gott die Zeitlichkeit als Form seines eigenen Bewusstseins und seiner eigenen Thätigkeit auf schlechthin zeitlose Weise hervorbringt. Diese Formel aufzustellen, kann keinem verwehrt werden. Aber eine Erklärung des Problems ist auch mit dieser Formel nicht von Ferne gegeben. Denn weder können wir uns von einer zeitlosen Thätigkeit eine Vorstellung machen, noch kommen wir, sobald wir mit der Zeitlichkeit als Form des göttlichen Bewusstseins Ernst machen, über Anthropomorphismen, welche den Begriff des Absoluten verendlichen, hinaus. Und darum wird es trotz Pfleiderer's Einsprache hier bei dem zwar nicht „verzweifelten", aber bescheidenen „*ignoramus et ignorabimus*" sein Bewenden behalten. Die

1) Religionsphilosophie 1. Aufl. S. 419, vgl. 2. Aufl. II, 293 ff. — Auf etwas Aehnliches kommt Ritschl hinaus (Rechtfertigung und Versöhnung 2. Aufl. III, 277 ff.), welcher sich gar begnügt, die Ewigkeit Gottes auf die Unveränderlichkeit seines Willens zu beziehen. So haben allerdings die Socinianer gelehrt. Aber unsere alten lutherischen Dogmatiker wussten recht gut, warum sie sich bei solchen Ausflüchten nicht beruhigen mochten.

Aussicht auf künftige Fortschritte der Wissenschaft, die uns Pfleiderer hier eröffnet, wird wohl eine vergebliche bleiben. So wenig sich das Denken die Stellung des Problems durch das Drohwort, dies sei „heidnische“ Metaphysik, wird verbieten lassen, so wenig wird man doch erwarten dürfen, dass die Lösung desselben, an welcher sich der menschliche Verstand schon seit den Zeiten der Platoniker fruchtlos abgemüht hat, endlich gelingen werde. Nur das empirische Erkennen, dessen Gebiet sich durch neue Entdeckungen täglich erweitern kann, ist grenzenlos; die metaphysische Speculation, soweit sie strenge Wissenschaft zu sein beansprucht, hat ihre unübersteigbaren, in unserer psychophysischen Organisation begründeten Schranken.

Man hat mir eingeworfen, daraus, dass die Hegel'sche Metaphysik die geforderte Erkenntniss nicht zu liefern vermöge, folge doch noch keineswegs, dass überhaupt kein metaphysisches System hierzu im Stande sei.[1]) Man hat mir dafür von verschiedenen Seiten die „pluralistische“ Metaphysik empfohlen und neuerdings weist man gern auf Lotze's „transcendentalen Realismus“ hin.[2]) Ich gestehe jedoch, dass ich nicht einzusehen vermag, was eine „andere Metaphysik“ in den Fragen, die uns hier beschäftigen, nützen soll. Das in seiner Art grossartige Lotze'sche System mit seinen „beseelten Atomen“ kann ja doch nicht beanspruchen wollen, eine streng wissenschaftliche Erkenntniss der letzten Ursachen und Zusammenhänge zu geben. Als Versuch einer einheitlichen Weltanschauung wird dieses System auf viele ernste Denker eine grosse Anziehungskraft üben; aber rein wissenschaftlich betrachtet, hat es doch nur den Werth einer Hypothese. Vollends die Art, wie Lotze den Pluralismus zuletzt wieder mit einer Wendung zu Spinoza hin auf ein einziges Urwesen zurückführt und das Verhältniss desselben zu den unzähligen Einzelwesen bestimmt, verdient gewiss ein geistvoller Versuch zu heissen, das Verhältniss des unendlichen Weltgrundes zur Welt zu bestimmen; aber neben diesem Versuche sind noch manche andere denkbar, welche je nach der Individua-

1) Steude, Beiträge zur Apologetik S. 234.

2) So auch Steude a. a. O. S. 253 ff.

lität des Denkers dem Einen grössere, dem Andern geringere Befriedigung gewähren. Im Gegensatze zu allen theistischen Systemen, denen auch das Lotze'sche zugehört, hat Eduard v. Hartmann seinen „wahren Pantheismus" als den „konkreten Monismus" empfohlen, welcher von den mit Recht gegen Biedermann's „abstrakten Monismus" erhobenen Einwendungen nicht getroffen werden soll.[1]) Einer speziellen Beurtheilung dieser Hartmann'schen Metaphysik, wie sich neuerdings Biedermann[2]) und Happel[3]) derselben unterzogen haben, darf ich mich hier entschlagen. Genug, dass ich in dem Hartmann'schen „Unbewussten" nur ein gnostisches Phantasiegebilde und nichts weniger als das rechtmässige Resultat wissenschaftlicher Forschung erblicken kann.

Eine metaphysische Erkenntniss der letzten Ursachen und Zusammenhänge der Erfahrungswelt wäre, wenn überhaupt, nur auf dem Wege streng logischer Schlussfolgerungen von der Basis der gegebenen Erfahrung aus möglich. Diesen Weg schlägt Biedermann ein, ausser ihm aber keiner der oben Genannten, auch Pfleiderer nicht. Jeder anderweite Versuch eines metaphysischen Systems mag eine mehr oder minder befriedigende Weltanschauung liefern; einen streng wissenschaftlichen Beweis für die aufgestellten Sätze kann keiner erbringen; also kann auch keiner ein „metaphysisches Wissen" begründen. Die Sache liegt also keineswegs so, dass ich nur zufällig mit der Biedermann'schen Metaphysik schlimme Erfahrungen gemacht und nun vorschnell gefolgert hätte, also gebe es überhaupt keine Metaphysik.[4]) Sondern weil der einzige Weg, der zu einem metaphysischen Wissen führen kann, der von Biedermann eingeschlagene ist, habe ich geprüft, zu welchen sicheren Erkenntnissen gerade dieser führe.

Nach dem Allen soll das wissenschaftliche Recht der Metaphysik, die Grenzbegriffe unseres Erkennens zu bestimmen, keineswegs geleugnet sein. Ebensowenig will ich

1) Die Krisis des Christenthums S. 88 ff. 90 ff.
2) Protest. Kirchenzeitung 1882 Nr. 47—52.
3) Jahrbücher für Protest. Theologie 1884 S. 513 ff.
4) Wie Steude a. a. O. S. 234 geurtheilt hat.

über den sonstigen Werth eines metaphysischen Systems als Weltanschauung abgesprochen haben. Eine solche Weltanschauung muss sich Jeder bilden, dem es darum zu thun ist, Einheit in seine Erkenntnisse zu bringen. Vollends die praktischen Nöthigungen des sittlichen und religiösen Bewusstseins begründen ganz unabweisbar das Bedürfniss einer einheitlichen Weltansicht, welche von den Gewissheiten des sittlichen und religiösen Lebens aus das Gesammtgebiet unserer Erfahrungen und erfahrungsmässigen Erkenntnisse zu einem Ganzen zusammenschliesst.

Das Recht einer solchen einheitlichen Weltansicht wird vielmehr nun nach der entgegengesetzten Seite hin zu vertheidigen sein. Dieselbe ist hier im Sinne eines einheitlichen Abschlusses unseres gesammten Erfahrungsgebietes, nicht blos als eine ausschliesslich auf Werthurtheilen beruhende Weltbetrachtung gemeint. Denn wir wollen wissen, ob und inwieweit das auf Werthurtheile hin für wirklich Angenommene mit aller anderweiten, erlebten und erkannten Wirklichkeit zu Einer Wirklichkeit sich vereinigen lässt. Die Antwort auf diese Frage unternimmt eben die Metaphysik als Weltanschauung, indem sie die „transcendentalen Postulate aus der Basis unserer gesammten Erfahrungswelt“ mit dieser unserer erfahrungsmässigen Wirklichkeit zu einer einheitlichen Vorstellung zu verknüpfen sucht. Dabei ist jedoch von vornherein zu beachten, dass das Wort „erfahrungsmässige Wirklichkeit“ einen verschiedenen Sinn erhält, je nachdem man unter Erfahrungsthatsachen die äusseren und inneren vom uninteressirten Denken beobachteten Data, oder die auf Grund von praktischen Nöthigungen des persönlichen Geistes gewonnenen Gewissheiten versteht. Eine Metaphysik, welche Wissenschaft sein will, hat es nur mit der Erkenntniss der Erfahrungsthatsachen im ersteren Sinne zu thun. Die praktischen Nöthigungen und Gewissheiten der lebendigen Person sind ihr selbst nur psychische Data, welche sie interesselos untersucht. Eine einheitliche Weltanschauug dagegen baut sich auf der Erfahrung im letzteren Sinne auf, und sucht erst von hier aus sich auch über das Gesammtgebiet der Erfahrung im ersteren Sinne zu verbreiten.

In einer interessanten Untersuchung über den Begriff des „Dinges an sich" hat Herrmann den Nachweis unternommen[1]), dass dasselbe „nicht das Correlat des vorstellenden Bewusstseins" sei, sondern „das Correlat des Subjekts, welches seines Daseins im Gefühl gewiss ist". „Die Relation zu unserem Gefühl giebt den Dingen den Hintergrund des Dinges an sich, der sie selbst zu Erscheinungen, zu Realitäten minderen Grades herabsetzt."[2]) Das Berechtigte, was diesen Ausführungen zu Grunde liegt, würde klarer hervorgetreten sein, wenn Herrmann die beiden Bedeutungen des Ausdruckes „Ding an sich", die negative und die positive, schärfer auseinandergehalten hätte. Noch grösseren Eintrag hat er seiner Erörterung dadurch gethan, dass er gegen Cohen die Entstehung unseres Begriffes vom Ding an sich aus dem „Bewusstsein" oder auf erkenntnisstheoretischem Wege bestreitet. Den Kantischen Satz, dass erst der Standpunkt der praktischen Vernunft uns zur Annahme des Dinges an sich (im positiven Sinne) nöthige[3]), versteht Herrmann nicht in dem Sinne, dass jener Begriff erst für die praktische Vernunft reale Bedeutung gewinne, sondern dahin, dass er überhaupt lediglich aus praktischen Interessen des fühlenden und wollenden Subjektes entstehe. Daher bestreitet er die anderweite Erklärung Kant's, dass die Vernunft um ihrer Selbstbefriedigung willen sich „die Idee eines Ganzen der Erkenntniss nach Prinzipien" verschafft. Denn hier ist allerdings ein theoretisches Interesse der Wissenschaft oder systematischen Welterkenntniss gemeint.

Herrmann hat richtig gesehen, dass es sich bei der Frage nach dem Dinge an sich (nämlich im positiven Sinne) vor allem um die Begriffe des „Unbedingten", des „letzten Grundes", der Welteinheit, oder des Weltganzen handelt. Wenn er nun aber weiter bemerkt, dass uns alle diese Begriffe „im vorstellenden Erkennen" gar nicht begegnen, so ist dieses Urtheil erst richtig zu stellen. Versteht man unter „vorstellendem Erkennen" oder „vorstellendem Bewusstsein"

1) A. a. O. S. 47—67. 2) A. a. O. S. 49.
3) Kritik der praktischen Vernunft VIII, 93.

lediglich den empirischen Vorstellungswechsel, so versteht sich freilich von selbst, dass in der „regellosen Vielheit" der zufälligen Vorstellungen nirgends der Begriff einer Grenze derselben angetroffen wird. Aber diese Vielheit stellt als eine „regellose" nur insofern sich dar, als man auf die zufällige, empirische Entstehung der Vorstellungen reflektirt; von einem wirklichen Erkennen unseres Vorstellungsinhalts kann aber immer nur insoweit die Rede sein, als wir die nothwendige Verknüpfung unserer Vorstellungen auffinden. Dies ist ohne eine auf die Ausmittelung dieses Zusammenhanges gerichtete Absicht unmöglich; insofern ist, wie bereits bemerkt, alles theoretische Erkennen „absichtliches" Erkennen. Wohl aber ist die Reihe der Erscheinungen, deren Beziehungen unter einander das theoretische Erkennen auffasst, eine endlose. Denn in der Verknüpfung des Einzelnen mit anderem Einzelnen kommen wir niemals über den *progressus in infinitum*, über „die schlechte Unendlichkeit", wie Hegel es genannt hat, hinaus. Dass uns hier nirgends der Begriff des Dinges an sich begegnet, ist richtig. Wenn Kant nun aber das „Ding an sich" aus der Einsicht in die Schranken der Sinnlichkeit oder in die sinnliche Bedingtheit unseres menschlichen Erkennens ableitet, so thut Herrmann Unrecht, diese Ansicht zu bestreiten, und sofort nach einer anderen Ableitung jenes Begriffes sich umzusehen. Indem wir über die Begrenztheit unseres Erfahrungswissens reflektiren, erheben wir uns nicht blos über den empirischen Ablauf unserer Vorstellungen, sondern gehen auch über den Causalnexus der Erscheinungen hinaus. Dieselbe Thätigkeit der Reflexion, welche uns über die empirische Zufälligkeit unserer Erfahrung zur Auffindung eines nothwendigen Zusammenhanges der Erscheinungen hinauszugehen nöthigt, zwingt uns auch hinauszugehen über die „intelligible Zufälligkeit" der Erfahrung, oder über den endlosen Regressus des unserer Erkenntniss zugänglichen Causalzusammenhanges. Gegenüber dem Fragmentarischen aller unserer Erkenntniss und gegenüber dem jedesmal zufälligen Endpunkte, bis zu welchem wir in jedem gegebenen Falle die „statistische Causalität" zu verfolgen vermögen, tauchen uns die Begriffe des

Einen und Ganzen, der geschlossenen Totalität und des letzten Grundes empor. Diese Begriffe vollzieht die Erkenntnisstheorie, sobald wir uns über den zufälligen Umfang unseres jedesmaligen empirischen Wissens erheben, um seine Grenzen abzustecken und damit zugleich der Forschung neue Zielpunkte zu setzen. Solche Erhebung ist aber nicht möglich, ohne zugleich die Frage zu erstrecken auf die Grenzen unseres Wissens überhaupt. Dass die auf diesem Wege gewonnene Einsicht nicht „in dem gleichartigen Fortgang unseres Erfahrungswissens“ sich erzeugen lässt, ist richtig. Die Arbeit des Erkenntnisstheoretikers ist eben eine andere als die des Naturforschers. Es besteht zwischen beiden eben so wenig ein continuirlicher Fortschritt, als zwischen dem unwillkürlichen Vorstellungswechsel des empirischen Bewusstseins und der auf dem nothwendigen Zusammenhang der Erscheinungen beruhenden Verknüpfung unserer Vorstellungen im Naturerkennen. Aber ebenso wenig wie das Naturerkennen geht darum doch die Erkenntnisstheorie selbst lediglich aus einem praktischen Bedürfnisse des Subjektes, aus den Werthgefühlen und Zwecken des persönlichen Ich hervor. Vielmehr wird es auch hier bei Kant's eigenen Ausführungen sein Bewenden behalten. Die „Selbstbefriedigung der Vernunft“, um derentwillen wir die Idee eines Ganzen der Erkenntniss nach Prinzipien aufstellen, ist nicht mit Herrmann dahin zu deuten, dass das absichtliche Erkennen der fühlenden und wollenden Person zur Anerkennung jener Idee nöthige, um des Werthes willen, den wir ihr beilegen müssen. Vielmehr erweitern sich dem Erkenntnisstheoretiker die Kategorien unseres Erfahrungswissens zu regulativen Prinzipien für unseren theoretischen Vernunftgebrauch, um dem aller theoretischen Forschung vorschwebenden Ideale eines Ganzen unserer Erkenntniss immer näher zu kommen. Die Absichtlichkeit, welche hierbei waltet, ist eben nur das Wissenwollen des Forschers, der hierbei keinerlei praktische Zwecke für seine Person verfolgt, sondern einfach in den Dienst des interesselosen Wahrheitsstrebens sich stellt. Dass jede Erweiterung unseres Wissens ein Lustgefühl mit sich führt, giebt noch lange nicht das

Recht, alle absichtliche und methodische Forschung aus subjektiven Werthgefühlen und Zwecken der fühlenden und wollenden Person herzuleiten. Sonach ist es freilich nicht ganz genau, mit Cohen von den Kategorien zu behaupten. dass sie „von selbst“ zu Ideen auswachsen. Wohl aber sind die transcendentalen Ideen, wie Kant sagt, die bis zum Unbedingten erweiterten oder, wie ich selbst es früher ausgedrückt habe, die hypostasirten Kategorien. Und zwar sind sie das nicht blos in dem Sinne, dass dieselben das durch einen persönlichen Entschluss des nach Zwecken handelnden Subjektes ergriffene „Begriffsmaterial“ darbieten für das absichtsvolle Streben nach einer dem Selbstgefühle des fühlenden und wollenden Subjektes entsprechenden praktischen Welterklärung. Sondern es ist eine schon dem denkenden Subjekte als solchem innewohnende Nöthigung, beim Hinausgehen über die gegebene Erfahrung unwillkürlich die zunächst nur für das Erfahrungsgebiet anwendbaren Kategorien zu regulativen Vernunftideen zu erweitern. Sobald einmal das Subjekt im Interesse des Wissen-Wollens die Nöthigung empfindet, den Begriff der Erfahrung selbst, ihre Bedingungen und ihre Grenzen zum Gegenstand seines Nachdenkens zu machen, unterliegt es auch dem logischen Zwange, die Kategorien zu transcendentalen Ideen zu erweitern.

Wird nun aber jener logische Zwang, dem wir uns nicht zu entziehen vermögen, sofort als Beweis für das wissenschaftliche Recht des transcendenten Vernunftgebrauches. also auch für die Möglichkeit einer transcendent-metaphysischen Erkenntniss gedeutet, so ist hiergegen allerdings noch weit entschiedener, als gegen die Herrmann'sche Ansicht Einspruch zu thun. Jene Ideen sind regulative Prinzipien, durch welche wir zu einem geordneten Nachdenken über die Welt unserer Erfahrung, d. h. über die Grenzen ebenso wie über die Aufgaben unserer Erfahrungserkenntniss angeleitet werden. So kommen wir dazu, im Gegensatze zu dem *progressus in infinitum* den Begriff der geschlossenen Totalität, im Gegensatze zur endlosen Vielheit der Erscheinungen den Begriff der Welteinheit, im Gegensatze zu der räumlichen und zeitlichen Bedingtheit und Begrenztheit

unserer Erfahrung die Begriffe des Unbedingten, des Unendlichen und Ewigen aufzustellen. Möge man diese Begriffe als „Werthbegriffe“ bezeichnen, so sind sie es doch nicht in dem Sinne, dass sie erst hervorgegangen seien aus praktischen Werthgefühlen und Zwecken des fühlenden Subjekts. Wohl aber sind diese Begriffe Grenzbegriffe unseres Erkennens in dem Sinne, dass ihre Aufstellung und Anwendung selbst die Grenze bezeichnet, über welche hinaus ein wissenschaftliches Erkennen nicht vordringen kann. Darum können sie recht wohl eine anderweite, nämlich eine praktische Bedeutung für uns haben; aber diese steht für uns an dieser Stelle der Untersuchung noch nicht in Frage.

Dem metaphysischen Erkennen-Wollen ist es nun eigenthümlich, dass es durch logische Bearbeitung jener Grenzbegriffe eine theoretische Einsicht in „das Uebersinnliche“, d. h. in ein jenseits unserer empirischen Anschauung und Anschauungsmöglichkeit hinausliegendes Gebiet zu erlangen hofft. Indem man die Begriffe der Welteinheit und des Weltganzen, des Unbedingten und der letzten Ursache aufstellt, hofft man mittelst derselben eine wirkliche Erkenntniss der durch diese Begriffe bezeichneten transcendenten Realität, des Dinges an sich im positiven Sinne zu gewinnen. Hiergegen hat nun schon Kant erinnert, dass eine solche Erkenntniss nur möglich wäre mittelst einer spezifisch-andersartigen als unserer sinnlichen (räumlich-zeitlichen) Anschauung. In der That begegnen wir nun wirklich der Annahme, dass es eine solche „intellectuelle Anschauung“ oder „Intuition“ für uns gebe. Gemeint ist hiermit das Vermögen der produktiven Anschauungskraft oder des anschauenden Producirens, mit einem Worte der Phantasie, durch welche wir uns Bilder des Uebersinnlichen zu entwerfen vermögen. Gewiss ist nun diese Thätigkeit der Phantasie wohl zu unterscheiden von willkürlichen oder leeren Einbildungen. Denn was auch immer ihre Objekte sonst für uns bedeuten mögen, wir unterliegen in dieser Phantasiethätigkeit einer allgemeinen Nöthigung, der wir uns überhaupt niemals ganz zu entziehen vermögen. Aber hieraus folgt doch noch lange nicht, dass diese Phantasiegebilde ein adäquater Ausdruck einer

transcendenten Objektivität seien.[1]) All unsere Phantasiethätigkeit, welche auf das Uebersinnliche sich richtet, überträgt auf dieses nothwendig die Formen unserer sinnlichen Anschauung, sucht das Unbedingte doch wieder, wenn auch noch so abstrakt, auf räumliche und zeitliche Weise vorzustellen. Eben darum ist alle „intellectuelle Anschauung" des Uebersinnlichen abstrakt-sinnlich, d. h. mehr oder minder bewusst-bildlich oder symbolisch. Ueber diese symbolische Bezeichnung des „Uebersinnlichen" kämen wir freilich unter der Voraussetzung hinaus, dass die rein logische Bearbeitung unserer zu „Vernunftideen" gesteigerten Kategorien, d. h. das „reine Denken", uns eine adäquate Erkenntniss der jenseits unserer Erfahrung liegenden „rein geistigen" Wirklichkeit zu gewähren vermöchte. Aber eben dies ist, wie sich uns von Neuem gezeigt hat, unmöglich. Weder die „intellektuelle Anschauung" (soweit bei uns von einer solchen die Rede sein kann), noch das „reine Denken" vermag die gewünschte adäquate Erkenntniss zu liefern; denn jene ist bildlich, also sinnlich, diese nur formal.[2]) Sobald wir die Kategorien unseres Denkens auf die idealen Anschauungen übersinnlicher Objekte anwenden, bearbeiten wir symbolische Bezeichnungen wie theoretische Erkenntnisse. Eben hieraus aber müssen jene Antinomien zwischen der rein

---

1) Dieser Meinung scheint ausser Dorner sen. (System 1, 186) auch Dorner jun. zu sein in den gegen mich gerichteten Ausführungen in der Abhandlung über das Wesen der Religion (Studien u. Kritiken 1883, S. 217 ff.).

2) Was hier der von Dorner sen. (a. a. O.) gegen mich gerichtete Vorwurf, dass ich Denken und Vorstellen nicht unterscheide, überhaupt soll, vermag ich schlechterdings nicht zu fassen. Erstens ist der Vorwurf nicht wahr, wie sich jeder überzeugen kann (vgl. Dogm. Beiträge S. 206 ff.). Zweitens aber nützt die Unterscheidung von Vorstellen und Denken hier nichts. Es handelt sich ja um die Frage, ob wir durch reines Denken, d. h. hier durch logische Verarbeitung sinnbildlicher Anschauungen von übersinnlichen Objekten, eine adäquate Erkenntniss derselben gewinnen können. Die blose Behauptung, Denken und Vorstellen sei wohl zu unterscheiden — *ergo* sei die gesuchte Erkenntniss erreichbar, ist doch eine allzu naive Antwort auf die aufgeworfene Frage.

logischen und der abstraktsinnlichen Fassung der metaphysischen Ideen entstehen, von denen schon oben die Rede war.

Worin liegen nun aber die Motive, welche uns veranlassen, über die erfahrungsmässig gegebene Welt zu einer letzten Ursache oder einer höchsten Einheit hinauszugehen? Soweit es sich hierbei einfach um das Verlangen handelt, über Umfang, Grenzen und Aufgaben unseres Erfahrungswissens ins Klare zu kommen, waltet hierbei, wie schon gezeigt ist, kein anderes Interesse ob, als das Streben nach Einheit und Vollständigkeit unseres Erkennens. Dieses Streben ist es, welches uns die Begriffe der Welteinheit und des Weltganzen, des Unbedingten und des räumlich und zeitlich Unbegrenzten aufstellen lässt. Insofern ist es falch, alle Metaphysik mit Herrmann als praktische Welterklärung zu betrachten, welche lediglich dem Willen des Menschen, die Natur zu beherrschen, ihren Ursprung verdanke.[1]) Vielmehr ist es das Erkenntnissstreben als solches, aus welchem alle Metaphysik hervorgeht. Diesem Streben genügt sie durch „intellectuelle Anschauung“ oder durch die producirende Phantasie. Dieselbe entwirft bald unbewusst, bald absichtlich ein den Formen und Farben unserer sinnlichen Anschauung entlehntes Vorstellungsbild, welches aber als Bild eines Uebersinnlichen für das metaphysische Erkennenwollen die Bedeutung eines von dem sinnlich-wahrnehmbaren Dasein schlechthin unterschiedenen, spezifisch andersartigen Seins gewinnt. Bei den Objekten dieser producirenden Anschauung verfahren wir genau ebenso wie bei den Gegenständen der sinnlichen Anschauung: wir wenden auf die Bearbeitung unserer Vorstellungsbilder die Formen oder Kategorien unseres Denkens an.

Indem das denkende Ich diesem Einheitsdrange genügt, stellt es sich selbst als einheitliches Ganzes in sich seiner Welt als einem entsprechenden einheitlichen Ganzen gegenüber. Wie dem empirischen Ich das Nichtich, das Ding ausser mir gegenübersteht, so steht dem transcendentalen Ich das transcendentale Objekt, oder das Ding an sich im

1) a. a. O. S. 68 ff. 73. 78. 79. 80 ff. u. ö.

positiven Sinne gegenüber. Mit den Begriffen des Weltganzen, des Unendlichen und Ewigen ist daher zugleich der Begriff des transcendentalen Subjektes oder der „Seele“ gegeben. Derselbe ist ein Grenzbegriff in demselben Sinne wie jener. Indem ich mir den Begriff einer Seele als einheitlichen Subjektes des Vorstellungswechsels bilde, trage ich auf dieses vorgestellte Subjekt unwillkürlich die Kategorien meines Denkens über, betrachte dieses Subjekt also als einheitliche Substanz und als Causalität eines Complexes von Wirkungen. Aber die erfahrene und erlebte Einheit des Ich ist nur die Einheit des Bewusstseins, welche im zeitlichen Vorstellungswechsel beharrt. Das metaphysische Denken giebt sich nun mit dieser erlebten Einheit nicht zufrieden, sondern bemüht sich, dieselbe auf eine erkannte, d. h. eben in den Kategorien unseres Denkens begriffene Einheit zurückzuführen. So stellt es die einheitliche Seelensubstanz und das einheitliche Weltall als Wechselbegriffe gegenüber. In Wahrheit ist es auch hier wieder nur das lebendige Subjekt, das die Formen seiner Selbstthätigkeit in die Welt seiner Vorstellungen hineininterpretirt und in dem Reflexe dieses Spiegelbildes sich selbst als einheitliches Objekt anzuschauen glaubt. Von einer Erkenntniss des Ich als transcendentalen Subjektes kann darum noch keine Rede sein. Das Urdatum aller Wirklichkeit, dass ich erkennend etc. thätig bin, ist dadurch, dass ich mir den abstrakten Begriff eines erkennend etc. thätigen Subjektes bilde, nicht von Ferne erklärt. Es könnte sein, dass dieses Subjekt erst in und mit dieser seiner Thätigkeit entsteht, dass es also Substanz wäre nur sofern es Subjekt ist, dass sein Sein eben sein Thätigsein wäre und ein anderes Sein als Thätigsein überhaupt nicht von ihm ausgesagt werden dürfte. Wir wenigstens wissen von uns selbst nur sofern wir unsere vorstellende Thätigkeit erleben; denn selbst von unseren Empfindungen und Zuständen haben wir ein Bewusstsein nur sofern wir sie vorstellen. Hieraus ergiebt sich von selbst die idealistische Anschauung, welche unser Sein mit unserem Thätigsein identificirt, und dieselbe Identificirung weiter auf das als lebendiges Subjekt vorgestellte Unendliche überträgt.

Das „Wesen des Geistes“, des „endlichen“ ebenso wie des „unendlichen“, wird also darein gesetzt, dass sein Sein eben sein Thätigsein ist. Der „unendliche Geist“, so speculiren wir weiter, ist reine, d. h. schlechthin aus sich selbst und durch sich selbst seiende Thätigkeit; im Unterschiede von ihm ist der endliche Geist werdende, d. h. aus einer gegebenen oder gesetzten Naturbestimmtheit heraus sich fortschreitend entwickelnde und verwirklichende Thätigkeit. Dennoch ist zu bestreiten, dass mit diesen speculativen Aussagen das Wesen des Geistes an sich, oder die Seele als „Noumenon“ erkannt sei. Aus der erlebten Thatsache, dass unsere vorstellende Thätigkeit innerhalb gegebener Empfindungsschranken verläuft, haben wir eine theoretische Aussage über die Beschaffenheit der Seele als transcendenter Substanz, und hieraus wieder durch Entgegensetzung der „begrenzten“ und der „reinen“ Selbstthätigkeit eine Aussage über das Wesen des absoluten Geistes oder der absoluten Substanz, die zugleich absolutes Subjekt sei, abstrahirt. Wenn dergleichen Aussagen nicht mehr sein wollen, als ideale Anschauungen, deren Recht in dem über die gegebene Erfahrung hinausstrebenden Einheitstriebe gefunden wird, so lässt sich gegen dieselben nichts einwenden. Wenn sie dagegen beanspruchen, wissenschaftliche Erkenntnisse zu sein, so ist einfach auf die Kantischen Ausführungen über die Paralogismen einer transcendentalen Seelenlehre zu verweisen.

Das Weltganze, die Seele, das Unbedingte, Unendliche und Ewige sind die Hauptbegriffe, mit welchen die Metaphysik zu thun hat. Ihre Voraussetzung ist die Gegenüberstellung von Ich und Nichtich, auf welcher alles Naturerkennen beruht, und die Entgegensetzung des transcendentalen Subjektes und des Dinges an sich (im positiven Sinne), auf welcher alle erkenntnisstheoretische, die Grenzen und Zielpunkte des absichtlichen Erkennens absteckende Forschung beruht. Nirgends handelt es sich hier um praktische Zwecke des fühlenden und wollenden Subjektes. Herrmann kann zu der entgegengesetzten Behauptung nur durch eine doppelte irrthümliche Voraussetzung gelangen: erstens dadurch, dass er das unmittelbare Selbstbewusstsein des sein

Dasein erlebenden Ich als ein Werthgefühl taxirt, während es doch alle Werthgefühle überhaupt erst ermöglicht[1]); zum Andern dadurch, dass er dem Erkenntnissstreben der interesselosen Wissenschaft das Verlangen nach mechanischer Naturbeherrschung imputirt und auf eben dieses angebliche Verlangen, also lediglich auf subjektiv menschliche Wünsche und Interessen, die Annahme durchgängiger Begreiflichkeit der Natur zurückführt.

Sofern die Metaphysik nichts weiter beansprucht, als einen einheitlichen Abschluss des Naturerkennens zu vollziehen, kann von praktischen Interessen, welche für sie bestimmend wären, keine Rede sein. Sie ist dann einfach der Versuch, die Prinzipien causaler Welterklärung, welche für die Sinnenwelt gelten, auch auf das Uebersinnliche zu übertragen. Die moderne „monistische Naturphilosophie" weiss recht wohl, was sie thut, wenn sie die causale Welterklärung für die einzige gelten lässt, und alle teleologischen Gesichtspunkte zurückweist. Denn nur unter dieser Voraussetzung kann sie den Schein strengster „naturwissenschaftlicher Methode" auch über ihre Weltanschauung, d. h. über ihre Beurtheilung der letzten Ursachen und Zusammenhänge unserer Erscheinungswelt verbreiten. Insofern bietet die „monistische" Metaphysik unserer heutigen Naturphilosophen ein interessantes Seitenstück dar zu der Metaphysik der Hegel'schen Schule.

In Wahrheit trügt dieser Schein hier nicht minder als dort. Wenn wir uns erkenntnisstheoretisch über Ursprung und Recht der causalen Weltbetrachtung besinnen, so müssen wir zwar einräumen, dass in der Verknüpfung des Einzelnen mit anderem Einzelnen der causale Zusammenhang sich noch immer und überall als ein unverbrüchlicher erwiesen hat. Aber wir erinnern uns zugleich, dass es eben die lebendige Persönlichkeit ist, welche die Verkettung der Wahrnehmungsobjekte unter einander nach der Analogie ihrer eigenen Thätigkeit interpretirt. Die Wurzeln des Causalbegriffes

1) Hierzu hat wohl der von Ritschl adoptirte unklar schillernde Ausdruck „Selbstgefühl" beigetragen.

liegen ebendaselbst, wo auch die Wurzeln des Zweckbegriffes liegen.[1]) Der materialistische Monismus geht von der Voraussetzung aus, dass die causale Verknüpfung der Dinge eine „objektive“, d. h. in den „letzten Ursachen“ aller Erscheinungen begründete sei; ihre teleologische Verknüpfung dagegen lediglich eine „subjektive“, d. h. in unserer Einbildung beruhende. Mit dieser Unterscheidung transcendirt er das Gebiet der erkennbaren Wirklichkeit; er ist Weltanschauung unter dem täuschenden Scheine der Wissenschaft. Dem Glauben, dass die letzten Zusammenhänge der Dinge dem blinden Mechanismus der Erscheinungen analog, also selbst lediglich mechanischer Art seien, tritt wissenschaftlich mit völlig gleichem Rechte der Glaube gegenüber, dass dieselben in Analogie mit der persönlichen Thätigkeit des lebendigen Ich zu verstehen, also auf ein zwecksetzendes Prinzip zurückzuführen seien. Es ist nur eine Gedankenlosigkeit, wenn man meint, die durchgängige Anwendung der Causalitätskategorie schliesse jede teleologische Betrachtung aus. Als ob nicht derselbe Verlauf, welcher auf die Zusammenhänge des Einzelnen mit anderem Einzelnen angesehen, streng causal vermittelt ist, wenn wir uns von dem Einzelnen zur Anschauung des Ganzen erheben, recht wohl der Verwirklichung eines obersten Zweckes dienen könnte! Wissenschaftlich d. h. für das rein theoretische Erkennen erweislich ist das Eine so wenig wie das Andere. Der materialistische „Monismus“ hat also gar keine Ursache, sich über den teleologischen Glauben zu erheben; er ist Glaube ebenso wie jener, und es fragt sich noch sehr, ob nicht der teleologische Glaube der „vernünftigere“ ist.

Dies führt auf einen weiteren Punkt. Alle „Metaphysik“, sofern sie lediglich von dem Streben nach Einheit unseres Weltbildes geleitet wird, entbehrt derjenigen Gewissheit, welche die unmittelbare Evidenz der räumlich-zeitlichen Anschauung gewährt. Giebt es keine anderweit vermittelte

1) Ich erinnere hierbei nochmals, dass ich den subjektiv-psychologischen Ursprung dieser Begriffe keineswegs mit ihrer angeblich nur subjektiven Geltung identificire.

Gewissheit als die des erfahrungsmässigen Erkennens, so ist nicht abzusehen, woher den Gebilden der intellectuellen Anschauung jene Evidenz erwachsen sollte, welcher alle diejenigen nachstreben, denen es auch in der Metaphysik um „objektive Wahrheitserkenntniss“ zu thun ist. Soll es eine solche Gewissheit der metaphysischen Ueberzeugung geben, so muss dieselbe uns von einer anderen Seite her kommen, als von der logischen Bearbeitung innerer Anschauungsgebilde, welche selbst nichts Anderes sind als bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien.

Eine Probe aus den Makamen des Immanuel Romi.

Von

Carl Siegfried.

Bekannte Zeitbewegungen haben von Neuem die Aufmerksamkeit auf das Judenthum gelenkt. Man hat auf beiden Seiten unter den Streitenden eingesehen, dass es wohl besser sei, den Gegenstand erst kennen zu lernen, ehe man sich über den Werth oder Unwerth desselben erhitze. Auf grösseren deutschen Universitäten haben sich *instituta iudaica* zur Erforschung jüdischer Sprache und Literatur gebildet. Hülfsmittel, welche diese Aufgabe erleichtern, haben wohlwollende Aufnahme gefunden. Unter diesen Umständen darf vielleicht auch auf Immanuel Romi, einen jüdischen Dichter, hingewiesen werden, welchen Dante zu seinen Freunden rechnete[1]), und welchen man, wiewohl nicht ganz zutreffend, den mittelalterlichen Heinrich Heine genannt hat. Wir haben in der folgenden Darstellung solche christliche Leser im Auge, welche von dem oben erwähnten Interesse für jüdische Literatur erfasst sind. Ihnen bieten wir diese vorläufige kurze Probe dar. —

Wer sich genauer über Immanuel Romi unterrichten will, findet die Quellen zur Literatur über denselben verzeichnet in Steinschneider's *catalogus codicum hebraeorum*, Leyden, 1858, p. 1057. Biographische Mittheilungen hat eben derselbe im Literaturblatt des Orients 1843, No. 1—3 und

1) Dass der Jude Manoello, von dem Dante spricht, Immanuel Romi sei, ist zuerst von Luzzatto vermuthet worden. Im Uebrigen s. Geiger, J. Zeitschr. f. Wissensch. und Leben. Jahrg. 1867, S. 301. — 1871, S. 198. 199.

in einer kürzeren Skizze in Mich. Wolf's Ausgabe der Mechabberoth (s. u.) gegeben. Sonst s. Graetz, Geschichte der Juden Bd. 7, S. 289 ff., Franz Delitzsch, Zur Geschichte der jüdischen Poesie 1836, S. 52—54, Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden in Italien 1884, S. 113—144. — Hier sei nur für Leser, denen die jüdische Literaturgeschichte fernliegt, bemerkt, dass Immanuel ben Salomo in Rom gegen 1272 geboren ist und nach 1321 seine Vaterstadt wahrscheinlich wegen seiner losen Zunge verlassen musste (er nennt sich in Mechabberoth Einl. „einen von seinem Neste verjagten Vogel"). Er fand zu Fermo in der Mark von Ankona einen wahren Maecenas, den er in seinen Mechabberoth schlechtweg immer als „den Fürsten" (הַשַּׂר) einführt. In seiner gelehrten Musse, die ihm dieser bereitete, verfasste er wissenschaftliche und poetische Werke, unter denen die genannten Mechabberoth den höchsten Rang einnehmen. Wir finden in denselben eine Reihe von Gedichten durch Erzählung verbunden. Man zählt unseres Wissens bis jetzt vier Ausgaben derselben: 1) Brescia, 1491, worüber zu vergleichen J. B. de Rossi, *annales hebraeo-typographici*, 1795, p. 84; 2) Konstantinopel, 1535 (vgl. Delitzsch l. c. S. 53 Anm. 1); 3) Berlin, 1796; 4) Lemberg, 1870, von Michael Wolf, mit Anmerkungen von J. Wilheimer. Letztere hat uns hier vorgelegen. — Wir geben hier in deutscher Uebersetzung[1]) mit einigen Erläuterungen die auf S. 12—14 dieser Ausgabe stehende Makame, um dem Leser eine Vorstellung von dem Geschick zu verschaffen, mit welchem dieser Dichter das biblische Material zu verwerthen und zusammenzufügen (sogen. Musivstil) verstand, sowie von den sonstigen Eigenthümlichkeiten, welche in dieser Poesie hervortreten.

Der Dichter hatte das Lob der Weiber verkündet; auf die Entgegnung „des Fürsten", er scheine die Schattenseiten der Sache nicht zu kennen, beschliesst er, „das Schwert seiner Rede gegen jene zu ziehen, obwohl sein Herz von den Stricken der Liebe zu ihnen gefesselt sei". Das Gedicht hat 52 Verse,

1) Deutsche poetische Nachbildungen von Immanuel's Gedichten gab Steinschneider in „Mannah, Berlin, 1847".

deren letzterer unvollendet ist, alle anderen zerfallen in zwei Halbverse, welche sämmtlich durch den Reim auf *îm* verbunden sind, so dass 104 Reime auf *-îm* erscheinen von fast lauter Worten aus dem biblischen Sprachschatz. Im Uebrigen siehe über die metrische Form dieser Gedichte Delitzsch, l. c. S. 144. 160. 163.

Die Makame lautet:

Wer ein Weib findet, findet Beschämung[1]), seine Schmach wird nicht getilgt[2]), er findet Verachtung und Geringschätzung[3]). Sie beisst wie die Schlange[4]), sie sticht wie die Basilisken[5]). Sie blickt durchs Gitter[6]), sie blinzelt aus dem Fenster hervor[7]). Sie giebt sich den Anschein als eine Jungfrau, sie, die schwanger ist von Hurerei[8]); selbst an ihren Fittigen ist das Blut der Seelen der Armen[9]); nicht ist sie willig und gehorsam[10]), dass sie des Flehens viel machte[11]); nicht horcht sie auf die Stimme der Zucht, sie horcht auf die Ohrenbläser[12]). Sie lacht dem folgenden Tage entgegen[13]), sie verachtet die Festzeiten[14]); sie sendet ihre Mägde zu den Fürsten und Herrschern[15]). Nicht leidet

---

1) Parodie zu Prov. 18, 22 מָצָא אִשָּׁה מָצָא טוֹב. — Beschämung בֹּשֶׁת חֲפֵרִים, vgl. Ps. 44, 16 u. a.

2) חֶרְפָּתוֹ לֹא תִמָּח cf. Prov. 6, 33[b].

3) יִמְצָא בוּז וְקָלוֹנִים vgl. Prov. 6, 33[a] נֶגַע וְקָלוֹן יִמְצָא. Der pl. von [קָ׳] findet sich im bh. [Biblischen Hebräisch] nicht.

4) הִיא תִשּׁוֹךְ כַּנָּחָשׁ cf. Prov. 23, 32[a] אַחֲרִיתוֹ כְּנָחָשׁ יִשָּׁךְ.

5) cf. Prov. 23, 32[b] וּכְצִפְעֹנִי יַפְרִשׁ.

6) Nach Prov. 7, 6. 7) Nach Hohel 2, 9.

8) Nach Gen 38, 24.

9) Nach Jer. 2, 34. Es hängt sich an ihre Rockschösse; sie ist wie Isebel 1 Kön. 21, 8 ff. für den Justizmord als intellectuelle Urheberin verantwortlich.

10) Nach Jes. 1, 19. 11) Nach Hiob 40, 27.

12) לְנִרְגָּנִים cf. Prov. 18, 8 u. a. Gemeint sind wohl die Schmeichler κνηθόμενοι τὴν ἀκοήν 2 Tim. 4, 3. Nidda 16, 6 steht נִרְגָּל.

13) Nach Prov. 31, 25[b], hier aber übel gewendet auf das leichtsinnige Indentagleben. — תְּשַׂחֵק bei Wolf ist wohl Textfehler für תְּשַׂחַק.

14) וְזִמְנִים. Ob im Sinne von Dan. 7, 25?.

15) Wohl Parodie zu Prov. 31, 15, wo das gute Weib den Mägden Hausarbeit zutheilt. Diese aber sendet sie mit Buhlschaftsaufträgen aus.

Mangel ihr Vater — an Schmerzen und Kümmernissen[1]; er fürchtet, dass sie verführt werde[2]) zur Zeit, da sie reif an Jahren[3]); herangewachsen[4]) wird sie vergewaltigt[5]) von Statthaltern und Vorstehern[6]). Und zur Zeit, da sie reif wird[7]) oder die Zeichen[8]) bringt, wird sie, damit sie nicht hurt nach ihrem Gefallen und sich mit Andersgesinnten abgiebt[9]) verheirathet[10]), damit sie nicht schwanger werde und sich dann hartherzig erweise[11]) wie die Straussenweibchen[12]), und dann zischle und murmele[13]) zur Zeit, da sie ins Greisenalter kommt[14]) und der Himmelskönigin Opferkuchen bereite[15]). Aber in der Zeit, da sie verheirathet wird, hat sie Gefallen an Spiegeln[16]) und Riechfläschchen[17]) und Häubchen (?)[18]) und Linnenhemdchen[19]), an Ketten[20]) und Schleiern[21]), Nasenringen[22]) und Perlen[23]), und Spangen an der Hand[24]),

---

1) Wohl Parodie von Prov. 31, 11, „ihr Gatte leidet keinen Mangel an Gewinn“, sonst vgl. Sirach 42, 9.

2) תִּתְפַּתֶּה. Das Hithp. nicht im bh., jedoch im hebr. Texte von Sirach 42, 9 בְּקַטְנוּתָהּ שֶׁמָּא תִתְפַּתֶּה.

3) רַבַּת שָׁנִים, vgl. zur Phrase רַבַּת בָּנִים 1 Sa. 2, 5.

4) הִגְדִּילָה das Hiph. inchoativ, im bh. anders.

5) תֵּאָנֵס So nur im nh., s. Levy I, 112[a], im bh. findet sich nur Qal.

6) מִפַּחוֹת וּסְגָנִים, vgl. Ez. 23, 23 u. a.

7) בּוֹגֶרֶת nh. s. Zunz, Gottesdienstl. Vorträge der Juden 1832, S. 104, Note 6 und Levy I, 191[a].

8) סִימָנִים nh. die Zeichen der Geschlechtsreife, vgl. dazu Levy II, 511[a] sub No. 3.

9) תִּתְעָרֵב עִם שׁוֹנִים, vgl. Prov. 24, 21[b] und dazu Nowack, Die Sprüche Salomos 1883, S. 144.

10) נִשֵּׂאת, vgl. m. neuhebr. Grammatik 1884, § 85 c.

11) sc. gegen ihr Neugeborenes.

12) תִּתְאַכְזֵר כַּיְעֵנִים cf. Klagel. 4, 3[b] בַּת עַמִּי לְאַכְזָר כַּיְעֵנִים.

13) וּתְנַחֵשׁ וּתְכַשֵּׁף, vgl. 2 Chr. 33, 6. Formen der Zauberei, besonders der Nekromantie.

14) Bei ben Sira: הִזְקִינָה שֶׁמָּא תַּעֲשֶׂה כְּשָׁפִים, s. Delitzsch, l. c. S. 204. Fragm. 10.

15) Jer. 44, 19.

16) גִּלְיוֹנִים Jes. 3, 23.

17) בָּתֵּי הַנֶּפֶשׁ ib. V. 20.

18) שְׁבִיסִים ib. V. 22.

19) סְדִינִים ib. V. 23.

20) שֵׁרוֹת ib. V. 21.

21) רְעָלוֹת ib.

22) נִזְמֵי אַף ib. V. 21.

23) פְּנִינִים Prov. 8, 11 u. a. [Korallen?].

24) צְמִידִים עַל הַיָּד, cf. Ez. 16, 11.

auch an einer Kette an ihrem Hals[1]), und an Turbanen[2]) und Flortüchern[3]), auch Salbentöpfen[4]) und allerlei derartigen Dingen[5]), von denen die Bücher der Dichtungen der Vorfahren[6]) erzählen, so dass das Weib ist die Ursache[7]) des Verlustes[8]) des Besitzes[9]); sie ist der Wagen Sammaels[10]), des Königs der Dämonen[11]), sie ist's, welche die Rahab zerschellt[12]), welche die Seeungeheuer durchbohrt[13]), die Mauern wankend macht[14]), welche Gebäude[15]) einreisst. Durch sie werden die Statthalter von ihrer Stätte gebracht[16]), durch sie werden die Mächtigen ohnmächtig[17]), durch sie sinken zur Kleinheit herab[18]) die Starken der Fetten[19]); durch sie werden die Fundamente blosgelegt[20]), werden die verbor-

---

1) גַּם רָבִיד בִּגְרוֹנָם, cf. Ez. l. c.

2) צְנִיפוֹת Jes. 3, 23. 3) רְדִידִים ib.

4) מֶרְקָחוֹת. Im bh. מֶרְקָחִים Hohel. 5, 13, was so verstanden wurde.

5) זְנִים, cf. 2 Chr. 16, 14, wo ebenfalls das Wort ähnlich wie hier neben בְּשָׂמִים steht, zum Hinweis auf die mancherlei Arten dieser Salben und Wohlgerüche.

6) מִשְׁלֵי הַקַּדְמוֹנִים, cf. 1 S. 24, 14 מְשַׁל הַקַּדְמֹנִי. Nämlich durch die oben geschilderte Ueppigkeit.

7) סִבָּה im bh. nur 1 Kön. 12, 15 in der Bedeutung: „Wendung, Schickung": bei den Rabbinen „Ursache".

8) הֶעְדֵּר von עָדַר hacken, gäten; hiphilische Substantivbildung, vgl. m. nh. Gr. § 56 b.

9) הַקִּנְיָנִים im bh. nur sg.

10) Sammael, der Todesengel, der die Seelen geleitet, aber auch der Engel der Versuchung. Dass die Dämomen auch auf Wagen zu den Menschen herabfahren, zeigt Bemidbar r. sect. 12 אגרת בת מחלת ומרכבתה.

11) מֶלֶךְ הַשְּׂטָנִים, vgl. Pirke de R. Elieser c. 13 סמאל שר גדול שבשמים. Debarim r. sect. 11. 'ס ראש כל השטנים.

12) חוֹצֶבֶת רַהַב cf. Jes. 51, 9. הַמַּחְצֶבֶת רַהַב, ähnl. Hiob 26, 12[b].

13) חוֹלֶלֶת הַתַּנִּים cf. Jes. 51, 9 מְחוֹלֶלֶת תַּנִּין.

14) מְקַרְקֶרֶת. Pilpel, Denominative Bildung mit privativem Sinne von קִיר, vgl. m. nh. Gr. § 86 b.

15) בִּנְיָנִין späth. Ez. 40, 5. 16) נִפְתְּחוּ פַּחוֹת Wortspiel.

17) נִרְזוּ הָרוֹזְנִים ebenfalls Wortspiel.

18) יָרְדוּ לַמִּצְעָר cf. Jes. 63, 18 יָרְשׁוּ לַמִּצְעָר. Wenn man die Mühen der Ausleger zu dieser Stelle mit angesehen hat, empfiehlt sich des Immanuel Lesart gar sehr. Man lese auch hier יָרְדוּ und übersetze: „zur Kleinheit sank herab dein heiliges Volk."

19) אַבִּירֵי הַשְּׁמֵנִים. 20) נֶחְשְׂפוּ, im bh. findet sich blos Qal.

genen Schätze entdeckt[1]), werden Thürme niedergerissen[2]), werden Paläste zerstört[3]). Wie viele sind durch sie verbrannt worden, mit Steinen geworfen, wie viel sind aufgehängt worden, wie viel sind von ihnen geschlagen[4]) und gepeinigt. — Eva ist die Erste, welche ein Zeugniss ablegt für die Kundigen; durch sie ward Adam ausgetrieben aus dem Garten der Ergötzungen[5]); durch sie trieben[6]) die Felder Dornen und Disteln[7]); durch sie steigen die Geschlechter immerfort[8]) herab zu den Todten[9]). Gedenkt[10]) an Kasbi, die Tochter Zur's[11]), des Häuptlings der midianitischen Geschlechter[12]); wie viele wurden durch sie ermordet, auch der Fürst der Simeoniter[13]); gedenket[14]) an Simsons Weib im Gefilde der Eqroniter[15]), an das Kebsweib in Gibea beim Volke der Benjaminiten[16]). Auch dem Alter des Qoheleth waren sie wie Dornen[17]), er baute Höhen dem Milcom, dem

---

1) נִגְלוּ הַמַּטְמוֹנִים.

2) נִתְּצוּ מִגְדָּלִים cf. Ri. 8, 9 אֶתֹּץ אֶת הַמִּגְדָּל הַזֶּה.

3) נֶהֶרְסוּ אַרְמוֹנִים. — Im bh. ist der pl. von אַרְמוֹן nur als cstr. אַרְמְנוֹת vorhanden, s. Stade, Lehrb. d. hebr. Gr., S. 191.

4) Es scheint hier auf die vier criminellen Todesarten angespielt zu werden, vgl. Sanh. 7, 1 סקילה שריפה הרג וחנק.

5) גַּן הָעֲדוּנִים nh. statt des bh. גַּן עֵדֶן.

6) צִמְּחוּ cstr. c. accus., wie Qoh. 2, 6.

7) קוֹצִים גַּם סִלּוֹנִים cf. Ez. 28, 24, wo auch קוֹץ und סִלּוֹן zusammengestellt sind.

8) נֶצַח Adverb wie Ps. 13, 2 u. a.

9) בָּאַשְׁמַנִּים Jes. 59, 10. Die rabbinischen Ausleger pflegten diesen Ausdruck auf den Scheol zu beziehen, vgl Delitzsch z. d. St.

10) זִכְרִי b. Willh. ist wohl in זִכְרוּ zu verbessern.

11) Num. 25, 15.

12) רֹאשׁ אֻמּוֹת הַמִּדְיָנִים cf. Num. l. c.

13) D. h. Simri, welcher Num. 25, 14 נְשִׂיא בֵית־אָב לַשִּׁמְעֹנִי genannt wird.

14) זִכְרוּ, auch hier diese bei historischen Anspielungen beliebte Formel, vgl. Luk. 17, 32 *μνημονεύετε τῆς γυναικὸς Λώτ.*

15) Die Delila wohnte nach Ri. 16, 4 am Bache Soreg, der sich durch das eqronitische Gefilde windet.

16) Ri. 19 u. 20. Dadurch, dass sie nach c. 19, 2 ihm entlaufen war, wurde das ganze Unglück herbeigeführt.

17) Da nach 1 Kön. 11, 4 die Weiber den Salomo zum Götzendienst verleiteten.

Greuel der Ammoniter und dem Kemosch, dem Greuel von Moab, der Asthoreth der Sidonier[1]). Erfragt es aus den Büchern der früheren Seher[2]): sie priesen alle Weiber aus unserer Vorzeit; obwohl sie sie aufzählten unter Fürstinnen und Prophetinnen, kamen sie nicht bis auf achtzig[3]). — Drum nahet euch, ihr Bogenschützen[4]), ihr links- und rechtshändigen[5]), eilt und kommt[6]) all ihr Schildträger, putzet den Speer[7]), ziehet die Panzer[8]) an, sparet nicht mit den Pfeilen[9]), schneidet die Gurgeln ab[10]) (?), stosst sie vom Felsen herab[11]), würget sie die Mutter sammt Söhnen[12]). Nicht wird uns in ihnen Hülfe[13]), nur Streit und Zwietracht[14]) sind sie, und zur Schlinge und zum Stein des Anstosses[15]) und zu Dornen[16]) und Hecken[17]) gereichen sie, Gift ist ihnen[18]) nach der Weise[19]) der Nattern[20]) und Ottern[21]); und der Hungersnoth spotten sie[22]) und den Schlingen und Dornen[23]) geben sie Preis[24]) ihre Ehegatten. Sie rufen: es sei den Buhlern die Arbeit unserer Hände, sie geben sie (ihnen) zum Geschenk[25]). Sie blühen, frohlocken fürwahr in Jubel und

---

1) 1 Kön. 11, 5—7.

2) חוזים הראשונים cf. Sach. 1, 4 נביאים הר׳.

3) Die Rechnung dürfte aber im A. T. auch für die Männer kaum günstiger stehen.

4) רומי קשת cf. Ps. 78, 9.

5) משמאילים מימינים cf. 1 Chr. 12, 2.

6) עושו ובואו Joel 4, 11.

7) מרקו את הרומח cf. Jer. 46, 4.

8) השריונים Neh. 4, 10.

9) אל תחמלו על חץ cf. Jer. 50, 14.

10) גזרו חסימים. Es scheint hier ׳ס in der oben angegebenen Bedeutung gefasst werden zu müssen, vgl. Levy III, 511[b], sub. No. 5.

11) שמטום מן־הסלע cf. Ps. 141, 6.

12) הרגום אם על בנים cf. Gen. 32, 12.

13) עזר wahrscheinlich mit Beziehung auf Gen. 2, 18 gesagt.

14) מדנים Prov. 6, 19.

15) cf. Jes. 8, 14.

16) שכים Num. 33, 55.

17) צנים Prov. 22, 5.

18) חמת למו cf. Ps. 58, 5.

19) כדמות cf. l. c.

20) צפענים Jer. 8, 17.

21) פתנים Dt. 32, 33.

22) ולכפן תלעגנה cf. Hiob 5, 22 ולכפן תשחק.

23) ולפחים ולצנים cf. Prov. 22, 5.

24) תבזינה das Pi. nicht im bh., für das nh. s. Levy I, 207[a].

25) תתננה לנדנים cf. Ez. 16, 33.

Jauchzen[1]), gereinigt[2]) von aussen und unrein von innen[3]), nicht sind sie getauft mit den oberen Wassern[4]); sie liegen auf Lagern aus elfenbeinernen Bänken[5]) mit Ebenholz[6]), sie sind ihrer Eheherren überdrüssig, sie entbrennen[7]) für die Tempeldiener[8]). Nicht begehren sie Buhlerlohn, sie geben vielmehr Geschenke[9]). Sie machen viel der Salben[10]), sie salben sich mit wohlriechenden Oelen, sie beschuhen sich mit Tachaschhaut[11]), sie umhüllen sich mit weissen Gewändern[12]), sie essen Conditorgebäck[13]), sie schlachten die Thiere des zweiten Wurfs[14]), sie trinken Süssigkeiten[15]), sie essen Festspeisen[16]), sie liegen auf ihrer Seite[17]), sie schälen (?) Platanen[18]), und um ihren Leib zu füllen, essen

---

1) תִּפְרַחְנָה תָּגֵלְנָה אַף גִּילוֹת וּרְנָנִים cf. Jes. 35, 2.

2) נִטְהָרוֹת im bh. Nif. ungebräuchlich; Levy II, 142ᵃ führt auch aus nh. kein Beispiel an.

3) Vgl. Matth. 23, 25—27 und die rabbinischen Parallelen bei Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Ev. aus Talmud und Midrasch 1878, S. 293—295.

4) מַיִם הָעֶלְיוֹנִים sind nach j. Taanit I, 64ᵇ die Wolken.

5) קְרָשׁוֹת שֵׁן cf. Ez. 27, 6. קַרְשֵׁךְ עָשׂוּ שֵׁן.

6) הָבְנִים Ez. 27, 15. 7) תִּתְעַגַּבְנָה; im bh. Qal.

8) נְתִינִים. Ueber das Eheverbot mit den Nethinin s. Levy III, 457ᵃ.

9) Denselben Vorwurf macht Ezechiel dem buhlerischen Israel, Ez. 16, 33. 34.

10) תַּרְבֶּינָה רִקּוּחִים cf. Jes. 57, 9.

11) תִּנְעַלְנָה עוֹר תַּחַשׁ cf. Ez. 16, 10.

12) בִּלְבָנִים, im bh. findet sich der Sprachgebrauch des pl. von לָבָן für „weisse Kleider“ nicht; für das nh. führt Levy II, 468ᵇ ein Beispiel des sg. für „weisse Wolle“ an. — Im N. T. ist λευκά für weisse Kleider Joh. 20, 12, Apoc. 3, 4. — Zur Sache vgl. Qoh. 9, 8.

13) פִּטּוּמוֹת nh., vgl. Buxtorf, lex. rabb. p. 1717.

14) הַמִּשְׁנִים, nach 1 S. 15, 9, nach gewöhnlicher Auffassung gelten sie als besser. Indessen ist wohl der Text verderbt, Ewald bessert: מְשֻׁמָּנִים.

15) תִּשְׁתֶּינָה מַמְתַּקִּים cf. Neh. 8, 10.

16) תֹּאכַלְנָה מַשְׁמַנִּים, ebenfalls nach Neh. l. c.

17) תִּשְׁכַּבְנָה עַל צִדָּן cf. Ez. 4, 4.

18) תַּצִּילֶינָה עַרְמוֹנִים bei Wolf giebt keinen Sinn. Wir emendiren nach Gen. 30, 37 וַיִּקַּח־לוֹ יַעֲקֹב . . . . עַרְמוֹן וַיְפַצֵּל בָּהֵן das Obige in תְּפַצֵּלְנָה עַרְמוֹנִים „sie schälen Platanenzweige“, näml. als müssige Spielerei, wenn sie auf ihren Divanen liegen.

sie Pistazien[1]), das Faulige oder Uebriggebliebene[2]) geben sie den Nachbarn. Sie rufen herbei den Saitenspieler, zu hören Saitenspiel[3]). — Hört doch, ihr Widerstrebenden[4]), ihr Dornen, ihr Disteln[5]); wir wollen uns Rath holen von den Herren und Aeltesten, lasset uns sie überlisten[6]), wir wollen die Fürsten[7]) rufen, damit ihre Macht nicht gross werde; damit nicht gross werde ihre Gewalt, wollen wir ihre Arbeit schwer machen bei Lehm und Ziegelsteinen[8]), im Spalten von Holz und Wasserschöpfen, wie bei den Gibeonitern geschah[9]). Hört ihr, Basan's Kühe[10]), und ihr Töchter der Gewaltigen: Streit ist mir mit euch[11]), ich will von euch das Angesicht wegwenden. Denket nicht, dass auch mir ein Weib der Midianiter sei[12]), denn mir ist die lautere[13]) Schönheit[14]), eine Tochter der Fürsten und Edlen; sie ist ein verschlossener Garten[15]), ein versiegelter Quell[16]), ein Gartenquell[17]), ihr Hals ist ein Elfenbeinthurm[18]), ihre Augen sind Tauben[19]), ihre Zähne sind wie Bedolach[20]), doppelreihig[21]) und weiss, ihr Mund ist Honigseim[22]), ihre Lippen sind rothe Lilien[23]). Wenn sie lacht, erscheinen auf

---

1) Paronomasie: הִלְמַלֵּא אֶת־בִּטְנָן תְּאַכֵּלְנָה הַבָּטְנִים.
2) הַפִּגּוּל cf. Lev. 7, 18. הַנּוֹתָר vgl. Ex. 29, 34.
3) נִגּוּנִים nh., s. Levy III, 335[b].
4) הַמּוֹרִים cf. Num. 20, 10.
5) סָרָבִים סַלּוֹנִים cf. Ez. 2, 6.
6) cf. Ex. 1, 10.
7) סְרָנִים Ri. 3, 3 u. a.
8) cf. Ex. 1, 14.
9) Jos. 9, 21.
10) Am. 4, 1.
11) cf. Hos. 4, 1.
12) Wie Num. 25, 6 ff.
13) בָּרָה Hohel 6, 10.
14) יְפָעָה Ez. 28, 7. 17.
15) גַּן נָעוּל Hohel 4, 12.
16) מַעְיָן חָתוּם ib.
17) מַעְיַן גַּנִּים Hohel 4, 15.
18) Hoh. 7, 5.
19) Hoh. 1, 15.
20) בְּדֹלַח kommt im A. T. nur Gen. 2, 12 und Num. 31, 7 vor. Der Dichter setzt hier voraus, dass es „Perlen“ bedeute, wie es die Rabbinen in der Regel verstanden; vgl. Levy I, 194[a].
21) מַתְאִימִים nach Hoh. 4, 2. 6, 6, wo aber das Bild etwas anders gewendet ist, indem die Zähne mit weissen Schafen verglichen werden, welche alle Zwillinge tragen, nämlich die Zähne der beiden Zahnreihen.
22) נֹפֶת צוּף cf. Ps. 19, 11 נ׳ צוּפִים, zum sg. vgl. Prov. 16, 24; zur Sache vgl. Hoh. 4, 11.
23) שׁוֹשַׁנִּים können hier nicht weisse, sondern müssen rothe Lilien sein, wie in Hoh. 5, 13; vgl. c. 4, 3, wo es heisst: כְּחוּט הַשָּׁנִי שִׂפְתוֹתַיִךְ.

ihrem Munde zwei Knospen[1]); wenn sie redet, lässt sie eine Flötenstimme[2]) ertönen, auch ihre Wange ist wie eine Granatapfelschnitte[3]), nicht fürchtet sie den Schnee[4]), ihre Hausgenossenschaft ist gekleidet in karmesinrothes Gewand[5]): um all ihren Ruhm aufzuzählen, ermüden die Gedanken[6]). Ihr ist Anmuth, ihr Pracht, ihr Schönheit[7]), die Grazien[8]) lagern[9]) bei ihr, ihr sind alle Schönheitszierden[10]) zum Geschenk gegeben; und nach jeder Seite, wohin sie sich wendet, dahin wendet sich mein Sehnen, und an ihrem Busen schlafen und schlummern[11]) meine Gedanken[12]). Und meinen Namen sowie mein Geburtsland will ich den Einsichtigen verkündigen. Der Name meiner Stadt ist Kitthim[13]), mein Volk sind die Römer und mein Name ist Immanuel, Schüler bin ich der Dichter[14]), einer der sich wälzt im Staube der Füsse der Lehrer[15]), und der zu ihrem Vortrage hingeht zu den Grossen und den Kleinen, und nach ihrem Urtheil beschliesse ich[16]) das Ende der ganzen Erörterung[17]): es giebt nichts, was vor Weibern schützt als Hässlichkeit[18]) des Angesichts.

---

1) נִצָּנִים Hoh. 2. 12. 2) קוֹל עוּגָב Hiob 21, 12.

3) Nach Hoh. 4, 3. 6, 7. 4) Nach Prov. 31, 21ª.

5) Nach Prov. 31, 21ᵇ. 6) Zur Sache vgl. Ps. 40, 6.

7) נוֹי nh. v. St. נָאָה, vgl. Hoh. 1, 10.

8) חֲנָנִים nh. pl. von חֵן cf. חֵינוֹת bei Levy II, 79.

9) Alliteration: חֲנִים חוֹנִים.

10) הֲדוּרִים nh. v. St. הָדַר ehren, zieren.

11) נִרְדָּמִים וִישֵׁנִים, vgl. ähnliche Häufung der Synonyme in Ps. 121, 4. לֹא יָנוּם וְלֹא יִישָׁן.

12) סַרְעַפַּי = bh. שַׂרְעַפַּי Ps. 139, 23.

13) כִּתִּים schon im A. T. Dan. 11, 30 in einem weiteren Sinne gebraucht, daher auch in Ez. 27, 6 von der Vulg. mit Italia übersetzt; hier ist Rom gemeint, wo Immanuel gegen 1272 geboren ward.

14) הַחַרְזָנִים, eigtl. diejenigen, welche Perlenschnüre (cf. חֲרוּזִים Hoh. 1, 10) zu reihen verstehen, d. h. Verse machen können.

15) מִתְאַבֵּק בַּעֲפַר רַגְלֵי הָרַבָּנִים; vgl. Aboth. 1, 4 יהי ביתך בית ועד לחכמים והוי מתאבק בעפר רגליהם.

16) אחתום, vgl. zu diesem Sprachgebrauch des nh. Levy II, 128ª.

17) סוֹף כָּל הָעִנְיָנִין. 18) כִּיעוּר nh. v. St. כָּעַר hässlich sein.

Stellung der Theologia Deutsch zur heiligen Schrift.

Von

Archidiakonus W. Hess
in Rendsburg.

Nachdem Luther das Büchlein: „Theologia deutsch" — herausgegeben und warm empfohlen, hat es sich mehr und mehr Eingang verschafft und warme Sympathien gewonnen; ja während es in Rom auf den Index gesetzt wurde (1661), hat die gleichfalls von Rom gerichtete Gemeinschaft dieses Büchlein um so mehr zu dem ihrigen gemacht. Und zwar haben sich unter den Protestanten gar sehr von einander verschiedene Kreise dieser Schrift erfreut; Männer wie Flacius haben nicht weniger als Joh. Arndt und Spener sich und ihre Theologie aus ihr erbaut. Doch erst in neuester Zeit hat sich mit dieser Verehrung auch eine eingehendere Kritik verbunden. So ist man von verschiedenen Seiten bedacht gewesen, Zeit und Kreis seiner Entstehung genauer zu ermitteln, es aus dem Ganzen seiner Zeit und im Zusammenhang mit verwandten gleichzeitigen wissenschaftlichen und praktischen Bestrebungen zu begreifen, vor allem aber sein Verhältniss zur Reformation sowohl an und für sich, als in seinem historischen Zusammenhange zu würdigen. Epochemachend für das Verständniss der „Theologia deutsch" in allen erwähnten Rücksichten sind unstreitig die Untersuchungen Ullmann's in seinem bekannten Werke über die „Reformatoren vor der Reformation". Diese Untersuchungen möchten auch jetzt noch, auch seit dem Erscheinen des Lisco'schen Werkes über „die Heilslehre der deutschen Theologie" (cf. Protest. Kirchenzeitung 1857, Nr. 20)

neben den Untersuchungen Reifenrath's (1863) das bedeutendste sein, was überhaupt über die deutsche Theologie gesagt worden ist.

Allerdings mussten durch die vortreffliche vollständige Ausgabe unseres Büchleins durch Fr. Pfeiffer (1851 u. 1855) namentlich für das historische Verständniss desselben manche neue Gesichtspunkte sich ergeben, wodurch Ullmann's Resultate theils näher bestimmt, theils auch berichtigt werden konnten. Dahin gehört namentlich, dass nunmehr der Verfasser unseres Tractats laut der Vorrede, welche Ullmann noch für ein Product Luther's hielt, mit Sicherheit dem mystischen Verein der Gottesfreunde zugewiesen werden darf. Wenn inzwischen Pfeiffer auch den Kern der Ullmann'schen Untersuchungen, welcher auf der Erwägung des Inhalts der „Theologia deutsch" beruht, in Frage zu stellen suchte, indem er den speculativen und reformatorischen Charakter leugnete, so hat Ullmann selbst (Studien und Kritiken 1852, S. 859 ff.) das Wohlbegründete seiner Ergebnisse im Allgemeinen nach unserer Ansicht siegreich erhärtet (woran auch das Urtheil Ritschl's nichts ändert [Lehre von der Versöhnung u. s. w. I. S. 109—126], der das ganze Ullmann'sche Werk als ein verfehltes hinstellt). Wir sagen: im Allgemeinen hat Ullmann seine Ansicht siegreich behauptet, allein in Bezug auf die Frage nach dem reformatorischen Charakter unserer Schrift finden wir, dass Ullmann zwar überall tiefsinnig die Uebereinstimmung der „Theologia deutsch" mit den Anschauungen der Reformatoren aufzuweisen weiss, nicht aber ebenso, was doch wesentlich mit zur vollständigen Würdigung des fraglichen Verhältnisses gehört, den Unterschied der beiden Seiten dieses Verhältnisses darzulegen sich bemüht hat. Der Unterschied wird keineswegs von Ullmann geleugnet, vielmehr ausdrücklich anerkannt, nur wird wahrscheinlich der Unterschied für zu unbedeutend gehalten, als dass er im Einzelnen hervorgesucht zu werden braucht. Auch nach Ullmann bleibt die „Theologia deutsch" im Unterschied von den Reformatoren überwiegend bei der Innerlichkeit, der subjektiven Seite des Christenthums, stehen, und lässt dagegen die objektive

Seite, nämlich das feste prophetische Wort, die sichere Ausbildung der Lehre und die geordnete kirchliche Gemeinschaft nicht zu ihrem Rechte kommen. Um das Verhältniss anders und einfacher und in den gangbaren Formeln auszudrücken, so wäre für Ullmann die „Theologia deutsch" in dem materiellen Prinzip der Reformation zwar vollständig eins mit letzterer, dagegen nicht ebenso in Bezug und in der Durchführung des formalen und socialen Prinzips derselben.

Und wie wesentlich durch Vernachlässigung dieser Seite die Theologia deutsch hinter den Forderungen protestantischer Theologie zurückgeblieben ist, hat mit Recht W. Müller urgirt (Protest. Kirchenztg. 1857, Nr. 20), indem er bemerkt, dass die Frömmigkeit und Sittlichkeit der „Theologia deutsch" trotz der Selbstverleugnung, auf die sie dringt, doch nicht genug das Selbstsüchtige überwunden habe. Denn das Praktische, das von ihr gerühmt wird, ist doch nie die eigentliche Praxis. Die „Vergottung" als letztes und höchstes Ziel bleibt doch wesentlich nur bei der eigenen Person stehen; erst wenn der Begriff des Reiches Gottes in den Vordergrund gestellt worden wäre, würde auch die Mannigfaltigkeit des Praktischen zur wahrhaften Anerkennung gekommen sein, erst mit ihm als letztem und höchstem Beziehungspunkt wäre der wahrhaft sittliche Charakter gefunden und echt christliche Frömmigkeit herausgetreten. —

Setzen wir nun hier einfach, was des weiteren nachzuweisen nicht der Ort ist, dass das sociale Prinzip mit innerer Nothwendigkeit aus der lebendigen Durchdringung des materialen mit dem formalen Prinzip herausgetrieben wird und in jenen postulirt und vorausgesetzt wird, so dürfte sich der angedeutete Unterschied und Mangel der „Theologia deutsch" im Vergleich mit den Reformatoren darauf zurückführen lassen, dass man sagt, es fehle ihr an der rechten Durchdringung und Normirung ihrer Ideen durch die heilige Schrift, diesen Regulator alles Subjektiven, dieses Bollwerk gegen alles Schwarmgeistische.

An diesem Punkte nun setzen die nachfolgenden Untersuchungen ein, welche des näheren nachzuweisen suchen, wie

die „Theologia deutsch" sich zur Schrift stelle, wie sie sich zum Erkenntnissgrund der christlichen Lehre verhalte, wie weit der Verfasser der „Theologia deutsch" infolge dessen protestantischer Theologe sei, von dem Melanchthon fordert: *theologus in scripturis nascitur.* — Dass hier der Grund seiner Mängel zu suchen sei, wollen wir im Folgenden des Näheren nachzuweisen suchen.

Der Gang, den wir zu gehen haben, ergiebt sich ziemlich einfach, wenn wir dem inneren Zusammenhang der Ideen unseres Gottesfreundes folgend nachfragen, wie er die betreffende Idee aus der Schrift gewinne. An die Spitze dieser Reihe möchte passend ein *locus de scriptura sacra* treten, worin wir uns der allgemeinen Stellung unseres Verfassers zur heiligen Schrift und zum Schriftbeweis zu bemächtigen suchen. Den Nachweisungen Schmidt's (Gottesfreunde u. s. w. Jena, 1854) zufolge waren die Gottesfreunde vor allem charakterisirt „durch das Verlangen nach unmittelbarem Verkehr mit Gott". Auch bei unserem Verfasser, der sich als der Systematiker der Gottesfreunde möchte bezeichnen lassen, ist die Idee, der Zweckbegriff der Vereinigung des Menschen mit Gott, das das ganze mystische System tragende und beherrschende Grundmotiv. Sein Werk ist eine Unterweisung zum seligen beschaulichen Leben. Dieses bildet sein erstes und letztes Interesse. Daher ist es zumeist sein Bestreben, dieser ethischen Kategorie die metaphysische Nothwendigkeit zu sichern, welches gleich geschieht in der Erläuterung des Gegensatzes zwischen dem Vollkommenen und Getheilten (Kap. I), worin wir nichts Geringeres zu erblicken haben, als ein Zurückgehen auf die eigenthümliche Wendung und Behandlung des christlichen Grundbegriffs der Schöpfung. Unmittelbar mit diesen grundlegenden Erörterungen und allgemeinen Voraussetzungen verbinden sich dann auch sofort Andeutungen über die Genesis und den Bestand der postulirten *unio mystica.* Doch zwingt den Verfasser die Rücksicht auf die Wirklichkeit, seine Deductionen zu erweitern, indem er zunächst den Begriff der Sünde als des thatsächlichen Mangels dieser *unio* in seine Argumentationen aufnimmt. Von hieraus nimmt die Nachweisung der Genesis

der *unio* natürlich die Wendung auf die Aufhebung dieses Mangels, wo dann zunächst einerseits die Negation der Negation in der Menschwerdung Christi zur Sprache kommt und sodann andererseits mit der Berücksichtigung dieser derselbe Vorgang in allen Uebrigen, worauf in versuchten Beschreibungen des unbeschreiblichen Verhältnisses der positiven *unio mystica* der Verfasser sich selbst Genüge zu thun sucht und zur Ruhe kommt und, mit Hegel zu reden, das Ende in seinen Anfang zurückkehrt.

I.

Was ist zunächst im Allgemeinen das Verhältniss, in welchem die „Theologia deutsch" zur heiligen Schrift steht?

Dass unser Verfasser die heilige Schrift nicht blos kennt, sondern sie hochschätzt, ist unverkennbar und ergiebt sich einfach aus der Thatsache, dass er sie zum Beleg und zur Begründung an allen wichtigen Lehrpunkten herangezogen hat. Es fragt sich nur um die nähere Beschaffenheit dieser Schätzung, ob sie ihm wie den Reformatoren im spezifischen Sinne als die alleinige und höchste Autorität galt, als alleinige Erkenntnissquelle des christlichen Glaubens und Lebens und darum auch die höchste und alleinige Norm und Richterin in Sachen des Glaubens. Wir wissen, dass namentlich die Mystiker, wenn sie überhaupt noch objektive Normen anerkannten, zu allen Zeiten von der kirchlich fixirten Objektivität gern zurückgriffen auf die Urmanifestation des christlichen Geistes in der heiligen Schrift. Jedoch da begegnete ihnen denn leicht, dass auch dieser Objektivität gegenüber bald ihre heftig erregte Subjektivität zu wuchtig übergreifend wurde und die heilige Schrift von einer *norma normans* zu einer *norma normata* herabsetzte. Speziell von den Gottesfreunden bemerkt Schmidt (l. c. S. 8): „Sie kennen die Bibel, sie weisen öfters auf dieselbe hin und verlangen Zeugniss aus ihr; ihre Offenbarung genügt ihnen aber nicht, sie wollen direkte Eingebung, Mittheilung eines übernatürlichen Lichtes u. s. w." Wie zeigt sich uns hierin der Dogmatiker der Gottesfreunde?

Er bestreitet energisch die „Brüder des freien Geistes“ wegen ihrer Schriftlosigkeit. Kap. 25 tadelt er, dass jene nach angeblich vollzogener Union mit Gott weder Schrift noch Lehre, überhaupt weder dies noch das ausser sich selbst bedürfen, und deshalb, weil sie nicht Schrift noch Lehre bedürften, alle Weisen, Ordnungen, Gesetze und Gebote der christlichen Kirche verachten und die damit umgehen. Aber andererseits lehrt er doch auch, dass die vergotteten Menschen über Gesetz und dergleichen — in diesem Zusammenhang aber findet sich auch die heilige Schrift aufgeführt — hinauskommen können, indem sie, was sie daher lernen und überkommen könnten, bereits in sich haben: nur verachten dürften und könnten sie das nicht, was zwar nur für diejenigen, die nichts Besseres wüssten und hätten, nothwendig wäre (Kap. 25 ff.). Prinzipiell kann der Mystiker doch nur in der unmittelbaren Unterweisung durch das wahre Licht (Geist Gottes) zur Ruhe kommen; über alles, was ihm von aussen vermittelt wird und die Mittel selbst strebt er hinaus zur unmittelbaren Anschauung und Genuss (Kap. 32). Offenbar liegt in diesem mystischen Bewusstsein ein Streben und ein Trieb auch nach Emancipation von der Schrift, welche nur durch praktische Bedenken inconsequent werden und die eigenen Consequenzen dann an anderen verdammen (cf. Martensen, „Meister Eckart“ S. 68 über den Kampf der Mystiker gegen den Pantheismus). —

Es ist charakteristisch für unseren mystischen Verfasser, dass er die heilige Schrift weder in solchem Zusammenhang, wo er von der wahren Erkenntniss handelt, sie als Erkenntnissquelle und Mittel berührt, noch wo er die Gnadenmittel erwähnt, sie besonders auszeichnet. Die Erkenntniss aus Büchern, von Hörensagen und Lesen will er keineswegs absolut verwerfen. Er dringt nach der Weise der Gottesfreunde (cf. Schmidt l. c. S. 16) darauf, dass man im Bewusstsein, dass man in einem Tage nicht könne vollkommen werden, Rath und Lehre nehmen solle von andächtigen und vollkommenen Dienern Gottes (Kap. 13 S. 48, Kap. 22). Er warnt, dass man den Bildern (überhaupt den äusseren Erkenntnissmitteln) nicht zu früh Urlaub geben solle: allein

das alles sind nur Durchgangspunkte, wahres Wissen kann man auf diesem Wege doch nicht erlangen (Kap. 42). Um zum lebendigen Wissen zu kommen, um das Eine zu ergreifen, was allein noth ist, muss der Mensch in sich gehen, dies Eine braucht nicht erst in die Seele zu kommen, es ist von vornherein darin, man soll es nur darin ergreifen und erkennen (Kap. 9). Dies gilt auch von der heiligen Schrift als Vermittelung der Wahrheit (Kap. 42, S. 172). Hier ist uns zwar die vollkommene Wahrheit bezeugt und belegt in Christus und seinem heiligen Leben: allein mit der durch Christus bezeugten und vermittelten Wahrheit müssen wir eben eins werden, wir müssen gleichsam diesen Gehalt aus der überlieferten Form entnehmen und in uns übersetzen. Wie leicht aber erscheint da bei anscheinend gelungener Uebersetzung und steter Ueberarbeitung das Original entbehrlich, zumal auch das, was Christus lehrt, auch abgesehen von ihm, uns wirklich bezeugt wird. Allein heisst es: wêr dises nit durch menschen munde gesprochen, sô spricht es doch die wârheit in ir selber, wan es ist in der wârheit alsô (Kap. 19, S. 70). Der Zug des Vaters zum Sohne und umgekehrt (Joh. 14, 6 u. 6, 44) ist hier so gewandt: die Offenbarung durch den Sohn führt auf dasselbe, was die Offenbarung des Vaters in uns von Natur ergiebt — aber hier ist das *prius*.

Wie man nicht anders erwarten kann, schliesst sich der Verfasser, wo es ihm um Bestätigung seiner Ausführungen durch die Schrift zu thun ist, gern solchen Ideen und Stellen der Schrift an, die selbst von mystischem Geist getragen werden. Vor allem sind es hier Aeusserungen des Herrn selbst, auf die er sich beruft, und vornehmlich wieder solche, die uns der Evangelist Johannes aufbewahrt hat, zu welchem Evangelium als demjenigen, wo die Gedanken vom Leben in Gott und der Gemeinschaft mit Christus, „er in uns und wir in ihm“ im contemplativen Geiste immer aufs neue geboren werden — die Mystiker sich besonders hingezogen fühlten. Auch hier ist die Einheit der Seele mit Gott der Mittelpunkt, auch hier ist nur ein kleiner Inbegriff grosser Ideen, der unmittelbar geschaut und ohne weitere Entwicke-

lung geistig wiederholt wird, ohne dass das Bewusstsein davon ermüdete, weil ergriffen von der verborgenen Fülle des Inhaltes. Ausserdem lehnt sich der Verfasser gern an wahlverwandte Partien und Stellen des paulinischen Lehrbegriffs an. Die wenigen nicht unmittelbar mystischen Stellen werden durch mystisch-allegorische Interpretation dem jedesmaligen Zusammenhang conformirt. Uebrigens finden sich ausser den Anführungen aus den Evangelien und den paulinischen Briefen sonst keine Stellen des N. T. benutzt und aus dem A. T. nur ein paar gelegentlich angezogene — nur das kleine Kap. 4 giebt sich als Ausführung von Jes. 42, 8 cf. 48, 11. —

Sehen wir nun weiter, welcher Qualität im Allgemeinen die Auslegung der heiligen Schrift ist. — Wandte sich der Mystiker zur Schrift, so konnte ihm das äusserlich Buchstäbliche und äusserlich Historische an ihr nicht genügen, er musste gleichsam diese Schale zersprengend durchdringen, um den geistigen Kern zu finden, mit dem seine Seele unmittelbar sich vereinigen konnte. So war er durch sein eigenthümliches Verlangen in hohem Grade zu der allegorischen Auslegung disponirt, welche ihm die allgemeine Sitte entgegenbrachte. Aber aus der Mystik selbst musste sich noch ein ganz anderes Prinzip der Auslegung geltend machen, welches dann mit jenem verbunden und dasselbe eigenthümlich bestimmen und beherrschen musste, aber auch für sich auftreten konnte. Dieses eigenthümlich mystische Auslegungsprinzip hat Lutz (Hermeneutik S. 152) das spiritualistische genannt und kurz dahin beschrieben: „Die Schrift kann nicht ausgelegt werden als von dem, der selbst den Geist derselben hat; hat er ihn aber, dann legt er sie aus ohne weitere Hülfsmittel.“ Mit vollem Bewusstsein desselben und systematisch haben dieses Auslegungsprinzip erst die Quäker angewandt, aber wo in früherer Zeit der Grund dafür, die Lehre vom *lumen internum*, vorhanden war, da musste sich wie gesagt das Prinzip von selbst geltend machen. Die allegorische Erklärung der Scholastiker war bestimmt durch das, was die Kirche festgesetzt: *quid credes, quid agas, quid speres.* Von der allegorischen Auslegung der Mystiker und ihrer Bedingt-

heit durch das Spiritualistische kann man mit Recht sagen: „Der Inhalt der allegorischen Auslegung (Einlegung) ist nur dasjenige, was unabhängig von dem geschichtlich Gegebenen allgemeines Eigenthum des Geistes ist und das Resultat der Auslegung ist hierdurch prädeterminirt. Sie sehen in allem nur das Abbild des mystischen Processes, und der Mystiker spiegelt sich so in der Schrift“ (cf. Martensen l. c. S. 88). Beispiel aus der „Theologia deutsch“ (Joh. 10, 1—3, S. 234 f. 222): Natürlich ist die Seite der allgorischen Auslegung, welche den Mystikern am nächsten liegt, die anagogische. —

Diese Auslegung ist nun keineswegs total verwerflich, sondern ist begreiflich, wo die heilige Schrift sich selbst als allegorisch und mystisch zu erkennen giebt und als solche erkannt werden kann. Die Verkehrtheit tritt erst da ein, wo der indicirte mystische Sinn in einen falschen mystischen Sinn übersetzt wird (z. B. Joh. 10, 1—3, Kap. 52). Im Allgemeinen nun werden wir finden, dass unser Verfasser im Geiste der allegorischen Interpretation weniger starke Verstösse macht gegen den historischen Sinn, als manche andere Mystiker, wie z. B. gleich der Altvater der Mystik, Pseudo-Dionysius Areopagita, welcher ebenfalls seine symbolischen Erklärungen fast immer an die heilige Schrift anknüpft. Das rührt eben grösstentheils daher, dass er sich meist an wirklich mystische Stellen und Ideen der heiligen Schrift anschliesst, welche wir seiner Mystik oft nicht unverwandt finden werden. Wenn wir auch daraus seine relative Besonnenheit abnehmen können, die sich zumal in historischer Auffassung von z. B. Matth. 19, 17, Kap. 54, Luk. 23, 24, Matth. 26, 52 Kap. 33 ausspricht und einen Tadel offenbar verkehrter mystischer Interpretation von Matth. 26, 32 f., 28, 7, Kap. 29 selbst ausführt, so dürfen wir des Lobes doch auch nicht zu viel thun, da wir auch bei unserem Verfasser einzelnen recht starken Willkürlichkeiten begegnen, z. B. Matth. 26, 38 Kap. 26.

II.

Gehen wir nun dazu fort, im Einzelnen den Ideengang des Verfassers zu verfolgen und zu prüfen, wie er seine

Anschauungen exegetisch bewährt, so haben wir zunächst nach obiger Uebersicht nun die Nothwendigkeit, die *unio mystica* zu vollziehen, ins Auge zu fassen.

Verfasser knüpft seine metaphysische Beweisführung an die paulinische Stelle 1 Kor. 13, 10. Seine Interpretation dieser Stelle besteht in der Beantwortung zweier allerdings das Wesentliche betreffende Fragen: 1) was haben wir unter dem Vollkommenen und dem Getheilten zu verstehen? 2) Wie haben wir uns das Kommen des Vollkommenen zu denken?

1. Was nun die erste Frage anlangt, so müssen wir sogleich bemerken, dass unser Verfasser keineswegs seine Antwort ausschliesslich dem Zusammenhang bei Paulus entnimmt. Denn während jene beiden correlaten Begriffe offenbar bei Paulus ethische Kategorien sind und in ihrer Entgegensetzung nichts weiter bezeichnen sollen, als den Gegensatz der Vollendeten und Unvollendeten, so macht unser Verfasser sofort metaphysische Kategorien daraus. Man kann sich zwar diese Wendung der ethisch gemeinten Begriffe ins Metaphysische gefallen lassen, denn das Vollendete als Ziel des Unvollendeten setzt eben dem Letzteren als seine nothwendige Bedingung das absolut Vollkommene voraus; immerhin aber, indem er, was nur Consequenz sein kann, als Sinn der Stelle ausspricht, müssen wir doch sagen, dass er sich einer Begriffsverwechslung schuldig macht und der Stelle Gewalt anthut. Diese Gewaltthätigkeit der Auslegung rächt sich aber sogleich darin, dass unser Verfasser in seiner weiteren Erörterung des herausgestellten Gesetzes den betretenen exegetischen Boden völlig verlieren muss und von der exegetischen Beweisführung ganz absieht; denn näher bestimmt er nun den genannten Gegensatz als den von Substanz und Accidenz. Alle Bestimmtheit soll in dem einen absoluten Wesen mitgesetzt und enthalten sein, was consequent nur auf den Pantheismus führt, und zwar, da alles und jedes gesonderte Sein der Dinge geleugnet wird, zum akosmistischen Pantheismus. cf. Das volkomen (sc. Gott) ist ein wesen, das in im und in sînem wesen alle wesen begriffen und beschlossen hât und âne das und ûswendig dem kein

wâres wesen ist und in dem alle dink ir wesen habent: wan es ist aller dinge wesen und ist in im selber unwandelbâr und unbeweglich und wandelt und bewegt alle ander dink (Kap. 1, S. 2) .... Was nu ûs geflossen ist, das ist nicht wâr wesen und hât kein wesen anders dan in dem volkomen, sunder es ist ein zûfal (i. e. accidens) oder ein glast und ein schîn, der nicht wesen ist oder nicht wesen hât, anders dan in dem fewer, dâ der glast ûs flusset als in der sunnen oder in einem liechte (Kap. 1 S. 6, cf. S. 22. 36. 46. 106. 108. 134. 152. 222). Wie fern diese Weltanschauung dem Paulus und seinen ethischen Voraussetzungen, von denen doch hier ausgegangen wird, ja wie fern die ganze Anschauung der heiligen Schrift überhaupt liegt, braucht kaum bemerkt zu werden.

Wir können demnach nicht umhin, die versuchte Begründung aus der heiligen Schrift für gänzlich misslungen zu erklären. Verfasser sitzt hier, während er scheinbar auf Paulus horcht, zu den Füssen des Areopagiten und seiner Emanationslehre. Wiefern aber in dieser Fassung des Creatürlichen zu dem Vollkommenen die Nothwendigkeit des mystischen Postulates als gegeben erscheinen konnte, ist klar: Ist nämlich die Creatur an sich selbstlos, hat sie ihr Selbst nur in Gott, so leitet ja eben die Mystik nur dazu an, dieses als die Aufgabe zu betrachten, sc. die Aufhebung alles Einzelseins im Denken und Begehren wird die eigentliche sittliche Forderung. Denn jeder Gehalt, jede Begabung, die der Creatur speziell dem Menschen verliehen worden (Vernunft, Wille) ist nicht dazu da, dass die Persönlichkeit der Creatur sich darin selbst setze und einen Inhalt gewinne, sondern der ist da zur Selbstverwirklichung Gottes, der abgesehen von der Creatur nur wesenhaft ist, aber nicht förmlich oder wirklich. „Aber gote als gote gehôret zu, das er sîn selber vorjehe und sich selber bekenne und liebe und sich selber im offenbâre in im selber und dis noch alles âne crêatûre. Und diss ist in got noch alles als ein wesen und nicht als ein wurken, die wîle es âne crêatûr ist .... Aber dâ got als got mensch ist oder dâ got lebet in einem gotlîchen oder vergotten menschen, dâ gehôrt got etwas zu,

das sin eigen ist, und gehôrt im alleine zu und nicht den crêatûren, und ist in im selber âne crêatûr ursprunklich und wesentlich, aber nicht formlich oder würklich“ (Kap. 31, S. 116, cf. S. 150. 178). — Dies ist consequent dasselbe Resultat der Gotteslehre, zu welchem auch Strauss gekommen ist, indem er Gott als Allpersönlichkeit bestimmt (Dogmatik I, 524). — Unser Verfasser kennt auch den Unterschied zwischen Gott und Gottheit (Kap. 31, S. 116, cf. S. 150. 106. 120. 172. 188), ohne doch diesen Unterschied sehr zu betonen, indem sein Gott, obgleich in seinem Wesen bestimmt, in Wirklichkeit doch eben unbestimmt ist. —

2. Aber vielleicht bringt den Verfasser das Eingehen auf den zweiten Punkt der paulinischen Stelle, auf „das Kommen des Vollkommenen“ zur biblischen Anschauung zurück. Verfasser erklärt das Kommen für das Erkennen, subjektiv gnostische Innewerden des Vollkommenen. „Wenne kumet es aber (sc. das volkomen)? Ich sprich: wenne es als verre als es müglich ist bekant enpfunden und geschmecket wird in der sêle, wan der gebrechen ist in uns und nit in im .... Dis meint das wort sant Pauls wenne das volkomen kumet (das ist: wenne es bekant wirt) sô wirt das geteilte (das ist: crêatûrlicheit, geschaffenheit, ichheit, selbheit und mînheit) alles vorschmêhet und vor nicht gehalden“ (Kap. 1, S. 4. 6, cf. S. 32). — Dass nun bei Paulus das Kommen des Vollkommenen sich auf den Gesammtzustand der Dinge bezieht als Resultat des geschichtlichen Processes, welcher Abschluss bei Paulus durch die Parusie bezeichnet wird, ist klar — also die Auslegung ist wiederum verfehlt. 1 Kor. 13, 8 wird ja auch das Aufhören der Gnosis im Stande der Vollkommenheit behauptet. Verfasser hätte sich wohl mit dieser Behauptung abfinden müssen. Doch was dem Mystiker als das Höchste gilt, das wird dem Apostel als seine Meinung untergeschoben. Doch sehen wir von dieser verfehlten exegetischen Begründung des mystischen Processes ab und sehen auf seine mystische Thesis an und für sich, so könnte es scheinen, als ob durch sie das amphibolische Sein oder Nichtsein der Creatur und das Bedenkliche der sub 1 berichteten Aussagen einigermassen beseitigt werden könnten. Soll nämlich

das Vollkommene kommen, indem in der Seele die Erkenntniss aufgeht, so muss ja das Erkennende sein. Damit scheint denn doch die Creatur nicht ganz blos dem „Schein" anheimzufallen. Wenn er im weiteren Verlauf seiner Betrachtungen auf dem Gebiet der Anthropologie den Begriff der Persönlichkeit einführt (Kap. 32, Kap. 43), so scheint damit ein Punkt gewonnen, von wo er sich des Akosmismus erwehren könnte — und in der That bewahrt ihn diese Inconsequenz, die unbewusst doch mächtig bei ihm mitwirkt, vor dem gänzlichen Abfall von der Basis der biblischen und christlichen Gottes- und Weltanschauung: Gott als Schöpfer und die Welt als Geschöpf. Allein wissenschaftlich weiss er von diesem festen Haltepunkt keinen fruchtbaren Gebrauch zu machen, er wird ihm vielmehr Anlass zu einem dem Akosmismus entgegengesetzten Irrthum, indem er von hieraus so nahe als möglich an den atheistischen Pantheismus streift.

Weit gefehlt nämlich, dass durch das Erkennen der Seele ihre Selbständigkeit gesetzt sein sollte, wird vielmehr ihr accidentielles Scheinwesen auch bei diesem Process ausdrücklich anerkannt und geltend gemacht. Quâ Creatur vermag die Seele das Vollkommene nicht zu erkennen, sondern nur quâ unerschaffen, quâ Gott, denn Gott kann nur von Gott erkannt werden (Kap. 42. Und es ist wâr, das got von nicht bekant wird denne von got). Die Seele ist der Punkt, wo das Geschaffene und Unerschaffene Eins wird. —

Wir können in diesem Erkennen des Vollkommenen in der Seele den allgemeinen Process der *unio mystica* verzeichnet sehen, wie er von den metaphysischen Prämissen aus erfordert wird. Der Verfasser geht nun aber weiter dazu fort, diesen weiter zu erläutern durch Berücksichtigung ihres Gegentheils, welches im Begriff der Sünde gelegen ist.

III.

Seine Definition der Sünde (Kap. 2), dass sie das Abkehren der Creatur von dem unwandelbaren Gut zu dem wandelbaren, zu dem Getheilten und allermeist zu sich

sei — soll zwar nach unserem Verfasser auch schriftgemäss sein, obwohl er es nicht speziell nachweist. Vielleicht schwebten ihm Stellen wie Röm. 1, 21 ff., cf. 1 Joh. 5, 21 und aus dem A. T. Stellen wie Exod. 20, 3 vor. — Es kann nicht geleugnet werden, dass in dieser Formel — alle Sünde auf Abfall von Gott, auf Abgötterei zurückgeführt — der schriftmässige Begriff der Sünde ausgedrückt sein kann. Es fragt sich dabei immer nur, wie diese Formel verstanden wird, und ob ihre Erklärung und Erläuterung auch noch auf biblischem Boden steht. Die Meinung des Verfassers tritt uns sogleich näher in der ergänzenden Formel, nach welcher die Sünde ist, dass man sich irgend etwas (gutes) „annehme“, als Eigenthum beilege und anmasse. Kap. 2, S. 8. Wenne sich die crêatûr etwas gutes an nimpt, als wesens, lebens, wissens, bekennens, vormügens und kürzlich alles des, das man gût nennen sol, und meint, das si das sî oder das es ir sî oder ir zugehôre oder das es von ir sî: als oft und dicke das geschiet, so kêret si sich ab (Kap. 2, S. 8, cf. Kap. 3. 6. 51). Dies wird nun keineswegs blos als Selbstsucht verstanden, verkehrte Selbstbejahung, sondern absolut von jeder Selbstbejahung der Creatur. Man sieht wie die schlechte Metaphysik hier die Ethik verdirbt, weil die Creatur an sich nichts ist, soll sie auch nicht sein wollen. Das Unbegreifliche dabei zwar ist, wie ein Schein, ein Nichts (das der Mensch doch im Grunde nach unserem Verfasser ist) überhaupt wollen oder nichtwollen, sollen oder nichtsollen kann. Dass hier thatsächlich theoretisch Creatürlichkeit, Endlichkeit an sich schon mit der Sünde zusammengeworfen ercheint, ist das Bedauerliche, das Schriftwidrige.

Auf dieses allgemeine Wesen der Sünde, wie er es fasst, führt nun der Verfasser, wie den Fall Lucifer's so auch den Fall Adam's und unsern Fall zurück (Kap. 49, S. 200), und nach seiner Weise zu identificiren, ist ihm Adam und Teufel, Sünde, Ichheit, Selbstheit alles Eins cf. z. B. Kap. 43, Kap. 54. Verfasser nämlich nimmt zwar allerdings nach der Schrift die allgemeine Sündhaftigkeit aller an (Kap. 16), aber zwischen der Sünde Adam's und der Sünde aller wird mehr ein ideeller als reeller, geneti-

scher Zusammenhang gesetzt. Das Wort Erbsünde kommt gar nicht vor bei ihm, und wenn auch der Begriff nicht ausdrücklich geleugnet wird, so hat er doch für ihn kein entscheidendes Gewicht. Es ist also in Wirklichkeit mehr nur eine atomistische Betrachtung der Sünde (cf. Kap. 3). Vielleicht hängt das mit dem von der Scholastik überkommenen Creatianismus zusammen, bei dem die Fortpflanzung der Sünde auch unklar bleibt.

Der Sitz aber der Sünde ist der Wille des Menschen (so auch die meisten Scholastiker), daher die Sünde wesentlich mit dem Ungehorsam oder dem Eigenwillen zusammenfällt: Ungehôrsam und sunde ist ein dink, wan es ist kein sunde dan ungehôrsam (Kap. 16, S. 62, cf. S. 58. 178 u. s. w.). Der Eigenwille hat nicht allein Lucifer's Fall verschuldet, sondern auch Adam's und unser aller Fall (Kap. 49, S. 200, cf. S. 8. 134. 136). — Aber wie ist dieser Ungehorsam überhaupt möglich, wie kommt es, dass der Mensch sündigen kann, da der Wille doch ursprünglich Gottes Wille ist, wie alle anderen menschlichen Kräfte Gottes Kräfte sind. Kurz, da der Mensch ursprünglich gut aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen ist, da alle Creatur ihr eigentliches Wesen nur in Gott hat, der doch durchaus und nur gut ist? „Das der bôse Geist oder der mensch ist, lebet und der glîchen, das ist alles gût und gotes, wan got ist aller wesenden wesen und aller lebendigen leben und aller wîsen wîsheit, wan alle dink haben ir wesen wârlicher in got dan in in selber und ouch alles ir vermugen, wissen und leben und was des ist: wan wêr das nicht, sô wêr got nicht alles gût. Und dar umb sô ist alle crêatûr gût (Kap. 36, S. 134, cf. S. 196). Gottes Wille ist das im Menschen Bestimmende, wobei unser Verfasser sich allerdings auf Stellen wie Phil. 2, 13 berufen kann, aber seine Ausdrücke, dass in dem vergotteten Menschen nicht der Mensch, sondern Gott allein wolle, gehen doch über das rechte Mass biblischer Wahrheit hinaus, und dass der Wille Gottes erst im Menschen wirklicher Wille werden soll, ist geradezu gegen die Schrift.

Die Möglichkeit zu sündigen liegt für die Creatur in ihrer Beschränktheit, darin, dass sie nicht über allen Irrthum

erhaben ist. Die Sünde ist Täuschung und verbreitet Täuschung, denn der Grund des Sich-Annehmens, aus dem vor Allem und allein alle Sünde hervorgeht, beruht nur auf Täuschung und Thorheit; würde der Mensch eben über diesen Wahn und Täuschung erhoben sein, so würde er seine eigene Schwachheit erkennen und sich Gott ganz „zu Grunde lassen“ (Kap. 5, S. 16). Aber das ist leider nicht der Fall; verführt von dem falschen Licht, erheben wir uns nicht allein über Gebühr, rechnen uns selbst nicht allein das Gute zu, kehren uns ab von Gott, sondern rauben auch Gott die Ehre, so dass die Sünde mit Recht ein Unrecht gegen Gott genannt werden kann (Kap. 4, S. 12, cf. S. 234. 236). — Von der tiefen biblischen Sündenerkenntniss eines Paulus oder der Reformatoren ist bei unserem Verfasser nicht die Rede. Die Macht und der Jammer der Sünde sind nicht geradezu verdeckt, aber der Blick verweilt lieber bei der allen gemeinsam dargebotenen Möglichkeit der Erlösung, bei der Seligkeit der Wiedergeborenen und Geheiligten, bei dem noch immer übrig gebliebenen göttlichen Ebenbilde der Seele.

IV.

Die Aufhebung der Schwäche der menschlichen Natur kann nur dadurch geschehen, dass der Mensch allen Eigenwillen, alles Streben und Begehren, kurz sich selbst aufgiebt und in Gott ausruht oder vergottet wird. Dazu aber muss Gott selbst Mensch werden. Wie Gott in Christo die menschliche Natur angenommen hat, so muss er es auch in einem jeden Menschen thun, Gott, nicht der Mensch nimmt Alles an, der Mensch kann noch soll aus eigenen Kräften das Heil erlangen, sondern soll sich nur leidend verhalten (Kap. 3, S. 10). Die Menschwerdung Gottes ist nach unserem Verfasser eigentlich nur Vollendung der Schöpfung in der Gründung und Setzung der *unio mystica.*

Was aber unser Verfasser darunter in vollem Sinne des Wortes verstanden haben will, sagt er nicht, wiederholt vielmehr immer, dass sich das nicht sagen lasse, theils weil es die Sache des Gefühles sei, theils weil es dem zukünftigen

Leben angehöre. Aber da er diese *unio mystica* doch als das Vollkommenste in diesem Leben preist, so darf man doch erwarten, dass er es einigermassen klar macht. Nach Kap. 14 ist die „Beschauung Gottes“ das Vollkommenste in diesem Leben und nach Kap. 8 ein Blick in die Ewigkeit und ein Vorschmack des ewigen Lebens und der ewigen Seligkeit. Zu diesem Ziele gelangen wir durch die Nachahmung des lieblichen, armen und demüthigen Lebens Christi.

Christus ist unserem Verfasser nur der vollkommene Mystiker, nur höchstes Muster und Vorbild. Ueber seine Person und sein Werk erfahren wir fast gar nichts. Selbst Joh. 15, 5 muss man von dem Vorbilde und der Lehre Christi verstehen, denn das hält der Verfasser in immer neuen Weisen vor. Die Nachfolge Christi ist ihm aller Lehren des Evangeliums Summe und Krone und es führt nichts anderes zu ihm, als sein Leben Kap. 45, S. 190, Kap. 53, S. 226. Das Wichtigste ist, den tiefsten Schmerz über die Sünde zu empfinden und die Uebel mit der grössten Geduld zu tragen. Dahin kommt aber keiner ohne den Zug des Vaters zum Sohne, wer aber vom Vater zum Sohne sich ziehen lässt, der erkennt durch ihn Gott als das höchste Gut und kommt durch die Liebe zur Freiheit, die Gott ihm zugedacht hat.

Die Erlösung kann, da die Sünde wesentlich nur eine verkehrte innerliche Auffassung und Stellung der Creatur zu ihrem eigenen Begriff war, eigentlich nur als ein ideeller Hergang der Abstraktion von aller Endlichkeit und uns zugänglicher Wirklichkeit sich darstellen. Der Mensch muss sich von den Creaturen abkehren und zu Gott hinkehren, oder sich in sich kehren und da erkennen, dass das höchste Gut nur in dem sich den Creaturen mittheilenden Gotte zu finden sei, aber nicht zu dem Zwecke, dass das Vollkommene (Gott) erst in die Seele hineinkomme — denn es ist schon in der Seele —, sondern damit es erkannt und geliebt werde, Kap. 9, S. 32. Dass dies nicht der Tiefe der Erlösungslehre eines Paulus und des gesammten neuen Testamentes auch nicht von Ferne entspricht, bedarf keines besonderen Nachweises.

Von dem Glauben nach dem Begriff der Schrift und der Reformatoren kann demnach auch nicht wohl die Rede sein. Wenn wir uns an Christi heiliges Leben hingeben, so vollziehen wir nur unsere eigene Anlage. Der Glaube als das Ergreifen der in und durch Christus erworbenen Gnade Gottes, als Prinzip eines neuen Lebens macht nicht, wie bei den Reformatoren auf Grund des Apostels Paulus den Kern und Mittelpunkt der Theologie unseres Verfassers aus. Der Gegensatz „in Christo von Natur, in uns durch Gnade“ wird nicht näher berührt und kann kaum anders verstanden werden, als in Christo ist von vornherein das rechte „Gott sich lassen“ gewesen, während es von uns erst in der *imitatio* Christi erreicht werden soll. Allein seligmachend ist die Erkenntniss, der Glaube ist nur Durchgangspunkt zur Erkenntniss, diese allein ist das zu Erstrebende und allein Werthvolle, denn das wahre Licht oder die vollkommene Erkenntniss erzeugt nicht allein die Liebe, die das höchste Gut sich aneignet, sondern schliesst sie seiner Natur nach schon ein.

Der Sinn von Stellen wie Joh. 6, 44. 14, 6. 8, 32. 35 ist: Wer sich innerlich an Christus anschliesst, der ihn wieder auf sich zurückweist, der muss, so viel an ihm ist, nicht nur sich hüten und bewahren, dass weder von innen noch von aussen ein Wille an ihn herantritt, ein Begehren in ihm entstehe, das sich dem vergotteten Menschen nicht geziemt, sondern er muss überhaupt alles eigene Wollen und Streben aufgeben, er muss von Allem absehen, sich ganz passiv verhalten auch im Leiden und sich gänzlich in leidender Weise Gott hingeben, wie Christus es nach unserem Verfasser gethan. Das heisst das „volge mir nâch“ erfüllen. Christi selbstverleugnendes Leben ist die Thür zum Schafstalle, durch die man zu Gott kommt. Wer bis zum gänzlichen, persönlichen Sich-Aufgeben, zur Selbstvernichtung gekommen ist, der ist nach dem Ausdruck unseres Verfassers Christus geworden, der ist vergottet. — So schön und erhebend und gerade mit Bibelstellen reichlich belegt die Partien des Buches sind, die dieses Thema von der Selbstverleugnung und dem Kreuze Christi behandeln, so lässt sich doch nicht

leugnen, dass der Verfasser über das Ziel der genuin biblischen Forderung und Lehre hinausgeht, dass er hier statt in dem urchristlichen Ideale, das die höchste Aneignung und Vollendung aller menschlichen Kräfte für die Persönlichkeit und das Reich Gottes fordert, vielmehr in dem Ideal des mönchischen Mittelalters befangen ist.

Fragen wir zum Schluss, wie sich nach unserem Verfasser das Leben des gottgeeinten Menschen zu gestalten habe, so lassen sich nach der Wiedergeburt, die auch unserem Verfasser Voraussetzung des neuen Lebens ist, nach Joh. 3, 3 drei Momente des *ordo salutis* unterscheiden: Geistliche Armuth, Erfüllung des Gesetzes und die positive *unio mystica.*

Was der Verfasser von der geistlichen Armuth und Demuth Kap. 26 und 35 im Anschluss an Matth. 5, 3 ausführt, ist, wenn auch nicht ganz den Gedanken der Schrift gerecht werdend, doch so tief, dass wir allein schon hieraus den gewaltigen Eindruck begreifen, den unser Büchlein auf Männer wie Luther, Arndt und Spener machen musste.

Allein da sich eine solche geistliche Armuth, eine solche Demuth, die sich alles Annehmens und somit der Ursache aller Sünde enthält, gar selten findet, so sind Gesetze und Gebote nothwendig, um den Menschen in Schranken zu halten, ihn von gotteswidrigen Handlungen abzuhalten unter Androhung von Strafen. Die Gesetze und Gebote sind nothwendig als Regeln, um Ordnung und Zucht zu halten bei der Menge, die sich nicht erheben kann zu der reinen Höhe des Mystikers, der sich Gott ganz zu Grunde gelassen hat. Und diese Anschauung von der Nothwendigkeit des Gesetzes belegt er durch Schriftstellen wie Matth. 5, 17. 6, 24, Joh. 6, 38, Gal. 4, 4. Doch für den Mystiker existirt das Gesetz nicht mehr. Hierbei kann er sich freilich scheinbar auf manche Stellen des Paulus berufen wie Gal. 5, 18, Röm. 8, 14, (Kap. 30, S. 112), aber für unseren Mystiker will das doch etwas anderes bedeuten als für Paulus, was sofort aus dem Zusatz hervorgeht, den er beim Anziehen jener Stellen S. 114 macht: Ouch in eim andern sinne bedurfen si keiner ê (Gesetze): das si in dâ mit etwas uberkumen oder gewinnen

oder in selber irgent zu nutze sîn. Wan was man mit diesem oder ouch mit aller crêatûre hilfe oder rede, worten oder werken uberkumen oder geschicken mag ûf dem êwigen wege und zu êwigem leben, das haben si alles bereit vor an. Sich, in diesem sinne ist es wâr, das man uber alle ê und tugent komen mag und ouch uber alle crêatûre werk und wissen und vormügen. — Dass dies einerseits nicht allein über Paulus, sondern über die ganze heilige Schrift hinausgeht, ist klar. andererseits ist auch von unserem Verfasser eine wesentliche Seite des Gesetzes als Spiegels zur Erkenntniss der Wahrheit und Zuchtmeisters auf Christus gar nicht berührt, worauf doch die heilige Schrift mit Recht so grossen Nachdruck legt. Rühmend anzuerkennen ist dagegen, dass unser Verfasser es mit dem grössten Nachdruck hervorhebt, dass es nicht auf die äussere That, sondern auf die Gesinnung, aus der die That hervorgeht, ankommt, anknüpfend an das Wort des Herrn Matth. 5, 20.

Aber eben diese bessere Gerechtigkeit, wo man des Gesetzes nicht mehr bedarf, wo der Wille des Menschen mit dem Willen Gottes geeint ist, das ist doch nur möglich, wo die Vereinigung des Menschen mit Gott wirklich vollzogen ist. Diese ist das Ziel, das der Mensch erreichen soll, dazu soll er das arme Leben Christi auf sich nehmen mit all seinem Kreuz und Leiden, dazu soll er allen Eigenwillen aufgeben, dazu sich selbst vernichten. Wer aber diesen Weg geht, der kommt dahin, wo Christus ist, das ist zum Vater nach dem Worte Christi Joh. 17, 24, Kap. 52 und Matth. 10, 22. Es ist nach unserem Verfasser eine solche Vereinigung schon in diesem Leben erreichbar, also dass der Mensch wie Gottes rechte Hand wird Kap. 10 und 54. Wenn aber der Verfasser den Menschen zu dieser Höhe gelangen lässt, so fügt er doch gleich die Mahnung hinzu, dass man sich bei der erreichten Höhe keiner trägen Ruhe hingeben soll, um nicht wiederum zu fallen. Doch wir müssen auch hier sagen, dass unser Verfasser seine Ausführungen über die *unio mystica*, deren ganzes Mysterium er nicht sagen kann (Kap. 54), zwar geschickt an die heilige Schrift angeknüpft hat, aber in ihnen doch über die kerngesunde

Mystik der Schrift in einem bedenklichen Masse hinausgegangen ist.

Sollen wir mit wenigen Worten das Ergebniss unserer Untersuchungen zusammenfassen, so müssen wir anerkennen, dass unser Verfasser mit grossem Geschick und oft mit tiefem Verständniss seine Anschauungen aus der Schrift zum Theil geschöpft, zum Theil an sie angelehnt hat. Aber es kann uns auch nicht entgehen, dass er andererseits sich nach der Sitte seiner Zeit einen allzufreien Gebrauch in der Anwendung der einzelnen Stellen gestattet, dass er infolge dessen auch im Einzelnen über das richtige Mass hinausgegangen ist. Wir können ihn auch nicht wie die ganze Mystik nicht davon freisprechen, dass er die Schriftstelle, die er heranzieht, oft nicht so wohl auslegt, als seine Ideen in sie hineinlegt, dass er die Schrift selbst nach seinen mystischen Ideen und Speculationen modelt und deutet, dass er sie etwas sagen lässt, woran die Schriftsteller auch nicht im Entferntesten gedacht haben; es fehlt ihm eben wie aller Mystik eine rationale Kritik. So musste ihn sein Verfahren, ihm selbst freilich unbewusst, auf Abwege führen. Hier liegt die Schwäche unseres Büchleins, das wir aber trotz alledem und alledem mit Sebastian Castellio ein *libellus aureus* nennen möchten. —

Der Kolosserbrief.

Von

Archidiakonus **H. v. Soden.**

Das Räthsel des Kolosserbriefes, die von allen Forschern anerkannte Mischung solcher Partien, welche einen echtpaulinischen Charakter tragen, mit solchen, welche fremdartigen Geist und Stil zeigen, hat dreierlei Lösungsversuche[1]) hervorgerufen, von welchen zwei von der untrennbaren Einheitlichkeit des Schriftstückes ausgehen, die dritte in demselben Fugen und künstliche Verbindungen erkennt. Jene erklären entweder den Brief für ein Werk des Paulus und suchen die fremdartigen Gedanken und Wendungen aus der Situation, theils aus des Paulus Lebenslage in der Gefangenschaft, theils aus den in Kolossä zu bestreitenden Irrlehren begreiflich zu machen, so zuletzt Klöpper[2]), dem Grimm[3]) zustimmte und vor ihm Koster[4]); oder sie erklären den Brief für eine nur im Namen des Paulus von einem Späteren verfasste Schrift und suchen den an so vielen Stellen sich aufdrängenden Eindruck des Echt-Paulinischen aus des Verfassers treuem Paulinismus zu erklären. Von beiden Versuchen nicht befriedigt, hat Holtzmann den dritten Weg eingeschlagen, der sich eigentlich am nächsten legt und nirgends künstliche Zurechtlegungen des Textes verlangt: Er misst die einzelnen Sätze

---

1) Vgl. zur Geschichte dieser Versuche das Werk von Holtzmann: „Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe." 1872.

2) Der Brief an die Kolosser, kritisch untersucht und in seinem Verhältniss zum paulinischen Lehrbegriff erörtert, 1882.

3) Z. f. w. Th. 83. H. 2.

4) „De Echtheid van Eph. und Col." 1876.

und Worte des Briefes genau an denen der echten Paulusbriefe, und was ihm sich hiebei als paulinisch ergab, schreibt er dem Paulus, was als unpaulinisch, einem späteren Ueberarbeiter zu. Er erkennt also in unserem Brief eine von einem Späteren herrührende Ueberarbeitung eines echten Paulusbriefes. Die abstrakte Möglichkeit eines solchen das Räthsel lösenden Thatbestandes ist nicht zu bestreiten. Denn dass ein Brief ein solches Geschick haben konnte, wie es hier vom Kolosserbrief angenommen wird, hat Holtzmann[1]) durch eine Charakteristik der literarischen Verhältnisse und Anschauungen der urchristlichen Zeit, belegt mit den thatsächlichen Interpolationen in der patristischen Literatur, ausser Zweifel gestellt[2]); und mir ist kein Recensent bekannt geworden, welcher den Versuch Holtzmann's als einen aus literarhistorischen Gründen unmöglichen verworfen hätte.[3]) Die Behauptung aber, dass der Kolosserbrief in seiner heutigen Gestalt ein so einheitliches Schriftstück sei, dass er nur einen Verfasser haben könne, entweder Paulus oder einen Späteren[4]), wird durch die Geschichte der Exegese dieses Briefes widerlegt, die mindestens an einzelnen Stellen, besonders 1, 14—20 ausnahmlos zugiebt, dass der Gedankengang nicht einheitlich fortschreite. —

So weit nun jene drei Lösungsversuche auch auseinandergehen, so haben doch die vereinten Bemühungen der Vertheidiger der ersten und der dritten Lösung einer erneuten Untersuchung einen festen Ausgangspunkt geschaffen, einen festen Grund und Boden erstritten, innerhalb dessen auch die Anhänger der zweiten der aufgezählten Urtheile noch

1) S. 193 ff.

2) Vgl. Ewald (Gött. Gel. Anz. 1872, S. 1622): „Ueberarbeitung und Neuherausgabe eines älteren Schriftstückes ist sowohl in dem hebräischen und altchristlichen, als in dem griechischen Schriftthume viel geschehen, wie jeder genaue Kenner dieser Schriftthümer weiss und wie es längst an den sichersten Beispielen nachgewiesen ist."

3) Nur Hilgenfeld (Z. f. w. Th. 73, S. 190) schreibt ohne nähere Begründung: „Gegen solche Interpolationshypothese hege ich von vornherein ein starkes Misstrauen."

4) So Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 73, S. 188 ff. und Klöpper, a. a. O. S. 40.

keinen Anhaltspunkt für ihre Verwerfung der paulinischen Authenticität des Briefes gefunden haben. Ich meine die durch Holtzmann's gründliche, von der peinlichsten Skrupulosität geleitete, mit der feinsten Akribie unter unbefangener Berücksichtigung aller bisherigen Arbeiten verfolgte Untersuchungen aus dem Feuer der Kritik geretteten Abschnitte des Briefes[1]), welche auch bei Prüfung ihres sprachlichen Charakters[2]) und bei Konfrontirung mit paulinischen Parallelen[3]) nichts Bedenkliches an sich erkennen liessen. Dadurch sind wir in die Lage versetzt, die Untersuchung auf ein engeres Feld zu beschränken, auf die von Holtzmann als Interpolationen ausgeschiedenen Stücke. Denn selbst wenn durch Zusammenstellung jener Abschnitte kein in sich eng zusammenhängendes und für sich lebensfähiges Ganzes entstünde[4]), so wäre damit wohl die Freude, in der Ueberarbeitung noch einen Paulusbrief in voller Integrität uns erhalten zu sehen, aber nicht die Möglichkeit der Authenticität jener Abschnitte aufzugeben. Immerhin aber würde es des Interpolators Pietät und damit den Charakter seiner Schriftstellerei etwas bedenklich erscheinen lassen, wenn wir annehmen sollten, er habe einen Paulusbrief nicht blos bereichert, um ihn dadurch nur um so fruchtbarer zu machen, um also dem Paulus zu dienen, sondern er habe Worte des Apostels unterdrückt und untergehen lassen. Darum scheint mir die Frage, ob der von Holtzmann herausgeschälte Brief ein in sich zusammenhängendes Ganzes bilde, weniger für das Urtheil über die zu ihm vereinigten Abschnitte, wesentlich aber für die richtige Umgrenzung der Interpolationen von Belang zu sein; wo in dem herausgeschlälten Brieftext Fugen und Lücken sich fühlbar machen, wird man die von H. ausgeschiedenen Stellen von neuem nach dem echt paulinischen Füllungsmaterial zu durchsuchen haben. Sodann aber werden vor allem die Holtzmann'schen Interpolationen für sich selbst darauf hin zu prüfen sein, ob sie uns ein klares Bild von den Zwecken des Interpolators geben, ob eine jede für sich als „Interpolation“ sich begreifen lässt. Endlich werden die kritischen

1) S. 168 ff. 2) S. 107 ff., 103 ff. 3) S. 87 ff.

4) Darauf hin stellte Holsten (Jen. Lit. Zeitg. 1875, S. 762) die Frage.

Grundsätze, von welchen H. sich zu deren Ausscheidung bestimmen liess, sowie deren Anwendung im einzelnen Fall auf ihre Richtigkeit zu prüfen sein.

Der von Holtzmann als authentischer Paulusbrief herausgeschälte Text lautet folgendermassen[1]:

(1) *Παυλος αποστολος Χριστου Ιησου δια θεληματος θεου και Τιμοθεος ο αδελφος* (2) *τοις εν Κολοσσαις αγιοις και πιστοις αδελφοις εν Χριστῳ. χαρις υμιν και ειρηνη απο θεου πατρος ημων.*

(3) *Ευχαριστουμεν τῳ θεῳ και πατρι του κυριου ημων Ιησου Χριστου παντοτε περι υμων προσευχομενοι* (4) *ακουσαντες την πιστιν υμων (εν Χριστῳ Ιησου) και (την αγαπην ην εχετε εις παντας τους αγιους* (5) *δια) την ελπιδα (την αποκειμενην υμιν εν τοις ουρανοις, ην προηκουσατε εν τῳ λογῳ της αληθειας) του ευαγγελιου* (6) *του παροντος εις υμας (καθως και εν παντι τῳ κοσμῳ και εστιν καρποφορουμενον και αυξανομενον καθως και εν υμιν), αφ᾽ ης ημερας [ηκουσατε την χαριν του θεου,* (7) *καθως] εμαθετε απο Επαφρα του αγαπητου συνδουλου ημων, ος εστιν πιστος υπερ υμων διακονος του Χριστου* (8) *ο και δηλωσας ημιν την υμων αγαπην.*

(9) *Δια τουτο και ημεις ου παυομεθα υπερ υμων προσευχομενοι* (10) *περιπατησαι υμας αξιως του θεου* (13) *ος ερρυσατο ημας εκ της εξουσιας του σκοτους και μετεστησεν εις την βασιλειαν του υιου αυτου* (19) *οτι εν αυτῳ ευδοκησεν* (20) *καταλλαξαι* (21) *και υμας ποτε οντας εχθρους εν τοις εργοις τοις πονηροις, νυνι δε κατηλλαγητε* (22) *εν τῳ σωματι της σαρκος αυτου δια του θανατου* (23) *ει γε επιμενετε τη πιστει εδραιοι και μη μετακινουμενοι απο του ευαγγελιου ου εγενομην εγω Παυλος* (25) *διακονος κατα την οικονομιαν του θεου την δοθεισαν μοι εις υμας πληρωσαι τον λογον του θεου,* (29) *εις ο και κοπιω αγωνιζομενος κατα την ενεργειαν αυτου την ενεργουμενην εν εμοι.*

1) Die in runde Klammern geschlossenen Worte hält Holtzmann bestimmt durch Einwendungen Koster's jetzt für Interpolationen; dagegen hat er die in eckigen Klammern stehenden Worte jetzt dem ursprünglichen Kolosserbrief zuerkannt (S. Theol. Lit. Z. 1877, S. 609 ff.). — Die kleinen Zahlen bezeichnen die Verse unseres heutigen Textes.

(II, [1]) *Θελω γαρ υμας ειδεναι ηλικον αγωνα εχω περι υμων και των εν Λαοδικεια και οσοι ουχ εωρακαν το προσωπον μου* ([2]) *ινα παρακληθωσιν αι καρδιαι αυτων.* ([4]) *τουτο δε λεγω ινα μηδεις υμας παραλογιζηται·* ([5]) *ει γαρ και τη σαρκι απειμι, αλλα τω πνευματι συν υμιν ειμι, χαιρων και βλεπων υμων την ταξιν και το στερεωμα της εις Χριστον πιστεως υμων.*

([6]) *Ως ουν παρελαβετε τον Χριστον Ιησουν τον κυριον, εν αυτω περιπατειτε,* ([7]) *καθως εδιδαχθητε περισσευοντες εν ευχαριστια.* ([8]) *βλεπετε μη τις εσται υμας ο συλαγωγων δια της φιλοσοφιας κατα τα στοιχεια του κοσμου και ου κατα Χριστον,* ([9]) *οτι εν αυτω* ([11]) *περιετμηθητε περιτομη αχειροποιητω,* ([12]) *συνταφεντες αυτω εν τω βαπτισματι εν ω και συνηγερθητε δια της ενεργειας του θεου του εγειραντος αυτον εκ των νεκρων.* ([13]) *και υμας νεκρους οντας εν τοις παραπτωμασιν συνεζωοποιησεν συν αυτω, χαρισαμενος ημιν παντα τα παραπτωματα,* ([14]) *εξαλειψας το καθ' ημων χειρογραφον, ο ην υπεναντιον ημιν, και αυτο ηρκεν εκ του μεσου προσηλωσας αυτο τω σταυρω.*

([16]) *Μη ουν τις υμας κρινετω εν βρωσει και εν ποσει η εν μερει εορτης η νουμηνιας η σαββατων* ([18]) *εικη φυσιουμενος υπο του νοος της σαρκος αυτου.* ([20]) *Ει απεθανετε συν Χριστω απο των στοιχειων του κοσμου, τι ως ζωντες εν κοσμω δογματιζεσθε.* ([21]) *Μη αψη μηδε γευση μηδε θιγης,* ([22]) *α εστιν εις φθοραν τη αποχρησει* ([23]) *προς πλησμονην της σαρκος.* (III, [3]) *απεθανετε γαρ και η ζωη υμων κεκρυπται συν τω Χριστω εν τω θεω.* ([12]) *Ενδυσασθε ουν ως εκλεκτοι του θεου αγιοι και ηγαπημενοι σπλαγχνα οικτιρμου, χρηστοτητα, ταπεινοφροσυνην, πραΰτητα, μακροθυμιαν,* ([13]) *ανεχομενοι αλληλων και χαριζομενοι εαυτοις εαν τις προς τινα εχη μομφην, καθως και ο Χριστος εχαρισατο υμιν, ουτως και υμεις,* ([17]) *και παν ο τι εαν ποιητε εν λογω η εν εργω, παντα εν ονοματι κυριου Ιησου, ευχαριστουντες τω θεω πατρι δι' αυτου.*

(IV, [2]) *Τη προσευχη προσκαρτερειτε γρηγορουντες εν αυτη,* ([3]) *προσευχομενοι αμα και περι ημων, ινα ο θεος ανοιξη ημιν θυραν του λογου λαλησαι το μυστηριον του Χριστου* ([4]) *ως δει με λαλησαι.* ([5]) *Εν σοφια περιπατειτε*

προς τους εξω, τον καιρον εξαγοραζομενοι. (6) *ο λογος υμων παντοτε εν χαριτι, αλατι ηρτυμενος, ειδεναι πως δει υμας ενι εκαστω αποκρινεσθαι.*

(7) *Τα κατ' εμε παντα γνωρισει υμιν Τυχικος ο αγαπητος αδελφος και πιστος διακονος και συνδουλος εν κυριω* (8) *ον επεμψα προς υμας εις αυτο τουτο, ινα γνω τα περι υμων και παρακαλεση τας καρδιας υμων.*

(10) *Ασπαζεται υμας Αρισταρχος ο συναιχμαλωτος μου και Μαρκος ο ανεψιος Βαρναβα, περι ου ελαβετε εντολας, εαν ελθη προς υμας, δεξασθε αυτον,* (11) *και Ιησους ο λεγομενος Ιουστος οι οντες εκ περιτομης. ουτοι μονοι συνεργοι εις την βασιλειαν του θεου, οιτινες εγενηθησαν μοι παρηγορια.* (12) *ασπαζεται υμας Επαφρας ο εξ υμων, δουλος Χριστου Ιησου, παντοτε αγωνιζομενος υπερ υμων.* (13) *μαρτυρω γαρ αυτω οτι εχει πολυν πονον υπερ υμων και των εν Ιεραπολει.* (14) *ασπαζεται υμας Λουκας ο ιατρος ο αγαπητος και Δημας.* (18) *Ο ασπασμος τη εμη χειρι Παυλου. μνημονευετε μου των δεσμων. η χαρις μεθ' υμων.*

Kein Kenner des Paulus wird leugnen, dass dieser Brief nach Form und Inhalt durchweg paulinisches Gepräge trägt, aber dennoch so selbständig in seinem Bau, in seinen Gedanken, in seinen Ausdrücken ist, dass er unmöglich als künstliche Imitation angesehen werden kann. Und es ist ein glänzendes Verdienst Holtzmann's, dass er durch die Durchführung der Interpolationshypothese Hitzig's ein für allemal nachgewiesen hat, dass dem Kolosserbrief mindestens ein unbestreitbar echtes paulinisches Sendschreiben zu Grunde liegt.

Aber auf der anderen Seite macht der Holtzmann'sche Paulusbrief doch den Eindruck des Lückenhaften an mehreren Stellen, von denen hier nur einige beispielsweise genannt werden sollen.[1]) *Περιπατειν* (1, 9 f.) ist bei Paulus (1 Th. 2, 12. 4, 1. 12. Ga. 5, 16. 1 Ko. 7, 17. Rö. 13, 13)[2]) stets Gegenstand der Aufforderung und Ermahnung, weil es als freie That der Menschen gedacht ist; es als Inhalt des fürbittenden Gebetes zu finden, als ob Gott dies *περιπατειν*

1) Vgl. auch Klöpper, S. 28—37. Koster, S. 115 ff.

2) Zur Verwendeng des ersten Thessalonicherbriefas vgl. meinen Aufsatz Stud. u. Krit. 1885.

der Menschen bewirke, ist mindestens auffallend. — „*ινα παρακληθωσιν αι καρδιαι αυτων*“ (2, 2) ohne Angabe, worin ihre Herzen Trost brauchen oder wodurch er ihnen zu Theil werden kann, ist kahl; ja der Holtzmann'sche Context macht den Eindruck, Paulus wolle die Kolosser darüber trösten, dass sie ihn nicht gesehen haben; woran aber sofort V. 4 wieder irre macht. Ueberhaupt aber leidet der Anfang von Kap. 2, so wie er bei H. lautet, an einer etwas schwerfälligen Umständlichkeit. Die verhältnissmässig farblose Mittheilung „*ηλικον αγωνα εχω*“, welcher bei Ausscheidung von 1, 26–28 auch die Beleuchtung von dort aus fehlt, ist getragen von den bedeutungsvollen Phrasen „*θελω γαρ υμας ειδεναι*“ und „*τουτο δε λεγω ινα*“. Endlich fällt die doppelte, unmittelbar nebeneinandergestellte Begründung jener Mittheilung „*ινα παρακληθωσιν αι καρδιαι αυτων*“ und „*ινα μηδεις υμας παραλογιζηται*“ auf. H. selbst empfindet wenigstens die Farblosigkeit von *ηλικον αγωνα εχω* und paraphrasirt (S. 178) die Stelle als „Versicherung, wie sehr er sich abmühe, die ihm persönlich Unbekannten in die volle Wahrheit einzuführen“; dies Letztere steht wohl 2, 2 des jetzigen Kolosserbriefes, ist aber in den Wortlaut von Holtzmann's „ursprünglichem“ Brief eingetragen. — Ganz ähnlich müssen wir über *παντοτε αγωνιζομενος* (4, 12) urtheilen; *αγωνιζεσθαι* ist eine bildliche Redensart, wobei das Objekt des Kämpfens nicht ein für allemal feststeht; es muss sich entweder aus dem Zusammenhang von selbst ergänzen, wie 1 Ko. 9, 25. Kol. 1, 29 oder ausgedrückt werden, wie dies Kol. 4, 12 in unserem heutigen Kolosserbriefe geschieht. — 2, 11 möchte die nach Holtzmann nicht durch eine Apposition erklärte bildliche Redensart *περιτομη αχειροποιητω* etwas unverständlich sein für eine Gemeinde, die Paulus über diese Dinge noch nie reden hörte. — Die absolute Verwerfung der *φιλοσοφια* (2, 8) ist auffallend, wenn man nicht annehmen will, dass schon damals, in den Anfängen des Christenthums unter *φιλοσοφια* eine spezifisch ungläubige Weisheitslehre allgemein verstanden wurde, wofür keine Belege aufzubringen sind, wogegen vielmehr die zeitgenössische Literatur (s. Lightf. z. d. St.) streitet. — Ueberraschen

muss 1, 21—23 die in Holtzmann's Brief durch επιμενειν etc. bedingte καταλλαγη.[1]) Die καταλλαγη ist nach Paulus (2 Ko. 5, 18 ff. Rö. 5, 10) unbedingt geschehen und gehört Jedermann zu; nur ob sie das ewige Leben zur Frucht hat (vgl. Rö. 5, 10 diese zwei Begriffe nebeneinander), ob die Gnade Gottes nicht εις κενον empfangen worden (2 Ko. 6, 1 nach 5, 18 ff.), hängt von dem Verhalten der Versöhnten ab. In einen ähnlichen logischen Zusammenhang stellt der Kolosserbrief die καταλλαγη und das επιμενειν nur, wenn der zweite Theil von V. 22 gelesen wird. — Ebenso enthält 2, 20—3, 12 nach Holtzmann's[2]) Reconstruction eine für Paulus unwahrscheinliche Gedankenfolge. Denn erstens bilden die Tugenden 3, 12 f. keinen Gegensatz zu dem Gegenstand des vorangehenden δογματιζεσθαι 2, 21; sodann setzt der Bedingungssatz ει απεθανετε die Position απεθανετε schon voraus, so dass man von dem erst folgenden thetischen Satz απεθανετε γαρ (3, 2) als einer nachhinkenden Wiederholung des in 2, 20 schon vorausgesetzten Thatbestandes überrascht wird (man könnte höchstens erwarten: „Nun aber seid Ihr gestorben etc." oder aber: „Wisset Ihr denn nicht, dass Euer Leben verborgen ist etc.", ohne Wiederholung des απεθανετε); endlich vermisst man neben dem 2, 20 eingeführten Zurückgreifen auf συνταφεντες (2, 12) ein entsprechendes Anknüpfen an συνηγερθητε (2, 12), wie dies sich in unserem Kolosserbriefe 3, 1 in dem mit „ει απεθανετε συν Χριστω" (2, 20) ganz analog gebildeten „ει συνηγερθητε τω Χριστω" (3, 1) findet. Schliesslich wird dem Kenner der anderen Briefe Pauli auffallen, dass in Holtzmann's Kolosserbrief der ganze ethisch-ermahnende Theil sich auf drei Verse (3, 12 f., 17) beschränkt, dass gar keine Warnung vor den bekannten heidnischen Lastern[3]), keine Rüge einzelner sittlicher Mängel der Gemeinde hätte nöthig

1) Vgl. den gleichen Einwand bei Klöpper, S. 29.

2) Vgl. übrigens die S. 50, A. 2 angezogene neueste Erklärung Holtzmann's.

3) 1 Th. 4, 3—7. Ga. 5, 19—21. 1 Ko. 6, 9 f. 2 Ko. 12, 21. Rö. 1, 19—32. Phi. 3, 18 f.

sein sollen, wie sie Paulus doch seiner gepriesenen Philippergemeinde nicht einmal ersparen konnte, und über welche er doch durch Epaphras unterrichtet sein konnte.

Machen diese Anstösse die Annahme des reconstruirten Briefes in Holtzmann's Fassung bedenklich, so berechtigt uns ebenso eine nähere Beobachtung von Holtzmann's kritischem Verfahren, die von ihm als Interpolationen ausgeschiedenen Stücke einer erneuten Untersuchung zu unterziehen. Sein Grundsatz, „im Kolosserbrief nur dasjenige stehen zu lassen, was ganz zweifellos paulinisch ist", ist zu rigoros; wie vieles müsste nach demselben an unseren Korintherbriefen als Interpolation ausgeschieden werden, was aus den Briefen an die Galater, Römer, Philipper und dem ersten an die Thessalonicher nicht als „zweifellos paulinisch" nachzuweisen wäre! Steht einmal fest, dass in unserem Brief ein Brief Pauli steckt, der später überarbeitet wurde, so scheint für den kritischen Forscher vielmehr der Grundsatz sich nahezulegen: Was nicht deutlich unpaulinisch ist und nicht einen bestimmten Zweck, den der Interpolator bei dessen Einschaltung verfolgte, verräth, gehört zu jenem echten Brief. Denn ohne Grund und Zweck hat jener Ueberarbeiter gewiss den Brief seines Apostels nicht zerrissen und mit eigenen Stücken und Stückchen verflickt, wir mögen uns das literarische Gewissen der Alten noch so weit denken. Namentlich die angenommene häufige Einschiebung von nach H's. Ansicht ganz entbehrlichen ausschmückenden einzelnen Worten oder Phrasen nöthigt, dem Interpolator wenig Pietät gegen das Original des Apostels zuzutrauen, und macht gegen dessen hypothetische Figur missgestimmt oder misstrauisch. Gewiss hat ein etwaiger Interpolator nur, wo es ihm im Interesse des von ihm mit diesem ehrwürdigen Bundesgenossen neu unternommenen Kampfes dringend nöthig schien, Interpolationen, die also alle von schwerwiegendem Inhalt sein mussten, vorgenommen.

Als Hauptkriterium für das Einzelne führt H. die Beziehungen zum Epheserbrief auf. Aber wer weiss nicht, wie unsicher die Vermuthungen über Priorität und Abhängigkeit zweier Parallelen in allen literarischkritischen Untersuchungen

sind, wie denn auch in den sieben von Holtzmann[1]) aufgeführten Beispielen die Priorität des Epheserbriefes mir keineswegs bewiesen scheint.[2]) Wenn Holtzmann (S. 37) aus einzelnen Parallelen „Einheit des schriftstellerischen Subjektes und des zeitlichen, wie psychologischen Momentes" mit „Differenz der beiderseitigen Aufgaben", also „Verwandtschaft in der Weise der Abhängigkeit zweier Produkte von gemeinsamen Factoren" folgert und nun eine Reihe Parallelen „auf diesen beiden Briefen gemeinsamen Hintergrund eines und desselben, hier wie dort wesentlich gleich bestimmten und nur wesentlich gleicher Ausdrucksweise fähigen Bewusstseins zurückzuführen" sich vornimmt, so ist die damit gegebene Erklärung der Verwandtschaft nicht die einzig mögliche, müsste also erst als die richtige bewiesen werden. An sich können jene Parallelen ebensogut daher rühren, dass ein und dasselbe Bewusstsein einmal selber redet, das anderemal durch einen anderen Geist reproducirt wird, dass jene Einheit des zeitlichen und psychologischen Momentes durch Imitation auf der einen der beiden verschwisterten Seiten künstlich herbeigeführt ist. Auch die von Holtzmann angenommene und später (S. 206—241. 292—303) unter bestimmten Gesichtspunkten zusammengestellte Gleichartigkeit des eigenthümlichen Inhaltes und Interesses der beiden Briefe ist problematisch, wenn man das abzieht, was sich durch eine Abhängigkeit des Epheserbriefes von dem Paulusbrief an die Kolosser völlig erklärt. Doch muss der Nachweis dafür zurückgestellt werden, bis durch die Detailuntersuchung die wirkliche Eigenthümlichkeit des Kolosserbriefes festgestellt ist. Endlich aber ist der Vorwurf der Unüberlegtheit und unpraktischen Umständlichkeit dem Holtzmann'schen Autor *ad Ephesios* kaum zu ersparen: Warum hat er nicht einfach den Kolosserbrief,

1) S. 46—55.

2) „Es scheint mir das Abhängigkeitsverhältniss in den einzelnen in Frage kommenden Stellen weitaus überwiegend auf Seite des Epheserbriefes, nirgends zwingend auf Seite des Kolosserbriefes zu liegen." Pfleiderer, Paulinismus S. 371, A. — Der Nachweis im Einzelnen folgt bei der Detailuntersuchung.

wenn er ihn einmal so durchgängig zu alteriren sich entschliessen konnte, durch Einfügung aller seiner Ideen zu einem Schriftstück umgearbeitet, das ihm die Ausarbeitung eines neuen Briefes ersparte? Warum hielt er es, wenn er dies nicht wollte, für nöthig, gerade und nur am Kolosserbrief die ihm selbst sich aufdrängende Kluft zwischen des Paulus und seiner eigenen Schriftstellerei durch Interpolationen auszufüllen? Warum, wenn er dies einmal wollte, schaltete er dann gerade die bezeichnendsten Ideen seines eigenen Briefes, seine Prädestinationslehre und seine Kirchentheorie nicht ein, wohl aber christologische Speculationen, die in seinem Briefe nicht vertreten sind oder mindestens zurücktreten? Warum überging er bei den Einschaltungen in die praktischen Abschnitte der Kap. 3 und 4, die er aus Eph. 4—6 nahm, gerade die dort mit Vorliebe ausgeführten Absätze 4, 3—16. 6, 10—18 und schob 4, 16 an ganz anderem Punkte (Kol. 2, 19) ein?

Noch unsicherer, ja in der Verwendung fast den Eindruck des Prinziplosen machend, sind die von Holtzmann (S. 100—121) aufgestellten sprachlichen Kriterien, wie dies Weiss (J. f. d. Th. 72, S. 752 ff.) an einzelnen Beispielen dargethan ist. Die Menge von Hapaxlegomena ist für einen Pauliner, also einen sekundären und imitirenden Schriftsteller, schon an sich unwahrscheinlicher, als für Paulus selbst, den originellen Schöpfer seiner religiösen Sprache; man vgl. den bekannten Reichthum der Korintherbriefe an Hapaxlegomena. Nennen wir alle diejenigen Ausdrücke Hapaxlegomena, die in den echten Paulinen sich nicht finden, so besitzt der Kolosserbrief allerdings deren 58; 33 derselben kennt das ganze N. T., 15 wenigstens Paulus nicht, 10 kennt nur der Epheserbrief. Von jenen 33 schreibt Holtzmann selbst dem Paulus 14 zu, von den 15 sogar 10, von den 10 wenigstens 2. Wo also Wörter, blos weil sie Hapaxlegomena sind, ausgeschlossen werden vom Urtext, da handelt der Kritiker entschieden prinziplos: z. B. *πιθανολογια* 2, 4, das überdies durch die Analogie mit *χρηστολογια* Rö. 16, 17 gedeckt ist, *απαλλοτριουσθαι* 1, 21, *τεθεμελιωμενοι* 1, 23. Aber ebensowenig kann hiernach das Vorkommen von Hapaxlego-

mena irgend einen Zweifelsgrund gegen einen ganzen Wortkomplex abgeben. Sehen wir gar die von Holtzmann unter die Interpolationen verwiesenen Haxaplegomena genauer an, so rechtfertigen sich eine ganze Reihe durch analoge Bildungen bei Paulus: *αισχρολογια* 3, 8 durch *χρηστολογια* Rö. 16, 18; *ανταναπληρουν* 24, neben *αναπληρουν* durch *ανταποδιδοναι, ανταποκρινεσθαι, προσαναπληρουν*, wie umgekehrt *αποκρινεσθαι* 4, 6 durch *ανταποκρινεσθαι*; *ανταποδοσις* 3, 24 durch *ανταποδιδοναι* und *ανταποδομα* (ebenso braucht ja Paulus *δικαιωσις* neben *δικαιωμα*, *προθεσες* neben *προθεσμια*, *δομα* Phi. 4, 17 neben *δοσις* Phi. 4, 15); *απεκδυεσθαι* 3, 9 neben dem (einmaligen!) *εκδυεσθαι* (Holtzmann: „wofür Paulus *εκδ.* schreibt") durch *απεκδεχεσθαι* neben *εκδεχεσθαι*; *απεκδυσις* als Substantivbildung durch unzählige andere; *αποκαταλλασσειν* 1, 20 f. durch Pauli Liebhaberei für Komposita und Dikomposita z. B. *ανεκδιηγητος*; *ειρηνοποιειν* 1, 20 durch *αχειροποιητος* (2 Ko. 5, 1), *εθελοθρησκεια* 2, 23, *ανθρωπαρεσκος* und *οφθαλμοδουλεια* 3, 22 durch Bildungen wie *ειδωλολατρεια*, *ετεροζυγειν*, *οδοιπορια*, *προσωποληψια*; *πλουσιως* 3, 16 durch *αξιως* u. ä. So bleiben nur wenige dem Sprachsatze der Homologumenen wirklich fremdartige Wörter: *αθυμειν* (3, 21) *αρεσκεια* (1, 10), *αυξησις* und *αφη* (2, 19), *αφειδια* (2, 23), *αποκρυφος* (2, 3), *δυναμουν* (1, 11), *ευχαριστος* (13, 15), *πικραινειν* (3, 19), *ριζουσθαι* (2, 7), *σκια* (2, 17), *υμνος* (3, 16); und ausser diesen im ganzen Briefe zerstreuten Wörtern Conglomerate an einzelnen Stellen z. B.: *ορατος*, *θρονοι*, *κυριοτητες* (*συνεστηκεναι*), *αρχη*, *πρωτευειν* (1, 16—18), *κατοικειν*, *θεοτης*, *σωματικως* (2, 9), *δειγματιζειν* (2, 15), *καταβραβευειν*, *θρησκια των αγγελων*, *εμβατευειν* (2, 18). Das Bedenken (H. S. 107), dass paulinische Lieblingsausdrücke fehlen, zerfällt in sich selbst, in Anbetracht der Thatsache, dass *δικαιοσυνη* auch 1 Ko. (ausser 1, 30) und 1 Th., *δικαιουν* 2 Ko., Phi., 1 Th., *σωτηρια* 1 Ko., *αποκαλυψις* 2 Ko. (ausser 12, 1 u. 7), Phi., 1 Th., *υπακοη* 1 Ko., Ga., Phi., 1 Th., *πιστευειν* 2 Ko. (ausgenommen das Citat 4, 13), *κατεργαζεσθαι* Ga., *νομος* und *χαρις* 2 Ko., *αιμα Χριστου* 2 Ko., Ga., *πεποιθα* 1 Ko. (Rö. nur einmal) fehlt, *δικαιωσις* und *δικαιωμα* nur Rö., *πεποιθησις*

nur 2 Ko., χαρις Ga. nur einmal (5, 4), 1 Ko. nur zweimal, Rö. dagegen 15 mal sich findet. Ein ähnliches Verhältniss lässt sich in der Verwendung der sogenannten Lieblingspartikeln des Paulus beobachten. — Andere Eigenthümlichkeiten, wie die schon erwähnten Wortzusammensetzungen, wie die Dikomposita, wie die Häufung von Synonymen[1], wie die Liebhaberei für Adverbialbildungen durch εν mit einem Substantiv, Häufung von Genetiven, der fleissige Gebrauch von αγαπη und αγαπαν (Kol. 5 mal, Röm. 12—14 7 mal!), können, da sie in der Ausdehnung, in der sie sich im Kolosserbrief finden, alle echt paulinisch sind, nichts beweisen; wenigstens vermag ich bei denselben eine zur Manier gewordene Steigerung in unserem Brief nicht zu erkennen. Auch die Beobachtung Holtzmann's, dass der Interpolator „sich einzelner Vorkommnisse und Eigenschaften der Sprache Pauli bemächtigt, um sie durch verhältnissmässig häufige Anwendung zu wirklichen Eigenthümlichkeiten zu steigern", verliert ihre Bedeutung, wenn wir dieselbe Neigung bei Paulus selbst nachweisen: δικαιωμα und δικαιωσις nur Rö.; δικαιουν Ga. 7mal, 1 Ko. 2mal, 2 Ko. keinmal; αγιαζειν und αγιασμος 1 Ko. 5mal, 2 Ko., Ga. keinmal; καταλλασσειν und καταλλαγη Rö. 5, 10f. 3mal, 2 Ko. 5, 18—20 5mal, ausserdem nur Rö. 11, 15, 1 Ko. 7, 11; κατακρινειν und κατακριμα Rö. 7mal, 1 Ko. 1mal, 2 Ko., Ga. keinmal. Was sollen da das 3malige γνωριζειν Kol. 1, 27. 4, 7. 9, νυνι δε 1, 21. 26. 3, 8, ενεργειν und ενεργεια (Kol. 3 mal, Ga. 3mal), oder die Doubletten 1, 7 u. 4, 7; 1, 3 u. 12; 1, 20 u. 21; 1, 23 u. 25; 1, 28 u. 3, 16; 1, 26 u. 2, 2 u. a. beweisen! Vgl. noch z. B. 1 Ko. 1, 4. 14. 14, 18. Rö. 6, 17. 7, 25; als Beispiele von Wiederholungen ferner 1 Ko. 15, 2 u. 3. 1 Ko. 16, 11 f. (dreimal ινα ελθη), 2 Ko. 8, 18. 27. 9, 8. 10, 15. 16. 5, 10. 11. u. s. w.

Können so die Grundsätze der Holtzmann'schen Kritik nicht als unanfechtbar bestehen, können namentlich alle sprachlichen Instanzen, die Holtzmann gewiss vollzählig zusammengestellt hat, für die Kritik unseres Brieftextes kaum

1) Mayerhoff, Baur, Holtzmann.

von Bedeutung sein, so bleibt die Aufgabe, die von Holtzmann als Interpolationen ausgeschiedenen Stücke noch einmal zu untersuchen und zwar unter dem dreifachen Gesichtspunkt, ob sie durch eine erkenntliche fremdartige Tendenz oder durch unpaulinische Ideen oder durch störende Unterbrechung des Zusammenhangs Anlass geben zu dem Verdachte, interpolirt zu sein. Daneben sollen, wo solche vorhanden sind, die Parallelen im Epheserbrief darauf, ob irgend ein Anlass vorliegt, die Priorität in dem letzteren zu suchen, geprüft, aber zur exegetischen Erklärung der Kolosserstellen nicht verwerthet werden, da für den Fall, dass die Epheserparallelen späteren Ursprungs sind und einen anderen Verfasser haben, die Möglichkeit vorhanden ist, dass der Verfasser des Epheserbriefes mit den dem Kolosserbrief entnommenen Ausdrücken wesentlich modificirte Begriffe verbindet.[1])

Detailuntersuchung des Textes.

V. 1 und 2 in seiner Einfachheit und paulinischen Form ist echt (H.)

V. 3—8. „Der ursprüngliche Eingang des Briefes fast intakt“ (H. 148). Später hat sich H. durch Koster's Kritik bestimmen lassen, V. 4—6 wesentlich zu kürzen. Zuerst soll εν Χριστῳ Ιησου als Näherbestimmung der πιστις Anstoss geben (so schon Mayerhoff S. 76). Vielmehr ist hier, wo Paulus an eine ihm völlig fremde Gemeinde zum ersten Mal einige Worte richtet, eine nähere christliche Präcisirung des an sich doch völlig unbestimmten Formwortes πιστις nothwendig zu erwarten, damit beide gegenseitig unbekannte Parteien, Schreiber und Empfänger, in dieser Präcisirung jeder vom andern erkennen, dass ihre πιστις auf dem gleichen Grunde ruht. Rö. 1, 8 ist die ausführliche Präcisirung des Standpunkts Pauli, auf den sich

1) „Ueberhaupt bin ich der Meinung, dass einem genaueren Verständniss eines jeden der beiden Briefe nichts so hinderlich gewesen sei, als eben ihre Vermengung mit einander, wobei man über der augenfälligen Verwandtschaft die tieferliegende Divergenz der Grundrichtungen übersah.“ (Pfleiderer a. a. O.)

dann seine Bezweckung einer *υπακοη πιστεως εν πασιν τοις εθνεσιν υπερ του ονοματος αυτου* bezieht, vorausgegangen (V. 2—5), dort war darum bei der V. 8 gemachten Zuerkennung jener *πιστις* an die römische Gemeinde keine nochmalige Präcisirung nothwendig. — Warum die Anerkennung der *αγαπη, ην εχετε εις παντας τους αγιους* (vgl. Rö. 5, 8. 1 Th. 3, 12) neben jener *πιστις* dem Paulus abzusprechen sein soll, ist nicht einzusehen (vgl. 1 Th. 1, 3); zumal der Unbekannte durfte zur eigenen Ermuthigung und zur Rechtfertigung seines Schreibens wohl sich berufen auf die von der neuen Gemeinde bewiesenen Liebe gegen alle Heiligen. Dass, vermittelt durch eine zeugmatische Rückbeziehung des Relativsatzes auch auf die *πιστις*, die *ελπις* als Beweggrund zu *πιστις* und *αγαπη* angegeben wird, kann wiederum nicht als ein dem Paulus fremder Gedanke nachgewiesen werden. Man vergl. 1 Th. 5, 8—11, wo deutlich die *ελπις* in V. 9 f. erklärt und daraus V. 11 die Mahnung gefolgert wird, deren Inhalt V. 8 bildlich als *ενδυεσθαι θωρακα πιστεως και αγαπης* bezeichnet ist; 2 Ko. 3, 12, wo die *ελπις* wenigstens für Pauli Glaubens- und Liebesleben als Bewegrund erscheint; auch Stellen, wie Rö. 4, 18. 5, 2 und die ganze Predigtweise des Paulus beweisen, dass die *ελπις*, die Hoffnung der Wiederkunft des Herrn und der zukünftigen Herrlichkeit, der innerste Impuls für sein ganzes Glaubens- und Liebesleben, wie jene Herrlichkeit der Endzweck der ganzen christlichen Oekonomie war.[1]) Zur Streichung der Worte zwischen *ελπιδα* und *του ευαγγελιου* war Holtzmann schon 1872, S. 169 f. geneigt, widerlegt aber eben da die naheliegenden Gründe, die dafür zu sprechen scheinen. Da Paulus das Evangelium in Kolossä nicht selbst gepredigt hat, ist seine Bekennung zu demselben

1) Klöpper's Vorwurf der „Lohnsucht" trifft diese Erklärung nicht; es ist eben nicht Lohnsucht, sondern der ebenso berechtigte als natürliche Ausblick auf das Ziel, was die Kolosser, wie Paulus selbst, immer wieder stark macht. Gegen die Beziehung von *δια-* auf den Dank Pauli spricht die Entfernung beider Worte, die Verbindung der *ελπις* mit der *πιστις*, welche in *ην προηκουσατε* zu Grunde liegt, die Dreiheit, Glaube, Liebe, Hoffnung, welche Paulus liebt, und welche durch jene Beziehung hier zerrissen wurde (cf. Lightfort z. d. St.).

als einem *λογος της αληθειας του ευαγγελιου* (wozu Holtzmann mit Recht Ga. 2, 5. 14 vergleicht) hier im Eingang sogar von besonderer Bedeutung; *καθως και εν παντι τῳ κοσμῳ* ist durch 1 Th. 1, 8., Rö. 1, 8. 13. 2 K. 2, 14 völlig gedeckt. Wie nichtssagend aber wäre der Satz, dass das Evangelium (nicht der *λογος της αληθειας του ευαγγιλιου*, wodurch das *παρων* doch inhaltlich pointirt wäre) bei ihnen vorhanden sei von dem Tage an, da sie es gehört haben. Wie erhebend dagegen ist der Gedanke für Paulus, dass das Evangelium nun auch bei den Kolossern vorhanden sei, wie in der übrigen Welt; und wenn er daran die allgemeinere freudige Beobachtung schliesst, dass so das Evangelium überall Frucht bringe und wachse, wie es speziell bei ihnen gewachsen ist seit jenem Tage, da etc., so kann ihn hierzu wohl der Gedanke veranlasst haben, dadurch die Kolosser in ihrem Vertrauen zu diesem „katholischen", sich also bewährenden Evangelium gegenüber den Irrlehren zu bestärken (vgl. Klöpper, S. 148 f.). Von den übrigen Worten in V. 6 schliesst Holtzmann jetzt nur noch *επεγνωτε* (vgl. Rö. 1, 28. 32) aus. Aber nicht nur hebt Paulus auch 1 Ko. 1, 5 in fast noch auffallenderer Weise nur *λογος* und *γνωσις* als Segen der den Korinthern zu Theil gewordenen Gnade in Christo hervor, sondern Rö. 10, 2 spricht Paulus den gesetzestreuen Juden die *επιγνωσις* ab, so dass der Ausdruck als Lob einer Gemeinde, die in Versuchung steht, in Gesetzesdienst zu fallen, besonders treffend gewählt erscheint. *εν αληθειᾳ* (V. 6) und *εν πνευματι* (V. 8) streicht H. als für den Autor ad Eph. charakteristischen Schlusston. Aber die Betonung einer *επιγνωσις εν αληθειᾳ* entsprechend der Verkündigung του *λογος της αληθειας του ευαγγελιου* ist im Gegentheil hier, aus demselben Grunde wie diese Phrase, von grosser Bedeutung; *εν πνευματι* aber ist durch Rö. 8, 8 f. gedeckt, indem dadurch ihre Liebe als eine spezifisch christliche charakterisirt werden soll, oder durch 1 Ko. 5, 3, insofern die Liebe der Kolosser zu dem ihnen persönlich unbekannten Apostel nur geistig vermittelt ist.[1]) Dass auch Paulus ein

1) Vgl. Klöpper S. 154 f.

präpositionelles Attribut nicht immer durch Wiederholung des Artikels anknüpft, siehe bei Winer, Gramm. d. ntl. Spr. 1867, S. 128.

In V. 9 streicht H. „*αφ' ης ημερας ηκουσαμεν*" als Doublette von V. 6 „*αφ' ης ημερας ηκουσατε*". Wie sollte aber der Interpolator zu dieser für ihn zwecklosen und schwerfälligen Wiederholung kommen, die für Paulus ein sinniges Wortspiel ist, wodurch er der glaubenden Treue der Kolosser vom ersten Tage an seine betende Treue vom ersten Tage an wie ein Echo zur Seite setzt. Ohne diese nachdrückliche Zeitbestimmung aber verliert auch der Ausdruck *ου παυομεθα* seinen Ausgangspunkt und wird zu einer pathetischen Phrase. — *αιτουμενοι*, gegen dessen Echtheit doch der einmalige aktive Gebrauch des Verbum bei Paulus (1 Ko. 1, 22) um so weniger beweisen kann, als es dort nicht einmal im Sinne von betendem Bitten, sondern von Begehren steht, enthält keine Tautologie mit *προσευχεσθαι*; letzteres ist absolut gebraucht im Sinne von Beten mit Rückanknüpfung an V. 8; für die konkrete Bitte dagegen, deren Inhalt mit *ινα* angeführt wird, dient als Bezeichnung *αιτεισθαι* (vgl. Rö. 1, 10. *επι των προσευχων μου, δεομενος ει πως* etc.); ferner Phi. 4, 6). Der Inhalt der Bitte ist ganz analog Rö. 15, 13 f. Phi. 1, 9. — Zu *εν παση σοφια* vgl. 1 Ko. 12, 9. *λογος σοφιας*; 1 Ko. 1, 5 *εν παση γνωσει* Phi. 1, 9 *εν παση αισθησει* (gg. H. 117). — Wenn H. (S. 85) den runden zu dem folgenden *περιπατησαι* treffenden Ausdruck *την επιγνωσιν του θεληματος αυτου*, worin *αυτου* in einem unter den Begriff von *προσευχεσθαι* gestellten, von *αιτουμενοι* abhängigen Satz doch gewiss nicht beziehungslos ist, und die *επιγνωσις*, deren vollkommene Entwickelung der Apostel wünscht, auf das Zugeständniss *επεγνωτε* (V. 6) zurückweist[1]), zusammengeflickt sein lässt aus *κατα της βουλης του θεληματος αυτου* — als ob *βουλη θεληματος* natürlicher und klarer wäre — und *εν επιγνωσει αυτου* Eph. 1, 11. 17, so bietet hierfür der Kontext keinerlei Anhalt. Wenn aber *πνευματικη* „bereits auf die fleischliche

---

1) Vgl. Klöpper S. 156 f.

Philosophie der Irrlehrer hinweist", so sollte dies für H., der ja die Warnung vor der „φιλοσοφια κατα τα στοιχεια του κοσμου" dem Paulus zuschreibt, eher ein Beweis für die Echtheit des Wortes sein, zumal es Eph. 1, 8 eben darum, weil dort diese Polemik nicht mehr nöthig war, ausgelassen sein mag.[1])

V. 10 (cf. 1 Th. 2, 12. 4, 1) περιπατησαι bezeichnet die Folge des πληρωθητε την επιγνωσιν του θεληματος und hat darum das gleiche Subjekt mit dem Verbum finitum (hiermit ist der Einwand H.'s erledigt). Dass mit εις πασαν αρεσκειαν ein Ziel des περιπατησαι angegeben ist, kann, wenn auch αρεσκεια sonst nicht vorkommt, nicht auffallen, zumal da der Begriff αρεσκειν dem Paulus geläufig ist (Rö. 8, 8. 1 Ko. 7, 32. Ga. 1, 10. 1 Th. 2, 15. 4, 1). Bei den drei Participialsätzen: εν παντι εργῳ αγαθῳ καρποφορουμενοι, εν παση δυναμει δυναμουμενοι εις etc., μετα χαρας ευχαριστουντες etc. verbietet schon der schöne analoge Bau der drei Glieder, darin statt einer völlig originalen, aus einem Guss entstandenen Schöpfung vielmehr eine Mosaikarbeit aus ursprünglichem Text und aus Eph. 1, 19 und 3, 16 zu erkennen. Eine Einwirkung der letzteren Stellen ist aber geradezu unmöglich, da Eph. 1, 19 κατα in ganz anderem logischem Sinne gebraucht ist, sofern es ein Mass des Erkennens, nicht des Besitzens ausdrückt, πλουτος της δοξης Eph. 3, 16 aber eine ganz andere Vorstellung ist, als κρατος της δοξης, sofern dort nur die δοξα quantitativ bestimmt, hier dagegen etwas wesentlich Anderes synthetisch von ihr ausgesagt wird, und da endlich das Original, das nach H. die Anregung zu V. 11 gegeben haben müsste, gerade nicht sagt, was den wesentlichen Inhalt unseres Verses bildet, was also den Verfasser zu dessen Conception veranlasste, nämlich dass jene Kraft υπομονη und μακροθυμια wirken soll. Dass καρπαφορουντες και αυξανομενοι an V. 6 anknüpft, ist gar nicht ungereimt; dem Lauf des Evangeliums in der Welt soll der Lauf desselben in den einzelnen Christen entsprechen. Das Mittel hierzu ist επιγνωσις, wie aus V. 6 schon erhellt[2])

1) Vgl. zu „περιπατειν" im Zusammenhang des Holtzmann'schen Textes auch oben S. 325.

2) Vgl. zu V. 6, S. 335.

und Phi. 1, 9 u. 10 ganz ähnlich ausgeführt ist. Dass den in V. 10 u. 11 genannten zwei Seiten des von Paulus für die Kolosser erbetenen Ideals in V. 12 mit „μετα χαρας ευχαριστουντες“ eine dritte und gerade diese dritte Seite als Abschluss folgt, ist echt paulinisch 2 Ko. 1, 11. 1 Th. 3, 18. Phi. 4, 6; vgl. sein eigenes Beispiel: Rö. 1, 8. 1 Ko. 1, 4. Phi. 1, 3. 1 Th. 1, 2. Ko. 1, 3. Trotz dessen auf Grund davon, dass ευχαριστουντες Doublette von 1, 3 sei, wonach auch 1 Ko. 1, 14 als Doublette von 1, 4. 1 Th. 2, 13 als Doublette von 1, 2 in den Verdacht der Interpolation gebracht werden könnte, κληρος aus Eph. 1, 18. 11 f. stamme, da doch Paulus so häufig von der κληρονομια u. s. w. redet. εν τῳ φωτι[1]) „Schlusston“ des Autor ad Eph. sei, während es ganz deutlich der εξουσιᾳ του σκοτους V. 14 gegenübersteht, den Vers auszuschliessen, obgleich auch noch τῳ ικανωσαντι auf den Verfasser von 2 Ko. 3, 6 weist, scheint darum allzukühn. — V. 13[2]) streicht H. nur της αγαπης; aber wenn auch Paulus nie so geschrieben hat, kann er denn so nicht geschrieben haben? Wenn dem Autor *ad Eph.* als einem „kirchlichen Redner“ die Wendung υιος αγαπημενος „stereotyp“ war (Eph. 1, 6), warum hat er sie hier umgeändert in diesen einzigartigen Ausdruck? Keinenfalls kann υιος της αγαπης mit υιοι απειθειας, τεκνα οργης, τεκνα φωτος (Eph. 2, 2. 5, 6. 2, 3. 5, 8) irgendwie parallelisirt werden (H.), da diese letzteren Ausdrücke einfache Hebraismen, die Ausdrücke υιοι, τεκνα rein bildlich gebraucht sind, während υιος της αγαπης von einem υιος im eigentlichen Sinne etwas aussagt. Da dagegen dem paulinischen θεος της αγα-

1) Die Erklärung von Klöpper (S. 177), αγιοι εν τῳ φωτι seien die Engel, spräche entschieden gegen die paulinische Abkunft der Stelle, ist aber auch durch nichts zu erweisen. Der κληρος των αγιων soll durch εν τῳ φοτι von dem alttestamentlichen κληρος unterschieden werden, und zugleich den Gegensatz ihres jetzigen Besitzes gegen früher (S. 14) kennzeichnen.

2) Blom (Th. Tijdschr. 82, 416) glaubt, „σκοτος“ müsse heidnische Finsterniss sein; Paulus könne also nicht der Schreiber sein, der sich unter ημας mitbefasst. Er hat 2 Ko. 4, 6 übersehen, wo genau dasselbe vorliegt.

πης (2 Ko. 13, 11) ein υιος της αγαπης του θεου[1]) ganz analog ist, so ist es wahrscheinlicher, dass der Verfasser des Epheserbriefs in 1, 6 f. an die Stelle des υιος της αγαπης den vielleicht kirchlich sanctionirten ηγαπημενος setzte; machte doch auch Eph. 1, 7. Kol. 1, 14 die nähere Bestimmung der αφεσις durch δια του αιματος entschieden den Eindruck einer vielleicht einer stehenden Formel entnommenen Erläuterung. Jendenfalls ist in Anbetracht davon, dass die Erklärung der απολυτρωσις durch αφεσις των αμαρτιων[2]) die treffendste Zusammenfassung von Rö. 3, 23—26 ist, und αφεσις an sich nur je einmal in Eph. und Kol. vorkommt, keinerlei Grund vorhanden, V. 14 als eine dem Verfasser von Eph. 1, 6 f. angehörige Interpolation anzusehen (H. 48).

V. 15—18 folgt ein christologischer Excurs, der nach dem Bisherigen überrascht und dessen Zweck auch durch das ihm folgende nicht aufgehellt wird. Soll er die Möglichkeit der durch Christum gewirkten απολυτρωσις darthun? Aber diese beruht nach paulinischer Theologie nicht auf dem Verhältniss des vorweltlichen Christus zur geschaffenen Welt, sondern auf seinem Verhältniss zu Gott als υιος θεου einerseits und auf seiner Annahme des Sündenfleisches andererseits Rö. 8, 3. Ga. 4, 4. Um dem Wunsche, dass die Leser würdig wandeln möchten, Nachdruck zu verleihen, was seinerseits der Zweck der Hinweisung auf die απολυτρωσις war, genügte es aber an dieser Hinweisung; „überflüssig war hierfür eine Episode, wie V. 15—17.“[3]) Auch **Hofmann** (IV, 2. S. 14) findet die christologische Aussage durch die vorangehende

1) Was **Pfleiderer** S. 383 zur Erklärung der Wahl dieses Ausdrucks von Seiten des Pauliners sagt, erklärt sie gewiss ebensogut für Paulus selbst: „Die Ausdrucksweise passt zu dem Zweck des Briefes und speziell zu dem Zusammenhang der Stelle insofern trefflich, als eben damit dem Christen der vollste Besitz aller und jeder Heilsgüter und die unbedingte Sicherheit vor allen Mächten der Finsterniss gewährleistet ist, wenn er in Christo den Brennpunkt aller göttlichen Liebe und den Träger alles göttlichen Regiments sehen darf.“

2) H. zeigt S. 134 an Rö. 8, 23, dass „diese Form der näherbestimmenden Opposition paulinisch“ ist.

3) **Hönig**, Z. f. w. Th. 72, S. 70.

Gedankenreihe keineswegs mit Nothwendigkeit gefordert.[1]) — Die umständliche Ausführlichkeit derselben überhebt uns aber überhaupt der Aufgabe, nach einem ausser ihr liegenden Zweck zu fragen, und verräth deutlich, dass sie dem Verfasser Selbstzweck ist. Seit den ältesten Zeiten hat man denn in der Stelle eine selbständige Polemik gegen christologische Irrlehren erkannt. Aber wie unmotivirt und zusammenhangslos erscheint diese Polemik hier! Und welch sonderbare Polemik! Dass es sich um Widerlegung einer verkehrten Lehre handle, ist mit keiner Silbe angedeutet; Paulus wenigstens hat nirgends sonst in diesem verblümten, thetischen, statt antithetischen Ton polemisirt. Sind aber die christologischen Irrlehrer eben jene Nomisten, gegen die Paulus Kap. 2 kämpft, und hängt ihr Nomismus mit ihrer falschen Christologie zusammen, warum ist dann nicht dort im Zusammenhang Nomismus und verkehrte Christologie mit einander widerlegt, so wie 2, 9. 12—14. 19 es in einzelnen Punkten geschieht? Soll gar die *εκκλησια*, die V. 18 so überraschend eingeführt wird, an die Stelle des Nomismus treten und darum erwähnt sein? Setzt hier die Lehre von der alleinseligmachenden Kirche an, indem der Verfasser sagen will: Nicht durch *παραδοσεις κατα τα στοιχεια του κοσμου*, über die Christus nach 1, 15—17 erhaben ist, sondern durch die *εκκλησια*, die sein Körper ist, können die Christen selig werden? Dann aber sind wir wiederum weit über Paulus hinausgeführt, nach welchem nur in der persönlichen Vereinigung des Einzelnen mit Christus das Heil vermittelt wird, die Gemeinde aber nichts als die Versammlung der in Christo Geheiligten

1) Nur Klöpper hat S. 192—202 den Zweck des Abschnittes erkannt. Er beginnt mit dem doppelten Geständniss (S. 196), dass uns allerdings nichts Genaueres über die Stellung, die Christus in dem System der Philosophie der Irrlehrer einnahm, anderweitig bekannt sei; dass man aber immerhin in der Lage sei, aus diesem Briefe gewisse hervorragende, wenn auch vorzugsweise nur negativ zu bestimmende Punkte als bezügliche axiomatische Sätze jener zu fixiren. Hat er erst so aus den Sätzen V. 15—18 eine überraschende Fülle detaillirter Gegenthesen der Irrlehrer herausgezogen, so beweist er, dass durch diese Gegenthesen, sie zu widerlegen, die Sätze V. 15—18 doch deutlich provocirt seien. Der Circulus ist gut und schliesst trefflich in sich ab.

und Geeinigten ist (1 Ko. 1, 2). Was für einen Zweck im Zusammenhang des Briefs soll endlich der Zusatz *πρωτοτοκος εκ των νεκρων* haben? Seinen einzigen Zweck verräth die Beifügung: *ινα γενηται εν πασιν αυτος πρωτευων*; nicht für den Context scheint er nothwendig, sondern nur zur allseitigen Feststellung der These, dass Christus *εν πασιν πρωτευων* ist, beigefügt: also nur im Interesse der dogmatischen Christologie. — Aber auch in sich selbst hat der Abschnitt keinen logischen Zusammenhalt und Fortschritt. Die Construction ist hart und abgerissen, unbeholfen und eintönig: zweimal wird „*ος εστιν*" benützt, zweimal „*και αυτος εστιν*", einmal fehlt jede grammatische Verbindung und einmal steht *οτι εν αυτῳ*, was V. 19 wiederkehrt. Tautologien und Doubletten finden sich in dem kleinen Abschnitt häufig: *πρωτοτοκος πασης κτισεως* (V. 15) = *και αυτος εστιν προ παντων* (V. 17), und zwar wird diese unbedeutende Variation mit dem emphatischen *και αυτος εστιν* eingeführt, als folgte etwas ganz Neues; *οτι εν αυτῳ εκτισθη τα παντα* (V. 16) = *και τα παντα εν αυτῳ συνεστηκεν* (V. 17). *τα παντα εκτισθη* = *τα παντα εκτισται* (V. 16); vergl. auch *πρωτοτοκος πασης κτισεως* — *πρωτοτοκος εκ νεκρων* — *εν πασιν πρωτευειν*; ferner *πασης κτισεως*, *εκτισθη τα παντα*, *τα παντα εκτισται*, *εστιν προ παντων*, *τα παντα συνεστηκεν*, *εν πασιν πρωτευων*. — Die Gedanken bewegen sich in den concentrischen Kreisen der Diction des vierten Evangeliums: *πρωτοτοκος πασην κτισεως* — *εν αυτῳ εκτισθη τα παντα* — *τα παντα δι' αυτου και εις αυτον εκτισεαι* — *αυτος εστιν προ παντων* — *τα παντα εν αυτῳ συνεστηκεν*. Eine geradlinige Fortbewegung des Gedankens ist hier nicht vorhanden, sondern ein stets neues Aufquellen ein und desselben Gedankens in einer kleinen Modification; während das erstere allein dem Charakter paulinischer Dialektik entspräche, ist das zweite dem Drange paulinischen Geistes in keiner Weise gemäss; Paulus hätte mindestens in einen Satz verbunden *εν αυτῳ και δι' αυτου και εις αυτον τα παντα*, wie Rö. 11, 36; und diesem Satz entweder vorausgestellt: *αυτος πρωτοτοκος πασης κτισεως*; oder nachfolgen lassen: *και αυτος εστιν προ παντων*. Völlig vermisst wird sodann ein logischer Zusammen-

hang dieser Schilderung der Schöpferstellung Jesu mit der V. 18 gegebenen Schilderung seines Verhältnisses zur *εκκλησια*. Soll das letztere aus dem ersteren folgen? oder nur das erstere die Möglichkeit des letzteren erklären? — in beiden Fällen hätte es Paulus an einer entsprechenden Partikel nicht fehlen lassen; oder soll das erstere nur eine Analogie des letzteren sein, was die Verbindung mit *και* zu vermuthen nahe legt? — aber so äusserlich hängt Paulus das Einzelne nicht aneinander. Was soll gar die Erwähnung der Stellung Christi als *πρωτοτοκος εκ των νεκρων* für eine logische Beziehung haben, da weder von Christi Tod, noch von der Auferstehung der Gläubigen irgend die Rede ist? Wollte Paulus die Stellung Christi als Haupt der Kirche begründen, so genügte, einfach auf seine Auferstehung hinzuweisen; der Hinweis zugleich auf die Auferstehung der Gläubigen, der in dem gewählten Ausdruck liegt, setzt streng genommen voraus, dass auch die *εκκλησια* aus Auferstandenen, aus den Nachfolgern der *κεφαλη* als *πρωτοτοκος εκ των νεκρων* bestehe, dass also an die triumphirende Kirche zu denken sei (cf. Hebr. 12, 23), eine solche kennt aber Paulus nicht; für ihn bezeichnet *εκκλησια* die Vereinigung der unter den Menschen auf Erden gesammelten Gläubigen.

Sehen wir nun endlich den dogmatischen Inhalt dieser nach sprachlichem Ausdruck und Gedankenzusammenhang so auffallenden Stelle an, so werden wir in ganz ähnlichem Masse nicht nur über das von Paulus umspannte Gebiet dogmatischer Vorstellungen hinaus-, sondern geradezu in Widersprüche mit den letzteren hineingeführt. Zunächst scheinen wir uns ganz in paulinischen Geleisen zu bewegen: *ος εστιν εικων του θεου* = 1 Ko. 4, 4. *τα παντα δι᾽ αυτου* = 1 Ko. 8, 6. *αρχη, πρωτοτοκος εκ νεκρων* ähnlich 1 Ko. 15, 20. Rö. 8, 25. *κεφαλη του σωματος* = Kol. 2, 19. Aber ganz abgesehen davon, dass eine so ausführliche, ihren Zweck rein in sich selbst tragende christologische Darlegung der stets auf ethische Ziele drängenden Missionspredigt des Paulus gar nicht entspricht, so sind bei näherem Zusehen mit jenen paulinischen Formeln bedenkliche Modificationen vorgenommen. Christus heisst *εικων του θεου* nicht als der

verklärte *κυριος*, wie 2 Ko. 4, 4. (vgl. *δοξα* V. 4 [cf. Phi. 3, 21], *κυριος* V. 5, *πνευμα* 3, 17), sondern als das präexistente Gottwesen.[1]) Dieser vorweltliche Christus wird mit dem Ausdruck „*εικων*“ dargestellt als ewiges Offenbarungsmedium, als seinem Urwesen nach dazu bestimmt, den unsichtbaren Gott zu versichtbaren (daher die Ergänzung durch *του αορατου*). Damit sind wir aber nicht nur über 1 Ko. 4, 4, sondern auch über Phi. 2, 5, wo der präexistente Christus einfach als Gottwesen nach Inhalt und Form dargestellt wird, weit hinausgeführt; der Präexistente ist nicht mehr *ισα θεω* und *εν μορφη θεου υπαρχων*, sondern er ist ein wesentlich anderer als Gott, er ist das sichtbare Bild des unsichtbaren Gottes. Wenn wir nun auch nicht behaupten können, dass Paulus, wenn er einmal, wie 2 Ko. 8, 9. Phi. 2, 5, die Präexistenz Christi ins Auge fasste, nicht bis zu dieser Speculation weitergehen konnte, so bietet doch keiner seiner Briefe irgend ein entferntes Analogon für diese Lehre. Im gleichen Gebiet der Präexistenz bewegt sich aber unsere Stelle noch lange mit einer bei Paulus nirgends sich findenden Breite und Sicherheit. Der paulinische Ausdruck *πρωτοτοκος*[2]) wird hier Christus nicht blos wie bei Paulus in seinem Verhältniss zur Auferstehung, sondern gegenüber der ganzen Schöpfung beigelegt — eine der modificirten Anwendung der paulinischen Formel *εικων του θεου* ganz analoge Aenderung. Nirgends aber

---

1) Meyer leugnet dies, auch Klöpper (S. 202 ff.). Die Berufung darauf, dass das *ος εστιν* auf den *υιος της αγαπης* V. 13 zurückgehe, welcher doch seine *βασιλεια* nicht als präexistenter, sondern als auferstandener besitze, wird dadurch hinfällig, dass dann auch *πρωτοτοκος* auf den verklärten Reichskönig gehen müsste, während aus der Begründung des letzteren V. 16 deutlich erhellt, dass dabei dem Verfasser die Schöpfungszeit vorschwebt, er also an den präexistenten Herrn denkt, wie am deutlichsten V. 17 mit seinem auf „*πρωτοτοκος*“ zurückblickenden „*και αυτος εστιν προ παντων*“ beweist. Da nun *πρωτοτ.* beinahe wie appositionell zu *εικων* gesetzt ist, muss beides dasselbe Subjekt haben, den präexistenten Christus (vgl. auch Grimm, Z. f. w. Th. 83, S. 251).

2) Ob „*πασης κτισεως*“ Gen. comparativus, oder partitivus ist, welch letzteres Grimm (S. 252) gegen Klöpper festhält, ist für unsere Untersuchung von keinem Belang.

hat Paulus in dieser Weise Christus und die *κτισις* vergleichend nebeneinander gestellt, weil ihm Christus in erster Linie soteriologische und nicht kosmische Bedeutung hatte. Auch das causale Verhältniss Christi zur Schöpfung drückt unsere Stelle nicht mehr blos mit *δια* (V. 16[b]) aus, wie 1 Ko. 8, 6, sondern mit *εν* (V. 16[a]); darin liegt aber ein viel tieferes, durch eindringende Speculation, nicht durch einfaches Verfolgen der Causalitätslinie gefundenes, ganz persönlich bestimmtes Verhältniss.[1]) Während ferner Paulus 1 Ko. 8, 6 auf den Gegenstand der Schöpfung nicht reflectirt, sondern sich mit dem allgemeinen *τα παντα* begnügt, zerlegt unsere Stelle *τα παντα* in systematischer Weise, als sollte ein Dogma über die Schöpfung ausgebaut werden; und zwar in Gegensätze, die bei Paulus in dieser Art nicht begegnen: *τα εν τοις ουρανοις και επι της γης, τα ορατα και τα αορατα*[2]); in der weiteren Detaillirung lehnt sie sich wieder, wie bei allen Aufstellungen, an paulinische Begriffe an: *αρχαι* und *εξουσιαι*, und führt unter deren Patronat die neuen Begriffe *θρονοι* und *κυριοτητες* ein, Begriffe, die Paulus gewiss in der plerophorischen, hymnenartigen Stelle Rö. 3, 38 zur Bereicherung der Vorstellung verwendet hätte, wenn sie ihm geläufig gewesen wären.[3]) War aber schon *εν αυτῳ* als Bezeichnung des Verhältnisses Christi zur geschaffenen Welt auffallend, so ist das wie nachtragend als Asyndeton angeknüpfte, vorsichtig mit dem paulinischen *δι' αυτου* verbrämte *εις αυτον* und das ebenso nachtragend angefügte *τα παντα εν αυτῳ συνεστηκεν* geradezu widerpaulinisch. Denn damit ist Christus an Gottes Stelle gerückt; er ist zum bleibenden, fast nothwendig immanent zu denkenden Weltgrund und zum

1) Grimm sieht in „*εν αυτῳ εκτισθη κ. τ. λ.*" nur die Entfaltung des *δι' αυτου τα παντα* in 1 Ko. 8, 6.

2) Klöpper (S. 210) will damit nur „die intelligenten Wesen" gemeint sein lassen, und darnach „*τα παντα*" nur in dieser Beschränkung verstehen.

3) Klöpper (S. 235) versichert, dass „auf die individuelle Formation unserer Stelle im Kolosserbriefe jedenfalls die Rücksicht auf das ihm durch Epaphras vermittelte System der Irrlehrer massgebend gewesen sei".

letzten Weltziel gemacht. Das erstere ist aber mit der paulinischen Vorstellung von Christus als einer der Welt gegenüberstehenden und von aussen her auf sie einwirkenden Persönlichkeit ebenso wenig, als mit der paulinischen Vorstellung von der Welt als einer gegen Gott feindlichen und darum der Eitelkeit unterworfenen (Rö. 8, 19 ff.) zu vereinigen; wenn „τα παντα εν Χριστω συνεστηκεν“, so ist die Behauptung „ει τις εν Χριστω, καινη κτισις“ (2 Ko. 5, 17) unverständlich. Das andere aber (εις αυτον) ist sogar in wörtlichem Widerspruch mit Paulus, der Rö. 11, 36. 1 Ko. 8, 6 Gott als das Weltziel mit dem Wort εις αυτον aufstellt (vgl. 1 Ko. 15, 28). Wenn auch Paulus andere Dinge, wie die Schöpfung (1 Ko. 8, 6 Rö. 11, 36) und das Gericht, bald Gott, bald Christo zuschreibt, so ist bei der im eigentlichsten Sinne prinzipiellen Bedeutung des Weltziels eine Vertauschung beider Personen unmöglich ohne völlige Vermischung ihrer gegenseitigen Stellung.[1])

---

1) Dies gegen Grimm's (a. a. O. 249) Hinweis auf die „Beweglichkeit“ des Paulus, welche „keine steifen und consistenten, ihm für die ganze Zeit seines Lebens unverrückt feststehenden Dogmen erwarten“ lasse. Meyer entgeht dieser Schwierigkeit, indem er erklärt: „Damit alles Erschaffene die ethische Zweckbestimmung habe, dass es Ihm dient“. Aber ist das die Vorstellung, die Paulus mit dem Ausdruck εις αυτον verbindet nach Rö. 11, 36. 1 Ko. 8, 6? Kann hier, wo es sich um metaphysische, kosmische Verhältnisse handelt, auf einmal diese Beschränkung eines einzelnen Ausdrucks auf das ethische Gebiet mit irgend welchem Grunde behauptet werden? Es liesse sich vermuthen, εις αυτον soll sich beziehen auf die Erscheinung Christi in der Welt, und der Sinn des Satzes sei: alles ist dahin geschaffen, dass er dann die Welt erlösen könne, wenn er kommt; der psychologische Reflex dieser Schöpfungsbestimmtheit wäre dann die αποκαραδοκια της κτισεως Rö. 8, 19. Aber dann müsste V. 18 sogleich an dies εις αυτον als Erfüllung des damit angedeuteten Zieles sich anschliessen; V. 17 stände unverständlich dazwischen. Gegen die ganze Auffassung aber spricht, dass dann εις αυτον nicht mehr auf den präexistenten, metaphysischen Christus, wie δι' αυτου, sondern auf den erscheinenden, soteriologischen Christus sich beziehen würde; ein Wechsel in der Beziehung des αυτος, der durch nichts angedeutet und darum auch nicht anzunehmen ist. — Gegen Klöpper's Erklärung, dass Christus damit nicht als der „allerletzte Endzweck“ behauptet sein müsse, sondern dass Paulus damit nur „das Geschaffensein aller Wesen auf Christum

V. 18 lenkt wieder aus der metaphysischen Welt in die paulinische Sphäre zurück; von der „Heraushebung der allbedingenden kosmischen Mittlerposition Christi" zu der „allbeherrschenden heilsmittlerischen Stellung" (Klöpper). Der Uebergang ist aber überraschend; die ganze unentbehrliche Zwischenstufe, das „Heilswerk" Christi, ist übergangen, vom präexistenten Christus mit einem einfachen „*και*" zum verklärten Christus ein Sprung gemacht; während das Werk, welches nach Phi. 2, 6 der Mittelpunkt der Bedeutung Christi für uns, wie die direkte Ursache der Erhöhung für ihn ist, erst nachgetragen wird. Und wenn Klöpper ganz richtig das verknüpfende Moment für 17 und 18 findet „in dem Bestreben, das, was Christus in der momentanen Gegenwart in heilsökonomischer Beziehung geworden ist, auf das engste und innigste mit dem zu verknüpfen, was ihm im *regnum naturae* von jeher zuständig war" (S. 238), so führt uns eben dies über die paulinischen Gedankenverbindungen weit hinaus. Dass mit *εκκλησια* auch Paulus nicht blos die „Einzelgemeinde" bezeichnet, wird zu V. 24 (S. 30[a]) gezeigt werden; auch dass Paulus, dem doch Christus nicht aufgeht in dem „*πνευμα του σωματος*", sondern zugleich der *κυριος* im Himmel ist, neben dem Bild, dass er das *πνευμα* des Gemeindeleibes sei, auch das andere bilden konnte, dass er die *κεφαλη* desselben sei, und dabei von Einfluss sein musste, ob er das Verhältniss mehr von der Gemeinde aus und ihrem Innenleben, oder mehr von Christus aus und seiner Stellung zur Gemeinde beleuchtete, ist nicht zu bestreiten (vgl. Klöpper, 242—44). Dagegen ist „*εν πασιν*" auffallend. Neutral gefasst hat es den paulinischen Sprachgebrauch gegen sich, der auch 2 Ko. 11, 6. Phi. 4, 12. Kol. 3, 11 nach meiner Meinung nicht durchbrochen ist. Für „in jeder Hinsicht" sagt Paulus „*εν παντι*" (1 Ko. 1, 5. 2 Ko. 4, 8 u. s. w.). *εν πασιν* bedeutet „unter allen", hier doppelt unzweifelhaft, weil *των νεκρων* unmittelbar vorhergeht, auf welches das dem *πρωτοτοκος* entsprechende *πρωτευων* deutlich zurückweist. „*εν πασιν*"

---

teleologisch beziehe", spricht der metaphysische Context, das allgemeine *τα παντα*, und der Umstand, dass dem ersten Anfang doch wohl das letzte Ziel correspondiren wird.

heisst unter aller Creatur, der *κτισις* und den *νεκροι* (V. 15 u. 18, beachte beidemal *πρωτοτοκος*); eine Eintheilung, die an Rö. 14, 9 ihre Parallele hat. Aber freilich sind dort die Motive für das doppelte „*κυριευειν*", welches deutlich ein lebendiges Verhältniss zu den Menschen ausdrückt, während der Ausdruch *πρωτευειν* in Kol. 1, 18 nur Christo die „erste Stelle" wahrt, gerade umgekehrt: dort führt der Tod zur Herrschaft über die *νεκροι* — hier die Auferstehung; dort die Auferstehung zur Herrschaft über die *ζωντες* — hier die metaphysische, prähistorische Stellung Christi. — Zeigt endlich schon die Wahl des Ausdrucks *πρωτευειν* an, dass es dem Dogmatiker unserer Stelle um die Ehren- und Machtstellung Christi für sich zu thun ist, während Paulus die dogmatischen Vorstellungen über Christus deutlich bildet mit steter direkter Beziehung auf dessen Einwirken auf die Menschen, so ist dieser Zug unseres Interpolators am schärfsten ausgeprägt durch das Wort „*ινα*". Der Zweck der Auferstehung Christi soll gewesen sein, dass er *πρωτευων* sei *εν πασιν*; während nach Paulus der Zweck der Auferstehung war, dass wir in ihm Gerechtigkeit (Rö. 4, 23) hätten oder lebendig gemacht würden (1 Ko. 15, 22). So erscheint in unserer Stelle überall Christus selbst als der Endzweck der ganzen Heilsökonomie, nicht die zu erlösende Menschheit.

Diese Spitze der bisherigen christologischen Auseinandersetzungen „*Χριστος πρωτευων εν πασιν*" erhält nun noch eine weitere Stütze; denn nur auf diesen sichtbar als die Spitze des Vorhergehenden hervortretenden Lehrsatz kann sich „*οτι*" beziehen.[1]) An zwei unter dem Begriff eines „Rathschlusses" verbundenen Thatsachen soll es noch ausgewiesen werden, dass Christus wirklich *εν πασιν πρωτευων* ist. *ευδοκειν* steht nirgends im N. T. ohne Angabe eines Subjekts, so wenig als *ευδοκια* je absolut als „Gottesrath" gebraucht ist, wie Lightfoot annimmt unter Hinweis auf Luk. 2, 4, wo doch „Ehre sei Gott in der Höhe" vorangeht, und Phi. 2, 13, wo doch Gott als Subjekt des Satzes steht und dadurch *ευδοκια* seine Beziehung auf Gott giebt, wie Phi. 1, 15 das

1) Vgl. Klöpper, S. 249.

Subjekt des Satzes *τινες* zugleich das Subjekt von *ευδοκια* bildet. *ευδοκειν* ist auch keineswegs ein *term. techn.* für Gottes Rathschluss, wie es denn, abgesehen von unserer Stelle, 7 Mal von Menschen, nur 5 Mal von Gott ausgesagt ist, wozu noch 2 alttestamentliche Citate kommen. In unserer Stelle steht in der ganzen Umgebung nichts von „Gott"; die vorhergehenden Aussagen sind alle so gehalten, dass sie den Gedanken an Gott eher zurückdrängen, als nahelegen; *τα παντα* und *αυτος* (= Christus) sind die einzigen Subjekte. Man ist überrascht, bei Klöpper ganz kurz zu lesen: „das Subjekt in *ευδοκησε* ist natürlich Gott", mit dem Hinweis auf 1 Ko. 1, 21 und Ga. 1, 15, wo beidemal ausdrücklich Gott genannt ist, und der merkwürdigen Begründung: „Das Verbum selbst, sowie die aoristische Form desselben und des von ihm abhängigen Infinitivs *κατοικησαι* giebt ohne Weiteres an die Hand, dass hier ein Akt Gottes beschrieben wird, der sich in einem Moment des Verlaufs seiner Reichsgeschichte als ein Ausdruck seiner gnädigen Gesinnung vollzogen hat." Aber ist denn dadurch die durch den Text zwingend „an die Hand gegebene" Construction ausgeschlossen, die er einfach todtschweigt? Als Subjekt steht deutlich da: *παν το πληρωμα*; und wir können dies nicht umgehen, da in allen übrigen Stellen das Subjekt von *ευδοκειν* und dem von ihm abhängigen Infinitiv dasselbe ist, nie aber der letztere ein eigenes Subjekt im Accusativ bei sich hat. Jede andere Construction ist eine Vergewaltigung des Textes. Bei *παν το πληρωμα* aber, sagt Klöpper weiter, „liegt nichts näher, als an die ganze Fülle dessen zu denken, dessen Wohlgefallen es war, dass sie in Christo bleibend sich niederliess, also Gottes".[1]) Welches Versteckspiel treibt aber nur der Verfasser mit dem Namen „Gott", doppelt unbegreiflich, da er so vieles von diesem ungenannten Subjekt auszusagen hat, es in den Mittelpunkt der nächstfolgenden Gedanken stellt! Zuerst muthet er seinen Lesern zu, zu *ευδοκησεν θεος* als Subjekt zu ergänzen und nun dieses subintelligirte Subjekt als Eigenthumsbestimmung des *πληρωμα* noch einmal

1) Ebenso Meyer u. a.

zu subintelligiren? Und dies alles einer fremden, aus dem Heidenthum gewonnenen Gemeinde, die ihn zum ersten Mal reden hört. Während aber der erste von *ευδοκησε* abhängige Infinitivsatz sein eigenes Subjekt im Accusativ bei sich hat, soll nun in dem mit *και* aufs engste daran angeschlossenen Infinitiv „*αποκαταλλαξαι*" wieder jener subintelligirte *θεος* als Subjekt liegen, der soeben durch *παν το πληρωμα* in den Hintergrund gedrängt war; und während von V. 15 an alle, nicht weniger als acht *αυτος* sich auf Christus bezogen, soll sich das neunte (*εις αυτον*) plötzlich auf ein nicht einmal dastehendes, sondern subintelligirtes Subjekt *θεος* beziehen, ungeachtet es mit *δι'αυτου* vorher und nachher unter demselben Subjekt in demselben Satze steht und jenes sich deutlich, wie seine 7 Vorgänger und 2 Nachfolger, auf Christus bezieht, ungeachtet es deutlich anknüpft an das dort wie hier mit *δι'αυτου* correspondirende *εις αυτον* in V. 16, welches auf Christus geht![1] Wer den Satz einfach liest und, unbekümmert um den theologischen Sinn, die grammatische Verbindung seiner Glieder auf die einfachste Weise zu erfassen sucht, dem bietet sich *παν το πληρωμα* als Subjekt für *ευδοκησεν*, *κατοικησαι* und *αποκαταλλαξαι*, während *αυτος* in seinen verschiedenen durch Präpositionen vermittelten Beziehungen zu Subjekt und Prädicat einen dritten Begriff vertritt, welcher nach dem Zusammenhang nur Christus sein kann. *ειρηνοποιησας* aber wird ohne Zweifel an das Subjekt des Hauptsatzes zu knüpfen sein, da ein Herausfallen aus der Construction, wie wir es bei der Beziehung auf den *αυτος* annehmen müssten, wohl denkbar, aber nicht ohne Noth anzunehmen ist; der Wechsel des Genus kann nicht überraschen; da *πληρωμα* doch als eine Person behandelt ist,

---

1) Dennoch ist dies alles nach Klöpper „für jeden, der nicht mit der Absicht umgeht, von vornherein fremdartige Hintergedanken in den Text einzutragen, vollkommen durchsichtig" (S. 262). — Meyer's Forderung, dass wie V. 16 auch hier „*και εις αυτον*" stehen müsste, wenn beide Stellen correspondiren würden, ist durch nichts zu begründen. Vielmehr wird die beabsichtigte Correspondenz mit V. 16 dadurch unverkennbar, dass *τα παντα* hier wie dort spezialisirt wird in *τα επι της γης και τα εν τοις ουρανοις*.

haben wir eine der zumal im N. T. so häufigen Constructionen *κατα συνεσιν* vor uns, wie in unserem Briefe noch zweimal (2, 15. 19). Was nun zunächst den Wortvorrath der Verse betrifft, so erscheint *κατοικειν* statt des sonst bei Paulus sich allein findenden „*οικειν*“ (Rö. 7, 17. 18. 20. 8, 9. 11) durch die grössere Erhabenheit des Gegenstandes gerechtfertigt, der Gebrauch von *αποκαταλλασσειν* neben dem paulinischen *καταλλασσειν* für Paulus gut möglich, ebenso wie der des seltenen *ειρηνοποιειν*.[1]) Auch das Wort „*πληρωμα*“ in Anwendung auf Gott kann man nicht an sich bedenklich finden; warum sollte es Paulus nicht für seine Ideen gemünzt oder von anderen theosophischen Theorieen s. Z. übernommen haben, auch wenn solches für uns nicht mehr literarisch nachzuweisen ist.[2]) Aber die Art der Verwendung des Ausdrucks an unserer Stelle erweckt allerdings gerechte Bedenken. „*παν το πληρωμα*“, ohne jeden erläuternden Beisatz gebraucht, wie der Zusammenhang errathen lässt, im Sinne von „Gott“, dieser natürlich unter irgend einem besonderen Gesichtspunkte aufgefasst, das muthet ganz fremdartig an; man spürt eine aus fernen Höhen theosophischer Speculation wehende Luft, wie sie in den Paulusbriefen nirgends begegnet; und der Gebrauch hinterlässt überdies den Eindruck, als ob der Schreiber einen ebenso ihm selbst wie den Lesern geläufigen *terminus technicus* verwende, zumal da diesem *πληρωμα* nicht nur das *κατοικειν εν Χριστῳ*, wobei eine abstraktere Bezeichnung des göttlichen Wesens näher liegt, sondern das *αποκαταλλασσειν τα παντα* und ein *ειρηνοποιειν ειτε τα επι της γης ειτε τα εν τοις ουρανοις* zugeschrieben wird. Nicht minder ist die Construction *αποκαταλλασσειν εις* dem Paulus ganz fremd, der *καταλλασσειν* stets mit Dativ verbindet (Rö. 5, 10. 1 Ko. 7, 11. 2 Ko. 5, 18. 19. 20). — Sehen wir die Gedanken der zwei merkwürdigen Verse genauer an. *ευδοκησεν κατοικησαι* bezieht sich auf einen

---

1) Vgl. Klöpper, S. 264 f., der die in *απο* liegende Verstärkung des *καταλλ.* „definitiv, ein für allemal versöhnen“ aus der Polemik gegen von den Irrlehrern nöthig erachtete Ergänzungen der Versöhnung durch Christus erklärt.

2) Gegen Hilgenfeld, Einl. S. 666.

geschichtlichen Akt und zwar, da es das „πρωτευειν εν πασιν", also ebenso das *ειναι πρωτοτοκον πασης κτισεως* (V. 15) wie das *ειναι πρωτοτοκον εκ των νεκρων* (V. 18) beweisen, und das doch von dem historischen Christus vermittelte *αποκαταλλαξαι* zur Folge haben soll, auf die Entstehung Christi, wie Grimm[1]) gegen Klöpper's Ungeheuerlichkeiten[2]) mit Recht feststellt. Da das Dogma vom präexistenten „Urmenschen" nicht paulinisch ist, so geht zwar unser Ausdruck über die Bezeichnung des Präexistenten als *υιος του θεου* (Ga. 4, 4. Rö. 8, 3) und als *πλουσιος ων* (2 Ko. 8, 9), auch über das *ισα θεῳ ειναι* (Phi. 2, 5) hinaus; aber die damit gegebene Charakterisirung des Präexistenten liegt in der Linie jener Aussagen, ohne mit ihnen in Widerstreit zu gerathen. Auch die weitere Aussage muthet ganz paulinisch an: *δι'αυτου αποκαταλλαξαι τα παντα* erinnert an 2 Ko. 5, 19. Auch dass diese Versöhnung als ein *ειρηνοποιειν* charakterisirt ist, entspricht, abgesehen von dem fremden Ausdruck, den Aufstellungen des Paulus; ebenso die Vermittelung desselben durch Christi Kreuzestod, obwohl der

---

1) S. 251, ebenso Blom, Theol. Tijdschr. 82, S. 409 f.

2) S. 252—261. In diesen 10 Seiten erwägt Kl. nicht einmal die Möglichkeit jener Deutung, sondern nachdem er mit Berufung auf die kenotisch erklärten Stellen 1 Ko. 8, 6. Phi. 2, 7 die Deutung auf die Menschwerdung zurückgewiesen hat, versichert er mit der einzigen Begründung, dass „*εν αυτῳ*" sich nur auf „Christus in seiner Eigenschaft als *αρχη, πρωτοτοκος εκ νεκρων* zurückbeziehen könne"(!): „Der Apostel kann also schlechterdings nur an einen solchen Gnadenakt gedacht haben, der sich unmittelbar an die Auferstehung Christi angeschlossen hat." Dadurch wird Kl. genöthigt, auch „*δι'αυτου*" in V. 20 auf den Auferstandenen zu beziehen und den Beweis zu wagen, dass nach Paulus die Versöhnung nicht im Tode Christi geschehen sei, sondern in diesem nur ermöglicht, dagegen erst in der Auferstehung verwirklicht sei. Wie er damit Stellen wie Rö. 5, 10. 2 Ko. 5, 19 zu vereinigen versteht, ist staunenswerth. Dass dann plötzlich *αυτου* in dem Participialsatz *ειρηνοπ.* nicht, wie *δι'αυτου*, das gleiche Subjekt mit *εν αυτῳ*, nämlich den Auferstandenen vertritt, macht ihm keine Mühe, während es ihm bei *δι'αυτου* nicht zugänglich schien. Auch entgeht ihm, dass *ειρηνοπ. δια κ. τ. λ.* doch deutlich das *δι'αυτου* genauer erläutern will, also der Aorist nur mit der grössten Unwahrscheinlichkeit als Pluquamperfectum gedeutet werden kann, wozu ihn seine Auferstehungserlösung nöthigt.

Ausdruck *δια του αιματος του σταυρου αυτου*[1]) „durch das Blut seines Kreuzes“ schwülstig ist, und die Bedeutung des *αιμα* Christi für sein Werk nie sonst bei Paulus durch die Präposition „*δια*“ bezeichnet ist. Aber zwei Gedanken sind nun entschieden widerpaulinisch. Zuerst die Ausdehnung der Versöhnung auf Erde und Himmel. Schon an sich fällt es auf, dass das Mittel, welches jenes die Versöhnung bewirkende *ειρηνοποιειν* herbeiführt und mit den Worten „*δια του αιματος του σταυρου*“ ausdrücklich als ein in der Sphäre irdischer Leiblichkeit liegendes gekennzeichnet ist, nicht nur innerhalb dieser Sphäre, sondern auch in der Himmelswelt wirksam sein soll. Paulus jedenfalls konnte diesen Gedanken nicht vollziehen. Denn nach Rö. 8, 3 ist für ihn die Heilswirkung des Todes Christi auf die Menschen gerade dadurch zu erklären, dass Christus in die Existenzweise der Menschen eintrat; und der Eintritt Christi ins Fleisch hat nur den Zweck, durch die Hingabe des Fleisches die im Fleische Lebenden zu erlösen. Die Gleichheit der Existenzweise ist also für sein dogmatisches Denken die Voraussetzung für die Wirkung des Heilswerkes.[2]) Ueberdies aber hat Paulus 1 Ko. 15, 23 f. ausdrücklich gelehrt, dass erst der verklärte Christus die feindlichen Mächte des Himmels allmählich besiege, eine Vorstellung, welche eine im Kreuzestod geschehene Friedensstiftung im Himmel ausschliesst.[3]) Nicht minder widerpaulinisch aber ist die Aufstellung von Christus selbst als Ziel

1) Mit Holtzmann den Ausdruck aus Eph. 1, 7 (*δια του αιματος*), 2, 16 (*δια του σταυρου*), 2, 18 (*δι' αυτου*) zusammengestückelt zu denken, heisst freilich den Verfasser desselben als einen ziemlich mechanischen Mosaikarbeiter taxiren, wozu wir kein Recht haben.

2) Dieser Erwägung gegenüber fallen die Versuche Klöpper's (S. 269 ff.), die Ansätze zu jener Ausdehnung der Versöhnung auf Engel zu geben, als aussichtslos zusammen. Die Stellen 1 Ko. 4, 9. 11, 10. Rö. 4, 13. Phi. 2, 9—11 sind aber auch hierfür ohne jeden Belang. Die letztere sagt nur aus, entweder dass Jesus durch sein Erlösungswerk unter den Menschen im Himmel die höchsten Ehren errungen hat, so dass auch die *επουρανια* sich vor ihm beugen, oder aber dass er dadurch eine Macht errungen hat, durch welche er alle Mächte, auch *τα επουρανια και καταχθονια*, überwinde und niederzwinge, entsprechend 2 Ko. 15, 23 f.

3) Kl. weiss auch hier Rath: erklärt er schon *τα επι της γης και εν τοις ουρανοις* für „natürlich als intelligente Lebewesen zu denkende

der Versöhnung in „εις αυτον".[1]) Der Gedanke der Stelle kann nur der sein, dass „τα παντα", wie sie εις αυτον geschaffen waren, so in Christus durch die Versöhnung ihren Ruhepunkt finden und eben dadurch das bei der Schöpfung gestellte Ziel erreichen, dass also zuletzt — wenigstens führt uns der Verfasser nicht weiter — Christus sei alles in allem, ein mit dem Begriff von Versöhnung und mit der Stellung Christi im Versöhnungswerk, wie wir beides aus den echten Paulinen als Auffassung des Paulus kennen, unvereinbarer Gedanke.

Lesen wir nun im Texte weiter, so fällt uns auf, dass bei der Anwendung des Versöhnungswerkes auf die Kolosser die Vermittelung desselben nochmals in ausführlicher Weise angegeben ist (V. 22), als ob dies nicht soeben schon zur Genüge dargelegt worden wäre, ja dass überhaupt in dem nächstfolgenden Abschnitt 1, 21—2, 6 von dem V. 15—20 so ausführlich und nachdrücklich Auseinandergesetzten keinerlei Gebrauch gemacht wird. Man gewinnt den Eindruck, dass der Schreiber von 1, 21—2, 6 den Abschnitt 1, 15—20 vollständig vergessen oder, da dies unmöglich, dass er ihn nicht geschrieben hat, dass er also nicht in dem ursprünglichen Brief gestanden habe. Lassen wir aber die Stelle aus, so schliesst sich V. 14 und V. 21 zu einer lückenlosen Gedankenfolge zusammen. Was dort mit „ημας" von allen Christen ausgesagt ist, das wird alsbald durch „και υμας" — einem Wechsel, den Paulus liebt — speziell von den Lesern genauer ausgeführt. Die Versöhnung bezieht sich auf die Person, auf welche sich die in απηλλοτριωμενοι και εχθροι ausgedrückte frühere Stellung bezog, also auf Gott, als das Subjekt des Satzes, wie des vorhergehenden Hauptsatzes V. 13. — Näheres über den so nach Form, Inhalt und Zusammenhang fremdartig berührenden Abschnitt, seine Eigenthümlichkeit und seinen Zweck, worin die Probe für unser Urtheil liegen muss, später. —

Geschöpfe" (S. 266), so weiss er, dass bei τα εν τοις ουρανοις Paulus „wohl weniger an die Gesetzesengel, als an die mit der fürsprechenden Funktion betrauten engelischen Himmelspriester gedacht habe".

1) Weder für dieses εις αυτον, noch für das an die Schöpfung geknüpfte in V. 16 kann Rö. 15, 9 eine Parallele bilden (Grimm, S. 249); da das κυριευειν Christi bei Paulus eben nur den Zweck hat, die Welt zu Gott zu führen.

Den folgenden Abschnitt V. 21—23 erkennt auch Holtzmann dem Grundstock nach als echt an. Dass *απηλλωτριωμενοι* als Lieblingsausdruck des Autor *ad Ephesios* (2, 12. 4, 18), (S. 70) *τεθεμελιωμενοι* (wie Eph. 3, 18) ohne nähere Begründung (S. 50), *τη διανοιᾳ* als „den gnostisirenden Grundtrieb“ jenes Autor verrathend, dem Interpolator angehöre, muss Behauptung bleiben, so lange nicht unwiderleglich nachgewiesen ist, dass in unserem Brief, und zwar vom Verfasser des Epheserbriefes, sogar einzelne Worte, die keine Tendenz verrathen, aus blosser Manier eingeschaltet seien. *ελπις* (V. 23), dem gegenüber H. schwankt, ob es von 1, 5 stamme (S. 122), oder doch echt sein möchte (S. 153), ist als charakteristisches Moment des Evangeliums Pauli durch Rö. 5, 2. 5. 8, 24. 12, 12. 15, 13. Ga. 5, 5 u. s. w. gedeckt; dass dieses Moment hier, wie schon V. 5 hervorgehoben ist, lässt darauf schliessen, dass gerade eschatologische Motive die Leser der zu bekämpfenden Irrlehre geneigt machten, dass sie durch deren Annahme sicherer selig zu werden hofften. Vielleicht lässt schon Rö. 5, 1—11 erkennen, dass Paulus Mühe hatte, besonders judaistischen Gegnern gegenüber, die eschatologische Hoffnung auf seiner Versöhnungslehre verlässlich zu begründen. Die V. 23 wiederholt (vgl. V. 6) betonte Verbreitung des Evangeliums *εν παση κτισει τη υπο τον ουρανον*, drängt sich der Reflexion des Paulus lebendig auf, da er an eine von ihm nicht gegründete, in einem vom Weltverkehr abgelegenen Ort erstandene Gemeinde schreibt. Da er noch nie in dieser Lage war, so ist die Steigerung des Ausdruckes gegenüber 1 Th. 1, 8. Rö. 1, 8. 13 ganz natürlich. Dass Hilgenfeld (Z. 73, S. 195) sich dadurch „über den echten Paulus (2 Ko. 10, 16. Rö. 15, 20 f.) hinausgeführt“ sieht, wäre nur begründet, wenn in dem Satz *ου ηκουσατε* oder *του κηρυχθεντος* ein *υφ᾽ ημων* stände; der Nachtrag *ου εγενομην εγω Παυλος διακονος* sagt etwas Neues, was nicht in jene Worte schon hineingezogen werden darf, indem es ausdrücklich versichern will, dass Paulus dasselbe Evangelium vertrete, welches sie gehört haben und welches in der ganzen Welt verkündigt wird. Zugleich bildet es den Uebergang und die Erklärung für den V. 24 aus-

gesprochenen Eindruck, den jene Thatsache auf ihn, den Paulus, macht, wie dies durch die V. 25 wiederholte, ausführlichere Darlegung dieser seiner dienenden Stellung zum Evangelium im unmittelbaren Anschluss an die V. 24 gegebene Mittheilung seines Eindruckes klar wird. — Die zweite Hälfte von V. 22 soll eines der Beispiele für Abhängigkeit der Interpolationen vom Epheserbrief sein (H. S. 47). Da sich bei der nach Tischendorf, Tregelles, Westcott und Hort vorzuziehenden Lesart „αποκατηλλαξε“ κατενωπιον αυτου auf das Subjekt, also auf Gott, bezieht, so fällt das Bedenken H.'s gegen die zwei Worte wegen der Beziehung auf Christus, für welche er sich entscheidet, weg. Aber auch diese Beziehung kann nicht bedenklich machen, da die Formel auf θεος bezogen nur zweimal, dagegen wenigstens εμπροσθεν, was vielleicht noch feierlicher ist, auf Christus bezogen auch zweimal, ενωπιον auf Christus bezogen mehrfach vorkommt. Das Fehlen von ανεγκλητος in Eph. 1, 4 kann darin seinen Grund haben, dass ανεγκλητος nach 1 Ko. 1, 8 ein Terminus für eine Qualificirung bei Gericht war, Eph. 1, 4 es sich aber nicht, wie Kol. 1, 22 ums Gericht, sondern um die Erwählung handelt. παραστησαι (vgl. 2 Ko. 4, 14) fügt sich ganz natürlich in die Construction; ist aber für den Zusammenhang geradezu unentbehrlich, da nach Paulus nicht die καταλλαγη, sondern das Bestehen im letzten Gericht abhängt von dem επιμενειν εν πιστει etc. Diese echt paulinische Idee ist Eph. 1, 4 durch die Idee der Prädestination völlig verschlungen, eine Priorität der letzteren Stelle daher fast unmöglich. So liegt denn keinerlei Grund vor, V. 22[b] als Interpolation zu streichen.

Der Abschnitt V. 24—29 ist nach Holtzmann mit Ausnahme von V. 25 und 29 Werk des Autor *ad Ephesios* und zwar Reproduktion des dritten Kapitels seines eigenen Briefes (S. 152 f.), wie andererseits dieses Kapitel sich anschliessen soll an Kol. 1, 23. 25 (S. 137 f.). Genauer nennt H. (S. 140) Kol. 1, 26 „einen minderklaren, zusammengepressten Auszug der Eph. 3, 3. 5. 9 auseinandergelegten Gedankenreihen“, Kol. 1, 28 „umgekehrt eine breitere Ausführung“ von Eph. 3, 9; ferner nennt er Eph. 3, 9. 10 gegen Kol. 1, 26. 27, Eph. 3, 13 gegen Kol. 1, 24 „original“. Da-

gegen greife in Eph. 3, 20. 21 „bei Komposition dieser volltönenden Schlussverse der Verfasser wieder auf das Original“ Kol. 1, 29 zurück. Prüfen wir das Einzelne.

V. 24 hat weder in Ausdruck noch in Gedanke eine deutliche Berührung mit Eph. 3, 13; dort heisst es: *διαιτουμαι μη εγκακειν* (aus 2 Ko. 4, 16) *εν ταις θλιψεσιν μου υπερ υμων*, hier: *νυν χαιρω εν τοις παθημασιν υπερ υμων*; dort wird sodann von der Bedeutung der Leiden des Paulus für die Gemeinde, hier von ihrer Bedeutung für Paulus selbst geredet — *ητις εστιν δοξα υμων* — *ανταναπληρω τα υστερηματα των θλιψεων του Χριστου εν τη σαρκι μου*. Betreffend den Gedanken des Verses sagt Holtzmann S. 152: „Dem Paulus ist vielleicht keine Aussage des Kolosserbriefes so fremd“ (vgl. S. 21 f.). Aehnlich Hilgenfeld, Einl. S. 664 f. Aber ehe wir auch nur dem Interpolator einen so fremdartigen, unerhörten und eigentlich unvorstellbaren Gedanken zutrauen, wie ihn mit Hofmann Holtzmann und Hilgenfeld in unserem Ausspruche finden, ist doch die Exegese, die dazu führt, zu prüfen. Paulus erkennt in seinen Leiden eine *κοινωνια παθηματων αυτου* Phi. 3, 10 und nennt sie darum geradezu *παθηματα του Χριστου* 2 Ko. 1, 5, wie er bekennt, dass er allezeit die Tödtung Jesu an seinem Leibe herumtrage (2 Ko. 4, 10); und da er seine Leiden mit Vorliebe *θλιψεις* nennt, so mag er sie ebensogut wie *παθηματα του Χριστου* auch, zumal wenn wie hier *παθηματα* schon verwendet ist, *θλιψεις του Χριστου* nennen. Dass er diese Leiden Christi bis zu deren Höhepunkt, dem Tode nachahmend tragen muss, glaubt er nach Phi. 3, 10; alle neuen Leiden sind also Ergänzungen dessen, was er an jenen Leiden Christi noch nicht erfahren und erduldet hat, d. h. durch alle neuen Leiden und ganz besonders endlich durch das Todesleiden *αναπληροι τα υστερηματα των θλιψεων του Χριστου*; und damit die Kolosser diesen doch verständlichen Ausdruck nicht missverstehen in der Weise der Erklärungen unserer Gelehrten, fügt er bei *εν τη σαρκι μου*[1]); also nicht um Ergänzung der Leiden,

1) Vgl. *εν τω σωματι της σαρκος αυτου* bei Christus selbst V. 22.

die Christus *εν τη σαρκι αυτου* gelitten hat, handelt es sich, sondern um Ergänzung der „Leiden Christi", die Paulus als sein Nachfolger allmählich an seinem eigenen Leibe zu erdulden hat, damit er werde *συμμορφιζομενος τω θανατω αυτου*. *εν τη σαρκι μου* gehört also zu *των θλιψεων του Χριστου*, wie 2 Ko. 4, 6 *εν προσωπω Χριστου* zu *της δοξης του θεου*. Die Composition des *αναπληρουν* mit *αντι*, die an sich dem Apostel so gut zuzutrauen ist als die Bildung von *προσαναπληρουν* 2 Ko. 9, 12. 11, 9 neben *αναπληρουν* 1 Ko. 16, 17, ist entwender durch den Begriff der *υστερηματα* veranlasst: „*αντι υστερηματος* succedirt *αναπληρωμα*" (Wetstein), oder will *αντι* ausdrücken, dass die *υστερηματα των θλιψεων* nun an die Stelle des früheren Arbeitens, woran *ου εγενομην εγω διακονος* erinnert hatte, treten, oder endlich, dass der Apostel die Leiden, deren Rest er jetzt vollends zu tragen hat, als eine Gegenleistung für das Leben ansieht, das ihm durch Christi Leiden geschenkt worden ist[1]), oder für die Freude, die ihm in dem Erfolg der Mission geworden ist, wobei das „*αντι*" unmittelbar auf *νυν χαιρω* zurückblicken würde. — Der Gedanke des Verses ist also: Nun, nachdem, wie ich durch die Thatsache Eures Christseins (V. 21 ff.) merke, das Evangelium in der ganzen Welt verkündigt wird (V. 23), kann ich, der ich ihm zum Dienste gegeben war (V. 23), mich freuen in (den Grund der Freude drückt Paulus mit *επι* aus 1 Ko. 13. 6. 16, 17. 2 Ko. 7, 13; die begleitenden Umstände bald mit *εν* Phi. 3, 1. 4, 10, vgl. auch 1 Pe. 4, 13, bald, um das scheinbar Hindernde derselben hervorzuheben, mit *επι* 2 Ko. 7, 4, was sachlich unserer Stelle völlig parallel ist) den Leiden, die ich für Euch zu tragen habe, und kann getrost mich in die vielleicht mir nun allein noch übrige Aufgabe fügen, meinen Leidensgang, in dem ich Christo zu folgen habe, vollends zu Ende zu gehen, zumal ich ja auch hierbei meinen Beruf erfülle, indem ich leide für die Gemeinde Christi, deren Diener ich bin.[2]) Ist so nicht nur der Gedanke an sich, sondern die Eingliederung

1) Klöpper, S. 316.

2) Hierdurch erklärt sich auch die Doublette *εγενομην εγω διακονος* V. 23 und 25 ganz natürlich.

desselben in den Zusammenhang von äusserster, echt paulinischer Feinheit und Tiefe, so kann die Anwendung des singularen *εκκλησια* auf die Gesammtheit der Christen, wenn sie auch „hinausgehen möchte" (Hilgenfeld, Einl. 665) über Ga. 1, 13. 1 Ko. 10, 32. 11, 16. 15, 9, dem gegenüber nicht schwer in die Wagschaale fallen. Ist schon Ga. 1, 13 unter *εκκλησια του θεου*, welche Paulus verfolgte, thatsächlich wenigstens eine räumlich ausgedehnte Gemeinschaft verstanden, so ist 1 Ko. 12, 28 deutlich von der Gesammtkirche die Rede, 12, 13 und 10, 17 aber mindestens der Gedanke nicht auf die eine Lokalgemeinde beschränkt. Jetzt, wo Paulus den einzelnen Gemeinden entrückt ist, konnten sie sich ja leicht in seinen Gedanken immer näher zu einer Einheit zusammendrängen, konnte ihm ihre individuelle Sonderausprägung dieser Einheit gegenüber sich immer mehr verwischen, so dass er die Gesammtheit derselben zusammenfasst als *εκκλησια*; ja es ist doch gewiss mindestens ebenso wahrscheinlich, dass des Paulus weiter, alles umspannender Geist diese Einheit wie zum Bewusstsein (1 Ko. 12, 13 und sonst), so auch zum Ausdruck gebracht hat, als dass dies ein späterer sekundärer Geist erst gethan habe. Jedenfalls ist der Ausdruck *σωμα* für die Gemeinde paulinisch (1 Ko. 10, 17. 12, 13. 27. Rö. 12, 5)[1].)

V. 26 und 27 verbreitet sich Paulus weiter über den Gegenstand seiner Diakonie, wie es bei einem Schreiben an eine fremde Gemeinde ganz natürlich ist (man vgl. die Ausführung der Adresse Rö. 1, 2 ff.). Als Gegenstand wird angegeben *το μυστηριον . . . . ος εστιν Χριστος*. Von dem *μυστηριον* wird ein doppeltes ausgesagt, zuerst in Bezug auf die Vergangenheit, dass es gewesen sei *αποκεκρυμμενον απο των αιωνων και απο των γενεων*, was zu 1 Ko. 2, 7 eine sachlich ebenso schlagende, als formell völlig unabhängige Parallele bildet. Die Aenderung des *προ* in *απο*, die syntaktisch gefordert war, beweist eben die freie Originalität des Verfassers, der als nachahmender Pauliner sich wohl möglichst an die Formel 1 Ko. 2, 7 gehalten hätte. Dass

---

1) Vgl. Klöpper, S. 240 ff.

der Autor *ad Eph.* sich an die Formel seines nächsten Originals, des Kolosserbriefes, und nicht an die des Korintherbriefes anschloss, ist ja natürlich. Die plerophorische Erweiterung von *απο των αιονων* durch *απο των γενεων* gegenüber Eph. 3, 9 ist höchst auffallend, wenn der Autor *ad Eph.* hier einen „zusammengepressten Auszug" aus Eph. 3, 3. 5, 9 zu geben sich vorgesetzt hatte, dagegen natürlich bei Paulus, der hiemit die grosse Bedeutung des *νυνι* feierlich vorbereitet, indem er neben den Zeiten auch die Geschlechter nennt, die ja unter dem Verborgensein des Mysteriums zu leiden hatten. Dass in Eph. 3, 9 *απο των γενεων* übergangen ist, mag seinen Grund theils in dem schon V. 5 vorhergegangenen Gebrauch des Wortes, theils darin haben, dass sonst die Ortsbestimmung *εν τῳ θεῳ* etc., die er beifügen wollte, zu weit von ihrem Verbum getrennt geworden wäre. — Mit *νυνι δε εφανερωθη* wird in einem Anakoluth — ist ein solches wohl eher dem doch gewiss vorsichtig und mit peinlichem Anschluss an den Context interpolirenden Pauliner oder dem frei dictirenden Paulus zuzutrauen? — die Gegenwart nicht „der Ewigkeit", sondern der in der Gegenwart abgeschlossenen Vergangenheit, daher das Perfectum *αποκεκρυμμενον*, gegenübergestellt, gerade wie Rö. 3, 21 (gegen H. 125). Dass diese Offenbarung nur *τοις αγιοις, οις εθελησεν ο θεος γνωρισαι* etc., (vgl. *θελων γνωρισαι* Rö. 9, 22) zu Theil wurde, entspricht Rö. 8, 28 ff. 9, 23 ff. 1, 7 (*κλητοι αγιοι*). Die in unserem Text in keiner Weise veranlasste Auffassung der *αγιοι* im Sinne von Eph. 2, 5 [1]) ist um so weniger begründet, als dort der Autor *ad Eph.* ganz sprachrichtig *απεκαλυφθη* wählt, das Wort, das stets die Offenbarung an einzelne, namentlich an die Apostel bezeichnet, hier dagegen *εφανερωθη* steht, was stets das Offenbarwerden an sich, infolge dessen jeder das Geoffenbarte sehen kann, bedeutet und darum verwendet wird, wenn die Offenbarung einem grösseren, nicht bestimmt umschriebenen Kreise zu Theil geworden ist (vgl. alle Stellen). *γνωριζειν τον πλουτον της δοξης αυτου* von Gott ausgesagt, steht Rö. 9, 22;

1) Vgl. hiegegen Hönig, S. 83.

ganz analog erscheint hier als Gegenstand des γνωρισαι Gottes: τι το πλουτος της δοξης του μυστηριου τουτου und wie dort επι τα σκευη etc., so tritt hier die präpositionelle Bestimmung εν τοις εθνεσιν zu πλουτος της δοξης (vgl. ähnliche Häufung 2 Ko. 4, 6). Der Reichthum jener Herrlichkeit des Mysteriums besteht und wird erkannt in seiner Ausbreitung unter den Heiden, wie Rö. 9, 22 in seiner Uebertragung auf die σκευη ελεους, nicht aber das Mysterium selbst besteht in dieser Universalität; was ja mit diesen Worten allerdings so ungeschickt als möglich zum Ausdruck gebracht wäre. Wir haben aber kein Recht, einem nach dem Epheserbrief doch jedenfalls sprachgewandten Interpolator einen solch unverständlichen Ausdruck aufzubürden, so lange die Worte selbst, auf andere Weise aufgefasst, einen ganz klaren, glatten Sinn geben. Die Beifügung des Abstraktums, η ελπις δοξης, als Apposition zu Χριστος εν υμιν ist nicht auffallender als 1 Ko. 1, 30, vgl. auch 1 Th. 2, 20. Phi. 4, 1. Zur Sache vgl. Rö. 5, 2. 8, 24. Können wir so in den begleitenden Worten und Gedanken dieser zwei Verse keinen Anstoss finden, auch keine Abhängigkeit von Eph. 3, 3. 5. 9 nachweisen, so könnte nach beiden Seiten nur die Bedeutung des Ausdruckes μυστηριον Bedenken erregen. Da dieser 2, 2 f. wiederkehrt, soll erst zu 2, 2 f.[1]) hierüber gehandelt werden.

Von dieser programmartigen Darlegung des Gegenstandes seiner Diakonie kehrt Paulus in V. 28 zu dieser selbst zurück. Während darin nach Holtzmann S. 152 „an sich jeder einzelne Satz paulinisch sein könnte“, verwirft er den Vers als Interpolation 1) wegen des Wechsels zwischen εγω V. 25 und 29 und ημεις — aber kann denn Paulus nicht sich speziell διακονος nennen, von sich speziell das κοπιαν bekennen, und doch sich in dem Beruf des καταγγελλειν etc. mit anderen zusammenstellen? vgl. 2 Ko. 7, 4 ff. u. ö.[2]); 2) wegen der Tautologie mit V. 25 — aber wenn die Digression V. 26 f. dazwischen stand, ist diese Wiederanknüpfung ganz natürlich; vgl. Rö. 1, 1 und 5: κλητος αποστολος δι' ου ελαβομεν χαριν και αποστολην; 3) wegen der Wiederholung von παντα

1) s. S. 364 f.

2) Vgl. Klöpper S. 342 die treffende Ausführung.

ανθρωπον — aber diese Hervorhebung ist ein Nachklang von dem „*πλουτος της δοξης του μυστηριου*“, sie giebt dem Apostel die Berechtigung gegenüber den unbekannten Kolossern, auch auf sie einzuwirken.[1] Zumal aber wenn Leute in der Gemeinde glauben, auf dem vom Apostel angegebenen Weg das Heil der Vollendung nicht zu erreichen, ist diese nachdrückliche Hervorhebung, dass der Apostel *παντα ανθρωπον τελειον παραστηναι* könne, sehr wohl motivirt; zu der Bemühung des Paulus um jeden einzelnen vgl. 1 Th. 2, 11. Der Ausdruck *τελειος εν Χριστω*[2]) endlich, eine Anschauung, der gegenüber Eph. 4, 13 doch gewiss sekundär ist, liegt ganz in der Linie von *νηπιος εν Χριστω* 1 Ko. 3, 1, vgl. 13, 10. 11. 14, 20. Phi. 3, 12, 15. In dem Vers eine „breitere Ausführung“ von Eph. 3, 9 zu finden, dazu berechtigt kein Wort; wenn irgendwo, so hat er sein Original, resp. seine Parallele in 1 Ko. 4, 14 (Weisse).

Es folgt nun 2, 1 ff. ein Uebergang zu der mit 2, 8 beginnenden warnenden Polemik, welche sich als Hauptzweck des Schreibens durch die allmähliche Zuspitzung der Gedanken bis zu jener Aussprache deutlich zu erkennen giebt. Holtzmann hat in V. 1—7 zunächst die zwei Ausdrücke „*εν σαρκι*“ (V. 1) und „*εν πιθανολογια*“ (V. 4) als zur Manier der „Schlusstöne“ des Interpolators gehörig, sodann die Participia in V. 7 (*εριζ .... πιστει*), endlich V. 2 und 3 (*συμβιβ. — .... αποκρυφοι*) gestrichen; ersteres aber konnte wohl in dem historisch referirenden Bericht Ga. 1, 22, noch mehr 1 Th. 2, 17, wo die Angeredeten Paulus *εν σαρκι* schon gesehen hatten, wegbleiben; in unserem Zusammenhang aber malt es mit Wärme den Schmerz des Vermissens aus und drückt doch die Bedeutung dieses Mangels herab in die Sphäre nur äusserlicher Verhältnisse, während es das freudige Bekenntniss durchschimmern lässt, dass der Apostel den Lesern geistig nicht fremd und unbekannt sei. *εν πιθανο-*

1) Vgl. Klöpper, S. 340.

2) Lightfoot z. d. St. macht sehr wahrscheinlich, dass *τελειος* hier, wie 1 Ko. 2, 6. 7 ein von den griechischen Mysterienkreisen übernommener Terminus sei.

λογιᾳ (V. 4) aber ist sprachlich durch χρηστολογια (Rö. 16, 18), sachlich durch πειθοις σοφιας λογοις (1 Ko. 2, 4) gedeckt. Die drei Participia in V. 7 sollen vom Autor *ad Eph.* halb aus seinem Brief abgeschrieben (Eph. 3, 18. 2, 20), halb neu gebildet sein. Warum blieb er da nicht beim Original auch für das dritte Particip und setzte τεθεμελιωμενοι aus Eph. 3, 18 hier ein, statt es aus dem Zusammenhang gelöst in 1, 23 schon zu verwenden? Warum änderte er doch wieder an dem Muster, und schrieb diesmal statt „εποικοδομουμενοι επι τῳ θεμελιῳ των αποστολων" echt paulinisch (vgl. 1 Ko. 3, 10) „εποικ. εν αυτῳ" und βεβαιουμενοι τῃ πιστει" (H. S. 154), ganz wie Kol. 1, 23 als θεμελιον die πιστις und nicht die Apostel und Propheten erscheinen? Die nähere Bestimmung dieser πιστις auch „καθως εδιδαχθητε" ist echt paulinische Verbindung (1 Ko. 4, 17. 5, 1. Ga. 1, 9. 1 Th. 4, 1. 2 Ko. 11, 4. Phi. 4, 9). Warum liess er hier ερριζωμενοι, das dem Bilde 1 Ko. 3, 5 verwandt, ebensogut zum ursprünglichen Sprachschatz des Paulus, wie zu demjenigen des Autor *ad Eph.* gehören kann, entgegen seiner Manier, zu der hier die Analogie der folgenden Participien doppelt verlockten, ohne eine nähere Bestimmung mit εν, während er in seinem Original (Eph. 3, 18) hiefür doch schon den fertigen Ausdruck zur Hand hatte? Hier ist doch sicher viel wahrscheinlicher, dass der Verfasser des Epheserbriefes das von ihm alleinstehend vorgefundene paulinische ερριζωμενοι nach seiner Manier mit εν αγαπῃ ausschmückte. Die Participien aber passen auch nicht schlechter zu der Vorstellung von περιπατειν (H. S. 154), als κωμαις, μεθαις, κοιταις (Rö. 13, 13). Ebenso unwahrscheinlich ist die Herkunft von συμβιβασθεντες εν αγαπῃ (V. 2) aus Eph. 4, 16. Denn dort gehört εν αγαπῃ nicht zu συμβιβαζομενον, das Wort συμβ. selbst aber ist hier in echt paulinischem Sinne und (1 Ko. 2, 16) für den Aufbau der Glaubenserkenntniss in den Herzen, dort in ähnlicher Abwandlung, wie θεμελιουν, εποικοδομειν als Terminus für den Kirchenbau, den der Epheserbrief skizzirt, verwendet; und es ist kein Grund einzusehen, warum es nicht hier, wie 1 Ko. 2, 16 den in den LXX, wie in der A. G. stets damit verbundenen Sinn

„belehrt“ haben soll[1]), welcher dem Zusammenhang im Folgenden ganz entspricht, wie in 2, 19 der Sinn „vereinigt“ durch den Zusammenhang ebenso klar gegeben ist. Hat das Wort im hellenistischen Sprachgebrauch beiderlei Bedeutung, warum sollte es nicht ein und derselbe Schriftsteller in beiderlei Sinn brauchen können? Ausdrücklich betont der Apostel, dass diese Belehrung durch Liebe ihrerseits ermöglicht werden müsse, wobei wir ebenso an die Liebe zu Gott (1 Ko. 2, 9), als an die Liebe zu Christus, als an die Liebe zu Paulus, wie sie sich in der dankbaren und vertrauenden Aufnahme seiner Belehrungen (1, 28) nun bewähren soll, als endlich an die Liebe zu den Christen, unter denen allen dies Evangelium verbreitet und geglaubt ist (1,6. 23), zu denken berechtigt sind. Der Kampf, den Paulus kämpft und speziell jetzt auch um der Kolosser Willen durchmacht, gilt nach 1, 27 der richtigen Würdigung Christi; wozu 1 Ko 1 und 2 zu vergleichen ist.

Es bleibt so noch die weitere Bestimmung des *συμβιβαζεσθαι* in V. 2 und 3 zu prüfen, wobei wir den gleichartigen Ausdruck 1, 26, den wir oben unerörtert liessen, mit in die Untersuchung ziehen. Zu der Verbindung von *εν* und *εις* vgl. z. B. 2 Ko. 9, 11. Zu dem Ausdruck *παν πλουτος της πληροφοριας της συνεσεως* vgl. *βαθος πλουτου και σοφιας και γνωσεως θεου* (Rö. 11, 33). Von der Erkenntniss ist auch Rö. 14, 5 ein *πληροφορειν* ausgesagt. Dass der *συνεσις* der Kolosser gerade die *πληροφορια* fehlt, beweist ihre Neigung, Askese und anderes zu Hilfe zu nehmen. Neben die Formalbestimmung *πλουτος της πληροφοριας* tritt die Materialbestimmung *επιγνωσις του μυστηριου του θεου Χριστου, εν ω* etc. Findet sich *επιγνωσις* auch nicht in den früheren Briefen Pauli, 1 Th., Ga., 1 und 2 Ko., so doch im Römerbrief (1, 28. 3, 20. 10, 2), wie im Philipperbrief (1, 9), während *επιγιγνωσκειν* auch in beiden Korintherbriefen sich findet. Die Begriffe des Reclativsatzes sind paulinisch: *θησαυροι της σοφιας και γνωσεως* erinnern an den *πλουτος και σοφιας και γνωσεως* Rö. 11, 33 (vgl. auch 1 Ko. 12, 8),

1) Gegen Meyer, Klöpper, Lightfoot u. a.

wovon „πλουτος“ anderweit ersetzt werden musste, weil das Wort schon V. 2 vorweggenommen war. Dem Sinne nach entspricht die Stelle dem Pauluswort 1 Ko. 2, 7, wobei dem Nachahmer der Wechsel *αποκρυφος* statt *αποκεκρυμμενος* weniger leicht zuzutrauen ist, als dem Apostel; der Sinn kann nur der sein, dass „in Christus geborgen“ alle Weisheit und Erkenntniss sei, so dass ausser und ohne Christus Weisheit und Erkenntniss vergeblich gesucht werde; sie sind gleichsam eine an den Verkehr mit Christus gebundene „Geheimlehre“; denn dies ist die technische Bedeutung von *αποκρυφος* wie sie Lightfoot (zu der Stelle) wenigstens aus etwas späterer Zeit nachweist. Was ist nun aber der Gegenstand der *επιγνωσις*? Die Fassung von *Χριστου* als Apposition zu *του θεου* ist ohne Analogie bei Paulus und den Paulinern des N. T. Fasst man *Χριστου* als von *του θεου* abhängigen Genitiv, so sieht man sich im Zusammenhang vergeblich nach irgend einem Gedanken um, welcher zu dieser überraschenden Bezeichnung Gottes einen Anlass, geschweige eine Erklärung gäbe. Denn von dem „Gott der Himmelsmächte“, in dessen Geheimnisse die Irrlehrer „die Leser einzuweihen sich bemühten“, kann Klöpper[1]) nirgends im Brief eine Spur aufzeigen; und seine[2]) Erklärung des Ausdruckes mit „der Gott, welcher in Christo sein Pleroma hat wohnen lassen und durch ihn nach seiner versöhnenden Heilsgnade sich abschliessend zu offenbaren willens gewesen ist“, sieht in dem trockenen Genitiv doch gar zu viel Mysterien *αποκεκρυμμενα*. Pfleiderer[3]) sieht sich ebenso genöthigt, die Hauptsache einzutragen: das Geheimniss des in Christo — als Vater — geoffenbarten Gottes. Liegt schon im Genitiv nicht der Begriff des Offenbarens, so liegt im ganzen Context nirgends eine Andeutung, das der Gott Christi der Vatergott sei. Es bleibt nichts übrig als die Fassung von „*Χριστου*“ als Apposition zu „*του μυστηριου του θεου*“. Christus selbst ist also Gegenstand der *επιγνωσις*, wie Phi. 3, 8 (*γνωσις Χριστου Ιησου*), und schon 2 Ko. 2, 14. 4, 6. 5, 16; am verwandtesten 4, 6, wo Paulus von einer *γνωσις της δοξης του θεου εν προσωπῳ Χριστου* redet. Ist aber die *δοξα*, die unnahbare und unschaubare spezifische göttliche Daseinsform Gottes im Angesichte Christi zu erkennen, so ist hievon der Gedanke nur durch die Ausdrucksform ver-

1) S. 350. 2) Ebenda. 3) S. 389.

schieden, dass Christus das Mysterium Gottes sei, d. h. dass in ihm die geheime Eigenart Gottes liege als ein nur für Eingeweihte, aber doch für sie Erkennbares. Dass aber Christus persönlich *μυστηριον θεου* genannt wird, ist wiederum nur dem Ausdrucke nach verschieden von seiner Benennung als *σοφια θεου* 1 Ko. 1, 24, zumal wenn wir diese *σοφια θεου* 1 Ko. 2, 7 näher als *εν μυστηριῳ* und als *αποκεκρυμμενη* bezeichnet finden. Hiernach kann es nun nicht zweifelhaft sein, dass auch 1, 29 die sprachlich am nächsten liegende, wenn auch dort an sich nicht unausweichliche Auffassung des Satzes *ος εστιν Χριστος εν υμιν* als Exegese zu *του μυστηριου τουτου εν τοις εθνεσιν* zu fassen, also auch dort Christus selbst das Mysterium ist. Der *πλουτος της δοξης* dieses Mysteriums, d. h. eben Christi liegt in seiner Ausdehnung „*εν τοις εθνεσιν*", in konkretem Beispiel, dass er nun auch „*Χριστος εν υμιν*" ist. So spricht das *εν υμιν* nicht, wie Klöpper[1]) will, gegen die Gleichsetzung von *μυστηριον* und *Χριστος*. In Christus ist das ganze Geheimniss Gottes verkörpert; darum kann er selbst das *μυστηριον του θεου* genannt werden. Da nach unserer Analyse der beiden Abschnitte in welchen dieser Ausdruck vorkommt, ausser diesem Ausdruck selbst, der allerdings in den früheren Briefen Pauli wohl vorbereitet, aber nie gebraucht ist, nichts Unpaulinisches sich findet und da es sehr nahe liegt, anzunehmen, dass Paulus in das namentlich in Phrygien blühende Mysterienwesen und dessen *termini* allmählich eingeweiht, vielleicht durch Epaphras geradezu veranlasst worden ist, demselben die Spitze zu bieten, so glaube ich nicht, dass die Bezeichnung Christi als *μυστηριον του θεου* für sich allein berechtigt, die beiden Absätze, in welchen dies geschieht, als Interpolationen aus dem echten Paulusbrief auszuscheiden.

Mit V. 8 beginnt nun die Polemik des Briefes gegen die in Kolossä um sich greifende Irrlehre; ehe die einzelnen Punkte besprochen werden (2, 16—3, 4), setzt der Brief das Wesen eines Christen auseinander (2, 8 – 15), um von dieser Position aus dann die einzelnen Punkte zurückschlagen zu können. Auch in diesem Abschnitte hat Holtzmann ausser grösseren Absätzen (V. 9 f. und V. 15) in einer Reihe kleinerer Bemerkungen Einschaltungen zu erkennen geglaubt.

1) S. 328.

Zuerst die Charakteristik der φιλοσοφια[1]) durch κενη κ. τ. λ. bis ανθρωπων (V. 8). κενος und κενουν ist dem Paulus eigenthümlich[2]) und sehr geläufig; απατη muss Paulus, der εξαπαταν in eben demselben Sinne von „Irremachen am Glauben" häufig braucht, gekannt haben; dass die απατη, die an sich nur den Begriff der falschen Richtung enthält, durch κενη als innerlich hohl und haltlos näher gekennzeichnet wird, ist keine leere Plerophorie. Sind so die Worte nicht unpaulinisch, so scheint die darin enthaltenene Epexegese zu φιλοσοφια geradezu unentbehrlich, so lange nicht nachzuweisen ist, dass φιλοσοφια damals schon eine zu der christlichen Gnosis gegensätzliche Bedeutung gewonnen gehabt habe. κατα την παραδοσιν των ανθρωπων erinnert an Ga. 1, 14 mit 1, 11 und verbindet sich als Quellbestimmung mit φιλοσοφια και κενη απατη, während das weitere κατα das Prinzip des συλαγωγειν einführt. — V. 11 streicht H. die doppelte Erklärung des an sich selbst für mit Pauli Ausdrucksweise noch unbekannte, zudem heidnische Leser unverständlichen Ausdrucks περιτομη αχειροποιητος. Die Erklärung ist mit „εν" eingeführt, worin die περιτομη denn vollzogen wurde, nämlich in der απεκδυσις του σωματος της σαρκος. Ist σωμα της σαρκος echt paulinisch (H. S. 95 f. 174)[3]), so erklärt sich απεκδυσις, formell gedeckt durch επενδυεσθαι (2 Ko. 5, 2. 4), daraus, dass weder εκδυσις, noch αποδυσις die geistige Thatsache vollkommen umfasste: απο schien mehr zu σωμα als der äusseren Form, εκ mehr zu σαρξ als dem Stoff (εν εμου τουτ' εστι εν τη σαρκι μου Rö. 7, 18) zu passen. Nicht in jedem Sinne aber stirbt bei Paulus das Fleisch nur allmählich ab (H. S. 152); Paulus

1) Der Ausdruck findet sich bei Philo und Josephus, angewandt auf die jüdische Religion, das mosaische Gesetz, die Grundsätze der jüdischen Sekten; er kann also ebenso praktische, als speculative Ideen bezeichnen; findet also keineswegs seine Erklärung nur, wenn 1, 15—20, welches theologische Speculationen bekämpft, im Briefe stand.

2) Jac. 2, 20. 4 5 gehört nicht hierher.

3) Blom a. a. O. S. 420 behauptet, σαρξ habe in unserem Brief nur die Bedeutung des Sinnlichen, nicht aber des Prinzipes der Sünde! Die απεκδ. τ. σ. τ. σ. bedeute also nur Ablegen der Sinnlichkeit, worin das Freisein von der Herrschaft der sinnlichen Welt vermittelt gedacht sei. Dass dies mit in dem Ausdruck liegt, ist richtig; nicht minder aber — zwar nicht die sittliche Erneuerung, denn der Ausdruck ist nur negativ, aber — die Befreiung von der in der Sinnlichkeit mitbegründeten Sündenmacht, wie V. 13 f. deutlich zeigt.

kennt ein *σωμα νεκρον δια αμαρτιαν* als eine mit einemmal vollendete Thatsache (Rö. 8, 10). In kühner Rückkehr zu dem Typus, den diese *απεκδυσις* erklären sollte, bezeichnet er nun in Appositionsform diese *απεκδυσις* selbst als die *περιτομη του Χριστου*. Da Christus nirgends im N. T. als derjenige erscheint, welcher den alten Menschen in uns tödtet oder auszieht, so kann *του Χριστου* auch hier nicht wohl das aktive Subjekt von *περιτομη* bezeichnen; Christus muss also das Objekt der Beschneidung sein[1]), welches Wort soeben von dem Verfasser als typische Bezeichnung der *απεκδυσις του σωματος της σαρκος* erklärt wurde. *περιτομη Χριστου* sagt also aus, was schon in 1, 22 angedeutet ist, dass Christus, in seinem Tode, das *σωμα της σαρκος* abgelegt habe und erinnert an Rö. 8, 3. Die *περιτομη αχειροποιητος* der Christen ist also nur die Wiederholung oder Uebertragung dieser *περιτομη του Χριστου* auf sie, wiederum ein echt paulinischer Gedanke. Das letztere Bild ist fremdartig, aber durch das den Anlass bietende, von Paulus schon Rö. 2, 28 f. auf die Christen angewendete Bild *περιτ. αχειροπ.* provocirt, und in seiner Kühnheit so originell, dass es, zumal da sein Gedanke ganz paulinisch ist, immer am wahrscheinlichsten dem grossen Apostel, der in diesen Gebieten so viele typische Termini in fruchtbarer Schöpferkraft erfunden hat, zuzuschreiben sein dürfte.[2]) Die Erklärung des Bildes giebt überdies sofort das angeschlossene Participium *συνταφεντες αυτῳ*; seinerseits ebenso ein paulinisches Bild für das Ablegen des alten Menschen oder des „*σωμα της αμαρτιας*" (Rö. 6, 4 mit 6). Das Zusammenfallen dieses *συνταπτεσθαι* mit der Taufe lehrt Paulus auch Rö. 6, 4. Pfleiderer[3]) findet aber in der Verknüpfung der geistigen Auferstehung mit der Taufe, wie sie hier geschieht, eine Abweichung von der Gedankenreihe in Rö. 6, sofern dort (V. 4) diese Auferstehung nur mit *ινα* als die aus dem Taufbegräbniss sich ergebende Consequenz angeknüpft, überdies aber begründet werde („*γαρ*" V. 5) aus dem Glauben an die eschatologische

1) So auch Klöpper S. 401 ff.

2) Hiezu kommt, dass es doch unwahrscheinlich ist, der Verfasser des Epheserbriefes habe wohl bei Abfassung seines Briefes sich mit dem Ausdruck *η λεγομενη κ. τ. λ.* (2, 11) als allgemein verständlich begnügen zu können, dagegen nachträglich in der Kolosserstelle, die ihm dabei zum Impulse diente, eine nähere Erklärung beifügen zu müssen geglaubt.

3) Paulinismus, S. 386.

Auferstehung. Aber in Ga. 3, 27 ist gerade die *ενδυσις Χριστου*, welche nach den Zusammenhang von Rö. 13, 14 nichts anderes als die geistige Auferstehung bezeichnet, als mit der Taufe auf Christum zusammenfallend gedacht. Nach 1 Ko. 12, 13 geschieht in der Taufe ein *ποτιζειν εν πνευμα*, was nach Rö. 8, 3—10 das *εν σαρκι ειναι* (V. 9) ausschliesst und gleichbedeutend ist mit „*Χριστος εν υμιν*" (V. 10) und am Einzelnen sich kennzeichnet in der doppelten Thatsache, die untrennbar eins ist: *το σωμα νεκρον, το πνευμα ζωη* (V. 10). Auch hier also steht die Taufe in unmittelbarer Verbindung mit der geistigen Auferstehung. Und wenn in Rö. 6 die sittliche Auferstehung als eine psychologische Rückwirkung des Glaubens an die eschatologische Auferstehung erscheint, so erscheint umgekehrt in Rö. 8, 11 die Erfahrung der sittlichen Auferstehung als eine Bürgschaft für die eschatologische. So flüssig sind die Gedankenverbindungen des Paulus. Doch steht unsere Kolosserstelle dem Gedankengang von Rö. 6 näher und verliert durch jene Parallele alles „Anstössige", das Holtzmann in dem Begriffe „*πιστις της ενεργειας τ. θ.*" findet. Denn ganz wie dort erscheint auch hier die sittliche Auferstehung durch den Glauben an[1]) die Kraft Gottes, der Christus von den Todten auferweckt hat, also „auferwecken" kann, vermittelt. Der Hinweis auf den „Glauben" als Vermittelungskraft der Auferstehung ist aber hier kaum zu entbehren, da nur dadurch der Verfasser deutlich macht, dass er die geistig-sittliche Auferstehung im Auge habe. „Syntaktisch schleppend" ist die Phrase nicht mehr als „*φωτισμος της γνωσεως της δοξης του θεου εν προσωπῳ Χριστου*" (2 Ko. 11, 6). Eph. 1, 19 f. verräth sich als eine Erinnerung an unsere Stelle dadurch, dass dort der Gedanke zerrissen und seiner schlagenden Anwendung beraubt ist. —

1) Klöpper's Erklärung (S. 406): Glaube, der eigentlich Eigenthum und Werke der *ενεργεια του θεου* ist, bleibt trotz Rö. 4, 20 gesucht und fernliegend.

(Schluss folgt.)

Berichtigung.

In dem Aufsatze von Prof. Wabnitz (Heft I, S. 135 Z. 11—12) ist zu lesen: „So bezeichnet gewiss der *καλαμος ομοιος ῥαβδῳ* den 6 Ellen langen קָנֶה, von dem Ezechiel in Kap. XLI, v. 3 und 5 spricht."

Neue Beiträge zur wissenschaftlichen Grundlegung der Dogmatik.

Von

R. A. Lipsius.

(Fortsetzung.)

III.

Metaphysik und Religion.

Eine Metaphysik, welche wirklich einen einheitlichen Abschluss unseres Welterkennens unternehmen will, darf nicht stehen bleiben bei den in der räumlichen Anschauung gegebenen äusseren Dingen. Sie muss, wenn sie Vollständigkeit erstrebt, auch die psychischen Phänomene ins Auge fassen. Die Welt der inneren Erfahrung bildet eine eigene Gruppe der Wirklichkeit. Insofern sich nun auch auf sie das absichtliche, aber persönlich interesselose Erkenntnissstreben erstreckt, kommen alle psychischen Ereignisse ebenfalls nur als gegebene Objekte für das Denken, nicht nach ihrer praktischen Bedeutung für das lebendige Subjekt in Betracht. Oder richtiger gesprochen: diese praktische Bedeutung der inneren Vorgänge ist hier selbst lediglich ein Objekt der interesselosen Beobachtung, ganz ebenso wie auf dem Gebiete der Naturforschung. Ganz richtig erklärt es Pfleiderer für „eine seltsame Metaphysik", welche ihrer Aufgabe, der Erkenntniss des Thatsächlichen, zu genügen glaubte, während ihr die höchste Thatsächlichkeit, der ethische und religiöse Geist gar nicht vorhanden wäre.[1]) Aber für die Metaphysik als solche giebt es keine höheren und keine niederen Thatsachen. Denn sofern dieselbe nur der einheitliche Abschluss unseres theoretischen Erkennens sein

1) Religionsphilosophie auf geschichtl. Grundlage. 2. Aufl. I, 514.

will, lässt sie sich in ihrer Auffassung des Thatsächlichen überhaupt durch keine Werthbestimmungen beeinflussen. Werthurtheile und praktische Nöthigungen, empfundene und vorgestellte Werthe zu realisiren, kommen für das theoretische Erkennen selbst nur als „psychische Ereignisse“ in Betracht, deren causalen Zusammenhang es interesselos untersucht.

Immerhin wird das einheitliche Weltbild, welches wir uns entwerfen, sehr verschieden ausfallen, je nachdem man dabei lediglich von den Daten ausgeht, welche das Naturerkennen liefert, oder aber zugleich das ganze reiche Gebiet des geschichtlichen Menschenlebens in den Bereich seiner Betrachtung zieht. Die Naturforschung wird nur allzu geneigt sein, das „psychische Ereigniss“ nur insoweit als ein gegebenes Objekt des wissenschaftlichen Erkennens gelten zu lassen, als sie etwa im Stande ist, die jenes Ereigniss begleitende materielle Bewegung zu erkennen. Aber dass die Metaphysik gehalten sein solle, sich hierauf zu beschränken[1]), ist wieder zu bestreiten. Die inneren Zustände und Thätigkeiten, die Vorstellungen und Zwecke, die Werthgefühle und Willensakte des Menschen sind für die Forschung ein nicht minder interessantes Objekt, als moleculare Bewegungen im Gehirn und Nervensystem. Dann darf aber die Metaphysik, wenn sie ein einheitliches Weltbild gestalten will, bei diesen Daten nicht gleichgiltig vorübergehen. Dieses Weltbild geräth einseitig und schief, wenn es keinen Platz für die Thatsachen des menschlichen Geistes und seiner Geschichte hat. Hieraus ergiebt sich für die Metaphysik die Aufgabe, die Begriffe des Weltganzen und des Unbedingten oder der letzten Causalität derartig zu bestimmen, dass auch diese Thatsachen davon wirklich umfasst werden. Denn die einheitliche Weltanschauung, welche wir erstreben, soll die Gesammtheit aller Erfahrungen, der äusseren wie der inneren Erfahrungen in sich befassen. Sie schliesst also namentlich auch die Thatsachen des sittlichen und religiösen Lebens nothwendig ein. Und zwar thut sie dies zunächst

1) Herrmann a. a. O. S. 100 ff.

immer noch im ausschliesslich theoretischen Interesse und mit den Mitteln des theoretischen Erkennens, d. h. auf dem Wege causaler Betrachtung. Insofern kann man sagen, dass für sie auch das Gebiet des Geisteslebens wieder unter den Gesichtspunkt der „Natur" fällt, wenn man nämlich das Wort Natur hier im weitschichtigen Sinne nimmt, von einem der Betrachtung gegebenen, dem causalen Erkennen zugänglichen Dasein. Dass die causale Erklärung speziell der sittlichen und religiösen Thatsachen den praktischen Werth nicht erschöpft, den dieselben für das persönliche Subjekt haben, ist natürlich zuzugestehen. Aber dieser Werth kann ja selbst wieder zum Objekte causaler Betrachtung erhoben, es können die praktischen Motive des Menschengemüthes aufgewiesen werden, welche zu jenen Werthgefühlen und Zweckbegriffen führen. Wenn die teleologischen Gesichtspunkte, von welchen jede sittlich-religiöse Weltanschauung ausgehen muss, für den Physiker „keinen Werth" haben[1]), weil er im Bereiche des Naturerkennens nur eine Verknüpfung der Objekte nach Ursachen, aber nirgends eine Verknüpfung nach Zwecken zu entdecken vermag, so folgt daraus doch erstens noch nicht, was Herrmann ohne Weiteres annimmt, dass sie für ihn leere Einbildungen sind: denn so urtheilt nicht der besonnene Naturforscher, sondern nur der die Grenzen der Wissenschaft überspringende materialistische Naturphilosoph. Zum Andern aber ist ja doch die teleologische Auffassung der Natur durch das sittlich-religiöse Subjekt ein Factum, mit welchem auch der Metaphysiker rechnen muss. Gewiss kann die übersinnliche Welt des Glaubens, in welcher die sittlich-religiöse Persönlichkeit lebt, mit der in Raum und Zeit gegebenen, sinnlichen Welt nicht ohne Weiteres zu einem Erkenntnissganzen zusammengezogen werden. Wenigstens vermag die Metaphysik als solche dies nicht zu leisten, wenn anders sie einen einheitlichen Abschluss theoretischer Welterkenntniss erstrebt, der für alle Denkenden ohne Rücksicht auf ihre persönliche sittlich-religiöse Ueberzeugung giltig sein soll. So weit ist

1) Herrmann a. a. O. S. 332.

Herrmann's Einspruch gegen die Zusammenziehung metaphysischer und sittlich-religiöser Weltanschauung in Eins unbedingt im Rechte.[1] Ebensowenig kann der sittlich-religiöse Mensch „von dem durch keine sittliche Voraussetzung bestimmten Erkennen, das auf die Natur sich richtet", eine Bestätigung dessen erwarten, was seinem Glauben gewiss ist. Die Glaubensgewissheit geht allemal über die gegebene Welt hinaus; es ist ihr sogar wesentlich, sich trotz des Widerspruchs zu behaupten, welchen die äussere Erfahrung der sinnenfälligen Wirklichkeit gegen die teleologische Weltbeurtheilung erhebt. Aber diese unerschütterliche Selbstgewissheit des Glaubens ist für den Metaphysiker selbst wieder eine gegebene Thatsache, der er in seinem Weltbilde eine Stelle gönnen muss. Er führt dieselbe auf praktische Nöthigungen zurück, die er im Zusammenhange des geschichtlichen Menschenlebens aufzeigt und auf ihre Tragweite hin untersucht. Aber dieses ganze Gebiet des geistigen Lebens bildet doch selbst ein nicht minder wesentliches Bestandtheil der gegebenen Welt, als der Mechanismus materieller Bewegungen und räumlicher Veränderungen. Eben darum kann der Metaphysiker gar nicht umhin, Geist und Natur, soweit sie in der Erfahrung gegeben sind, zu einem einheitlichen Weltbilde zusammenzuziehen, und nach einem einheitlichen Grunde beider zu fragen. Diese Nöthigung bleibt bestehen, auch wenn es keiner Metaphysik gelingen kann, auf dem Wege causaler Deduction die gegebene Welt aus einer letzten Ursache abzuleiten, oder das Auseinandertreten dieser Welt in eine doppelte Sphäre des Daseins, in eine mit dem äussern und eine lediglich mit dem innern Sinn wahrnehmbare Wirklichkeit aus dem Einheitsgrunde beider zu erklären. Der Einheitstrieb unseres Geistes fordert, einen „identischen Grund der sittlichen Welt und der Natur" anzunehmen. Denn selbst wer sich zu den sittlichen und religiösen Nöthigungen des Menschengemüthes lediglich als interesseloser Beobachter verhalten wollte, müsste sie doch als Facta anerkennen, die in einem um-

1) a. a. O. S. 92 ff. 339 ff.

fassenderen Zusammenhange begründet sind. Werden nun auch in diesem Zusammenhange die sittlich-religiösen Antriebe zunächst nur als „psychische Phänomene“ gewürdigt, so grenzt sich doch dieses ganze Gebiet geistiger Vorgänge, Zustände und Thätigkeiten so bestimmt von dem Gebiete der materiellen Bewegungen ab, dass auch das uninteressirte Denken gar nicht umhin kann, diesen Unterschied zu beachten. Das denkende Ich, welches sich selbst und seine Zustände und Thätigkeiten zum Objekt macht, wird daher geneigt sein, den letzten Einheitsgrund von Geist und Natur nach Analogie seines eigenen Wesens zu interpretiren, also einen höchsten Verstand anzunehmen, welcher Geist und Natur in Beziehung aufeinander gesetzt hat. Aber eine andere Frage ist, ob diese beiden Gebiete durch einen obersten Endzweck aufeinander bezogen sind. Ob die Natur als Mittel zum Zwecke des Geistes geordnet, ob also der „oberste Verstand“ zugleich als höchster zwecksetzender Wille oder vielmehr als unbewusste blindwirkende Intelligenz zu bestimmen sei, darüber lässt sich mit den Mitteln einer Metaphysik, welche lediglich im Interesse des Erkenntnissstrebens betrieben wird, gar nichts entscheiden.[1]) Für den denkenden Geist eröffnet sich, auch wenn er sich redlich bemüht, die Totalität alles unseres Erfahrungswissens in sein Weltbild aufzunehmen, die Möglichkeit sehr verschiedener Weltanschauungen. Dass wir unwillkürlich die eine dieser Weltanschauungen vor der anderen bevorzugen, hat seinen Grund in praktischen Nöthigungen, unter deren Einflusse wir stehen, auch wenn wir uns noch so ernstlich bemühen, lediglich theoretischen, für alle Denkenden gleichmässig zwingenden Erwägungen zu folgen.

So gewiss also auch das Streben nach einer einheitlichen Weltanschauung einem Interesse des denkenden Geistes seinen Ursprung verdankt, so wirken doch nachweisbar bei der näheren Ausgestaltung unseres Weltbildes immer noch andere Factoren mit, als das rein theoretische Erkenntnissstreben. Nun erfordert

1) In diesem Sinne hat Herrmann Recht, wenn er S. 356 bemerkt, dass man an jenen „höchsten Verstand“ den Gottesnamen „nicht verschwenden“ dürfe.

aber schon die Reinlichkeit der wissenschaftlichen Forschung ein sorgfältiges Auseinanderhalten der verschiedenen Wege, auf welchen wir Gewissheit der Ueberzeugung zu erlangen vermögen. Die Gewissheit, welche wir auf anderem Wege als dem des rein theoretischen Erkennens gewinnen, kann eine ebenso feste, ja für die lebendige Person ungleich festere sein, als die Evidenz einer streng wissenschaftlichen, auf Anschauung gegründeten Erkenntniss. Aber es giebt allemal Confusion, wenn man den Unterschied dieser beiderlei Gewissheit aus dem Auge verliert.

Hieraus folgt freilich noch keineswegs, dass diejenige Gewissheit, welche uns aus praktischen Nöthigungen unseres Geisteslebens erwächst, uns eine ganz andere Wirklichkeit erschliesse, als diejenige ist, mit welcher es die theoretische Erkenntniss zu thun hat. Wenn, wie Herrmann immer wieder behauptet, die „erlebbare" und die „erklärbare" Welt mit einander gar nichts zu thun haben, ja wenn die Aussagen über die Realitäten der erlebbaren Welt in durchgreifendem und nothwendigem Widerstreit stehen mit den Ergebnissen des erklärenden Welterkennens, so ist hierdurch in der That nicht blos ein „Doppelleben" des Menschen in zwei gegen einander völlig gleichgiltigen Welten gegeben[1]), sondern es müsste uns in allem Ernste Widersprechendes gleichzeitig als wirklich gelten.[2]) Die Einheit der Welt, welche uns aus praktisch-sittlichen Motiven interessirt, soll nach Herrmann gegen die durch wissenschaftliche Naturerklärung hergestellte „völlig indifferent sein"[3]), ein Satz, in welchem nur in etwas abgeschwächter Fassung das Skandalon wiederkehrt, dass es „für die Erleichterung oder Erschwerung der religiösen Aufgabe gar nichts ausmache, ob die dogmatische Metaphysik, welcher der Christ folgt, materialistisch oder idealistisch gerichtet sei"[4]). Noch mehr, für die erklärende Wissenschaft soll die auf Grund des Selbstgefühls gesetzte und im religiösen Glauben erlebte Wirklichkeit nur „als Produkt subjek-

1) a. a. O. S. 122. 2) a. a. O. S. 114. 3) a. a. O. S. 85.
4) Die Metaphysik in der Theologie S. 17.

tiver Einbildung" gelten.[1]) Umgekehrt soll jeder Versuch, die praktischen Nöthigungen, auf welchen die Welt des sittlich-religiösen Glaubens sich auferbaut, selbst wieder zu einem Objekte theoretischer Erkenntniss zu machen, die sittliche Persönlichkeit zum blossen Naturwesen, die Religion zu einem „Naturprodukt des menschlichen Geistes", die Gottheit selbst zur „Natur", d. h. zum Götzen herabwürdigen[2]) und dadurch die Interessen des Christenthums aufs Schwerste schädigen.

Ich vermag nun in dem Allen nichts Anderes zu sehen, als einen barocken Versuch, eine allerdings sehr wichtige und werthvolle Wahrheit durch Verblüffung der Gegner in Sicherheit zu bringen. Dass die Realitäten der sittlich-religiösen Ueberzeugung erlebt werden müssen, aber nicht für das theoretische Erkennen erwiesen werden können, ist eine Wahrheit, welche von den Metaphysikern aller Richtungen leider oft genug verkannt worden ist. Es besteht ein gewaltiger Unterschied zwischen dem, dessen Anerkennung jedem Denkenden zugemuthet werden kann und dem, was uns erst auf Grund praktischer Nöthigungen und sittlicher Erfahrungen gewiss ist. Letzteres als ein Denknothwendiges in demselben Sinne wie ersteres deduciren zu wollen, weil es nur auf diesem Wege „objektive Wahrheit" oder „objektive Wirklichkeit" für uns sei, das ist der Grundirrthum jener Speculation, deren Sache dadurch um nichts gebessert wird, dass sie sich mit dem Pathos tiefster moralischer Entrüstung über die Gegner wappnet. Vielmehr ist es bemerkenswerth, dass dieselben Theologen, welche so eifrig die „wissenschaftliche Beweisbarkeit" metaphysischer Wahrheiten behaupten, thatsächlich doch wieder selbst auf den von ihnen bekämpften Standpunkt hinübertreten, und die Abhängigkeit jener vermeintlich rein theoretischen Erkenntnisse von praktischen Nöthigungen anerkennen. Denn anders ist doch die so oft wiederholte Versicherung nicht zu verstehen, dass alle wissenschaftliche Erkenntniss ethisch bedingt sei, und dass dies namentlich von der Erkenntniss des Uebersinnlichen

1) S. 108 vgl. 112 ff. 116 ff. 2) a. a. O. S. 6 ff. 88 ff.

zu gelten habe. Dabei wird überdies sehr Verschiedenartiges zusammengeworfen. Die ethische Bedingtheit des Naturerkennens besteht doch nur in dem ganz Allgemeinen, dass zu allem absichtlichen Erkennen Studium und Bildung, Fleiss und Aufmerksamkeit gehört. Dagegen lassen die Objekte, auf welche hier das Erkennen sich richtet, das sittliche Subjekt ganz indifferent. Ganz anders liegt es dagegen bei den übersinnlichen Wahrheiten der christlichen Religion. Hier handelt es sich um die Lebensinteressen der sittlichen Persönlichkeit, um Ueberzeugungen, die mit dem sittlichen Selbstbewusstsein und der Selbstbehauptung des sittlichen Subjektes unzertrennlich verwachsen sind. Soll nun die Zugänglichkeit jener übernatürlichen Wahrheiten für das „vernünftige Denken" nichts weiter besagen, als dass wir auch diese auf Grund praktisch-sittlicher Nöthigungen gewonnenen idealen Anschauungen übersinnlicher Gegenstände mit den Formen und Kategorien unseres Denkens bearbeiten, so versteht sich dies freilich ganz von selbst. Aber keineswegs versteht sich von selbst, dass wir auf diesem Wege eine adäquate und widerspruchslose „Erkenntnis des Uebersinnlichen" erreichen können. Ich muss es aber nach wie vor für einen gemeinschädlichen Rationalismus erklären, keine andere Gewissheit anerkennen zu wollen, als die mit „Vernunftgründen" erweisliche, und keine andere „Objektivität", als die theoretisch erkennbare und erklärbare.

Das Urdatum aller Wirklichkeit, das unmittelbare Selbstbewusstsein der lebendigen Person, ist jedenfalls nicht mit „Vernunftgründen" erweislich. Ebensowenig ist es aus Beziehungsgriffen erklärbar. Alle erklärbare und demonstrirbare Wirklichkeit setzt also die erlebte Wirklichkeit immer schon voraus.[1]) Ja jene ist uns überhaupt nur insofern gewiss, als sie an der Gewissheit des unmittelbaren Selbstbewusstseins theilnimmt, d. h. sofern sie Wirklichkeit ist für das Subjekt, welches im denkenden Erkennen nicht minder

1) Insofern hat Herrmann Recht, wenn er S. 359 bemerkt, die Selbstgewissheit der Person sei die praktische Voraussetzung aller einheitlichen Welterklärung.

als im Fühlen und Wollen sein Dasein erlebt, und seine Welt, die Welt seiner Anschauungen und Vorstellungen, sich aufbaut. Die einfache Reflexion über die Entgegensetzung von Ich und Nichtich kann uns daran erinnern, dass dieses Nichtich für mich nur existirt, sofern ich es als mein Nichtich denke, und in diesem Akte des Denkens einen Akt meines persönlichen Lebens vollziehe. Die Gewissheit alles wissenschaftlichen Erkennens meiner Welt beruht also auf der Urgewissheit meiner persönlichen Existenz, und wird von dieser stetig begleitet.

Hieraus ergiebt sich also allerdings die Nothwendigkeit von der Gewissheit des auf räumlichzeitlicher Anschauung beruhenden erfahrungsmässigen Erkennens eine anders vermittelte Gewissheit zu unterscheiden. Dieselbe beruht auf praktischen Nöthigungen der lebendigen Person. Sie entsteht uns nicht dadurch, dass wir Vorstellungen äusserer Gegenstände in Beziehungsbegriffen auffassen, sondern dadurch, dass das Ich seiner Welt sich gegenüberstellt und ihr gegenüber sich als denkendes und wollendes Subjekt behauptet. Ohne das Ich als vorstellendes, in seinem Vorstellen selbstthätiges Subjekt würde dieses unser ganzes raumzeitliches Weltbild überhaupt gar nicht existiren; eben darum behauptet dieses Ich, das persönliche Subjekt dieser ganzen bunten Vorstellungswelt, die aller Erkenntniss vorhergehende Urrealität seines Daseins, indem es sich als lebendiges, selbstthätiges Subjekt dieser seiner Welt als dem Objekte seiner Selbstthätigkeit gegenüberstellt. Diese Selbstbehauptung des lebendigen Ich erschöpft sich nun aber nicht in seiner Erhaltung als blosses Naturwesen, denn in diesem Sinne muss sie im Hinblicke auf die Verflochtenheit des Ich in den Naturmechanismus immer wieder als erfolglos erscheinen. Sie verwirklicht sich wahrhaft erst als Selbstbehauptung der Persönlichkeit, die sich als ein Ganzes in sich der Natur gegenüberstellt. Hier liegt die Wurzel aller sittlichen und religiösen Nöthigungen des Menschengemüthes. Im Gebiete des Sittlichen wie in der Religion handelt es sich um eine Frage unserer persönlichen Existenz. Praktische Antriebe, denen wir Folge leisten müssen, wenn

wir uns nicht selbst aufgeben wollen, nöthigen uns zu der Anerkennung einer übersinnlichen Ordnung der Dinge, in welcher die lebendige Person ihre wahre Heimath findet, und welche darum für uns ebenso gewiss ist als unsere persönliche Existenz. Die Anerkennung einer sittlichen Weltordnung und eines höchsten Willens, welcher die Naturwelt sittlichen Zwecken unterwirft, beruht eben darum auf einer Gewissheit spezifisch anderer Art als die Evidenz der sinnlichen Anschauung. Diese Gewissheit behauptet sich vielmehr um der persönlichen Selbstbewahrung willen auch gegenüber allen Zweifelsfragen, welche der äussere Naturlauf ihr entgegenwirft. Sie ist Glaubensgewissheit, kein Wissen im Sinne theoretischen Erkennes. Der Glaube ist seinem Wesen nach gerade ein Akt der inneren Erhebung über die äussere erfahrungsmässige Wirklichkeit, eine gewisse Zuversicht dessen, das man nicht sieht. Darum fängt der Glaube immer erst dort an, wo die Wissenschaft aufhört. Diesen Glauben nachträglich selbst wieder zu einem Objekte der theoretischen Erkenntniss zu erheben, wie z. B. Dorner fordert[1]), ist eine Unmöglichkeit, wenigstens in dem Sinne eines theoretischen Beweises seiner Wahrheit. Die alte Scholastik durfte hoffen, die „übervernünftigen Wahrheiten", welche sie zuerst auf dem Wege des „Glaubens", d. h. des Gehorsams gegen die kirchliche Autorität, übernommen hatte, nachträglich mit den Mitteln einer transcendenten Metaphysik als „vernünftig" zu erweisen. Denn der „Glaube" war für sie nur ein eigenthümlicher Weg, den Menschen in den Besitz einer Summe von theoretischen Erkenntnissen zu setzen, welche sich zu dem natürlichen Welterkennen nur wie ein über dem Erdgeschosse erbautes höheres Stockwerk verhielten. Dagegen beruht der Glaube im religiösen Sinne auf praktischen Nöthigungen, eine Realität als wirklich zu setzen, obwohl sie in keiner einer allgemeinen Beobachtung zugänglichen „Erfahrung" angetroffen wird. Erfahrungen von überweltlichen Realitäten macht nur der Fromme und zwar auf Grund von praktischen Nöthigungen. Der Glaube

1) System I, 58 ff. 146 ff.

im religiösen Sinne findet daher seine Objekte nirgends in der erklärbaren und erkennbaren Welt, kann also auch keine nachträgliche Rechtfertigung derselben von Seiten des Welterkennens erwarten. Eine Metaphysik aber, welche einen theoretischen Beweis für die Wahrheit der religiösen Objekte unternimmt, stellt sich damit als eine „gleichartige Fortsetzung des Welterkennens" dar.

Ein Objekt theoretischer Erkenntniss kann der Glaube nur in dem Sinne sein, dass er als „psychisches Phänomen", also in dem Zusammenhang causaler Weltbetrachtung aufgefasst wird. In diesem Falle erscheinen die praktischen Nöthigungen, welche die Glaubensgewissheit erzeugen, für die interesselose Beobachtung als wirkende Ursachen bestimmter Vorstellungen, Gefühle und Willensakte. Aber es versteht sich von selbst, dass man auf diesem Wege die Realität der Glaubensobjekte nicht „beweisen" kann.

Dieselben inneren Vorgänge im Menschengemüth können einerseits als „psychische Ereignisse" aufgefasst werden, welche das causale Erkennen ganz ebenso wie äussere Objekte und Veränderungen im Raume untersucht; andererseits als die eigenen persönlichen Erlebnisse, Nöthigungen und Erfahrungen des lebendigen Subjekts. Aus dieser doppelten Betrachtungsweise ergiebt sich eine doppelte Weltanschauung. Das einemal ist es uns lediglich um die Erkenntniss als solche zu thun, das andere mal um die praktischen Lebensinteressen des persönlichen Menschengeistes. Nun kann sich auch in die erste Betrachtungsweise unwillkürlich das persönliche Interesse einmischen: wir meinen dann wohl unsere Weltanschauung rein im theoretischen Erkenntnissstreben aufzubauen, während, uns selbst unbewusst, die praktischen Nöthigungen auch auf die Ausgestaltung unseres einheitlichen Weltbildes einwirken. Dies ist überall der Fall, wo man aus vermeintlich rein theoretischen Gründen den Einheitsgrund von Natur und Geist als lebendige Geistesmacht, als bewusste Intelligenz und zwecksetzenden Willen fasst. Umgekehrt schliesst die letztere Betrachtungsweise das theoretische Interesse nicht aus, wenn auch hier das Erkennenwollen im Dienste praktischer Antriebe steht. Auf Grund sittlich-

religiöser Nöthigungen bauen wir uns eine einheitliche Weltanschauung auf, die wir darum aber keineswegs in einen unversöhnlichen Gegensatz stellen zu dem natürlichen Welterkennen, oder deren Objekte wir gar als eine ganz andersartige Wirklichkeit von der in den Beziehungsbegriffen aufgefassten Wirklichkeit unterscheiden. Es ist dasselbe transcendentale Objekt, welches wir einmal auf Grund seines Geltungswerthes für das fromme Subjekt als Gott, das anderemal im theoretischen Interesse als den Einheitsgrund von Geist und Natur bezeichnen. Und ebenso sind es dieselben empirischen Objekte, welche wir das einemal auf Grund religiöser Nöthigungen unter den teleologischen Gesichtspunkt stellen, das anderemal im Dienste der Wissenschaft in ihren causalen Beziehungen auffassen. Wir haben nicht zweierlei Wirklichkeiten, sondern nur zweierlei Wege, Gewissheit vom Wirklichen zu gewinnen. Das aber, was beiderlei Wege wieder verbindet, ist die Erfahrung des lebendigen Subjekts. Innere Erfahrungen sind so gut Erfahrungen wie die äusseren. Wiederum zu den inneren Erfahrungen gehören nicht blos die wechselnden inneren Zustände des Subjekts, der Vorstellungswechsel oder der psychische Process der Umsetzung von Gefühlen in Vorstellungen, von Vorstellungen in Willensakte u. s. w., auch nicht blos seine inneren Thätigkeiten als solche, sofern es ihrer im unmittelbaren Selbstbewusstsein inne wird, sondern nicht minder die persönlich erlebten inneren Nöthigungen des Ich, seine Werthgefühle und Zwecke, auf denen seine sittlich-religiöse Lebensanschauung sich aufbaut. Nun besteht aber zwischen der Beobachtung gegebener psychischer Phänomene in uns oder in anderen, und den persönlichen Erlebnissen des Subjekts selbst ein nicht zu übersehender Unterschied. Letztere kommen für die allen Denkenden zugängliche Beobachtung selbst nur als psychische Phänomene, also als empirische Data in Betracht. Dagegen ist der Akt des persönlichen Erlebens als solcher und der mit dem Erlebnisse zu einem Ganzen zusammenschmelzende Geltungswerth des persönlichen Erlebnisses für das es erlebende Subjekt kein der fremden Beobachtung zugängliches Datum, es

sei denn, dass ein Dritter in den Erlebnissen des Andern seine eigenen persönlichen Erlebnisse wiederfände. Die sittlich-religiösen Erlebnisse bilden ein Stück unserer persönlichen Existenz, wir sind ihrer so gewiss, als wir unseres eigenen Daseins sind. Das ist gerade das Charakteristische aller religiösen wie aller sittlichen Erkenntniss, dass ihre Objekte vom fühlenden und wollenden Subjekte gar nicht abtrennbar sind, ohne alsbald ihr Wesen zu verändern. Die Bestimmtheit des Gegenstandes ist hier die meinige, der Gegenstand existirt hier für mich gar nicht als ein äusseres Objekt, losgelöst von meiner persönlichen Bestimmtheit. Von sittlich-religiösen Objekten können wir überhaupt nur reden auf Grund innerer Erlebnisse oder Erfahrungen, deren Gewissheit mit der Selbstgewissheit unseres persönlichen Daseins unmittelbar verschmolzen ist und sich von hier aus auf die Objekte überträgt. Sittliche und religiöse Erfahrungen kann überhaupt nur derjenige machen, welcher die praktischen Nöthigungen zu sittlich-religiöser Lebensbetrachtung in sich erlebt und infolge dieser Nöthigungen die entsprechenden Vorstellungen von sittlich-religiösen Objekten in sich vollzieht. Diese Objekte werden uns nicht auf dem Wege theoretischer Erkenntniss erschlossen, sondern das Subjekt selbst ergreift sie im persönlichen Glauben. Erst wo dieser Glaube vorhanden ist, gewinnen die inneren Erlebnisse des sittlich-religiösen Subjekts für dessen Bewusstsein den Charakter von Erfahrungen übersinnlicher Realitäten. Der fromme Christ ist als solcher dessen gewiss, dass er unter der stetigen Einwirkung der göttlichen Gnade steht, dass die erlösende Liebe Gottes sich nicht blos für ihn in der Geschichte, sondern auch in ihm, in seinem persönlichen Gemüthsleben, bethätigt. Er weiss daher von den „Erfahrungen“ zu reden, die er im Verkehr mit seinem Gotte macht, von göttlichen Liebeserweisen und Gnadenführungen, die er erlebt, von göttlichen Willenskundgebungen, deren er persönlich gewiss ist. Der alles übertreffende Werth, welchen diese „Erfahrungen“ für sein persönliches Leben haben, giebt eben darum auch seiner ganzen Weltanschauung ihr eigenthümlich religiöses Gepräge.

Für das interesselose causale Erkennen bilden die „Erfahrungen“ der letztern Art mit den anderweiten Erfahrungen — auch den inneren — kein gleichartiges Ganze. Es sind innere Erlebnisse des sittlich-religiösen Subjekts, die erst auf Grund innerer sittlich-religiöser Nöthigungen für das Bewusstsein desselben das Gepräge von Erfahrungen übersinnlicher Objekte gewinnen. Jene Nöthigungen und Erlebnisse können als psychische Vorgänge ein Objekt des interesselosen theoretischen Erkennens sein; dagegen die übersinnliche Welt des Glaubens kann dies nicht. Denn für das rein theoretische Erkennen existirt dieselbe nur als ein Complex subjektiver Vorstellungen von übersinnlichen Gegenständen, deren psychologischen Ursprung die Wissenschaft untersucht. Glaubensgegenstände und Glaubenserfahrungen setzen, um als wirkliche Realitäten hingenommen werden zu können, die praktischen Nöthigungen des religiös-sittlichen Subjektes als erlebte und empfundene voraus und existiren als Realitäten überhaupt nur für den, welcher diese Nöthigungen in sich erfahren hat. In diesem Stücke muss ich unbedingt mit Herrmann übereinstimmen, im bestimmten Gegensatz zu jedem Versuch, die Glaubensobjekte ganz in demselben Sinne wie die Objekte der äusseren und inneren Wahrnehmung als Erfahrungsgegenstände zu behandeln. Ganz richtig ist auch, was er S. 405 f. über die doppelte Weise bemerkt, in welcher das religiöse Bewusstsein als Erfahrungsthatsache bezeichnet werden kann.

Dennoch bleibt das Bedürfniss einer einheitlichen Weltanschauung für den sittlich-religiösen Menschen nicht minder dringend als für jeden Anderen, der lediglich aus theoretischem Interesse in der Welt seiner Erfahrung sich zurechtfinden will. Ja dieses Bedürfniss macht sich nur um so empfindlicher geltend, da die aus praktischen Antrieben erwachsene Auffassung des menschlichen Lebenszwecks nothwendig eine entsprechende Weltanschauung als Ergänzung fordert. Ist auch die Religion nicht selbst in erster Linie eine eigenthümliche Weltanschauung, so kann sie doch nicht ohne eine eigenthümliche Weltanschauung bestehen. Sie zieht daher jenes theoretische Einheitsstreben unseres Geistes

in ihren Dienst, welches zu Aufstellung jener metaphysischen Grenzbegriffe: Weltganzes, Seele, letzte Ursache, Unendliches und Ewiges geführt hatte. Diese Begriffe gewinnen hier noch eine ganz andere Bedeutung als für das rein theoretische Erkennen. Denn sie drücken nun zugleich das Urtheil aus, welches das sittlich-religiöse Subjekt über den letzten Zweck des Lebens und über den Weg zur Verwirklichung dieses Zweckes fällt. Die causalen Zusammenhänge gewinnen teleologische Bedeutung, ohne dass darum der Causalzusammenhang geleugnet oder die teleologische Weltbetrachtung einfach an die Stelle der causalen gesetzt würde. Während aber auf dem Standpunkte des reinen Erkenntniss-Interesses sehr verschiedene Weltanschauungen möglich sind, so ist dies nicht mehr der Fall, sobald das praktische Interesse des sittlich-religiösen Subjekts die nähere Ausgestaltung unseres Weltbildes bedingt. Während ferner alle vom theoretischen Interesse geleitete Metaphysik, als über das Gebiet der räumlich-zeitlichen Erfahrung hinausgehende innere Anschauung, derjenigen Gewissheit ermangelt, welche das Erfahrungswissen gewährt, so bringt die religiöse Welt- und Lebensbetrachtung zu dem ihren Bedürfnissen entsprechenden Weltbilde diejenige Gewissheit hinzu, welche in den unmittelbaren praktischen Nöthigungen der lebendigen Person ihre Begründung findet und für den sittlich-religiösen Menschen gar nicht ablösbar ist von der Selbstgewissheit seiner persönlichen Existenz. Diese Gewissheit ist also eine wesentlich anders vermittelte als die Gewissheit der räumlich-zeitlichen Erfahrung. Aber gemeinsam bleibt beiden Formen von Gewissheit, dass sie auf Erfahrung ruhen: die eine auf Erfahrungen, welche alle Denkenden ohne Unterschied machen können, die andere auf Erfahrungen, welche dem sittlich-religiösen Leben eigenthümlich sind. So ungleichartig diese beiderlei Arten von Erfahrung für das rein theoretische Erkennen erscheinen, so bilden sie doch für den sittlich-religiösen Menschen ein unzertrennliches Ganzes, die eine und alleinige Welt seiner Erfahrung. Wie weit nun die eigenthümliche Beschaffenheit der sittlich-religiösen Erfahrung Aussagen über übersinnliche Gegenstände gestatte, wird

in anderem Zusammenhange zu untersuchen sein. Hier genügt die Erinnerung, dass alle derartigen Aussagen, z. B. über Gottes Wesen und Eigenschaften, ihre Quelle lediglich an der religiösen Erfahrung haben, und dass hiermit auch die Grenze aller religiös zulässigen Aussagen über Gott und göttliche Dinge bezeichnet ist. Das Ergebniss der philosophischen Erkenntnisstheorie gilt *mutatis mutandis* auch für das religiöse Erkennen: dasselbe reicht soweit, als die religiöse Erfahrung reicht. Hiermit ist aller transcendenten Metaphysik, die über das innere göttliche Leben und dessen Unterschiede speculiren will, ein für alle Mal ein Riegel vorgeschoben. Wir — d. h. wir Christen — wissen von Gott nur, sofern er sich uns offenbart, wir wissen aber nichts über seine verborgene Natur. Wollen wir über letztere speculiren, so mögen wir es thun auf eigene Gefahr; nur soll man die bei solchem Speculiren sich ergebenden inneren Anschauungsgebilde nicht für theoretische Erkenntnisse ausgeben wollen.

Dagegen bleibt die Eine und alleinige Welt unserer Erfahrung auch die alleinige Wirklichkeit, die es für uns giebt. Die doppelte Gewissheit, die wir unterscheiden müssen, nöthigt ebenso wenig zur Anerkennung eines doppelten, ganz verschiedenartigen Begriffs des Wortes Wirklichkeit, als die doppelte Sphäre des natürlichen und des geistigen, des mit dem äusseren und des mit dem inneren Sinne wahrgenommenen Daseins uns zu einer solchen Annahme nöthigen kann. Nach Herrmann soll es zwei ganz verschiedene Bedeutungen des Wortes „Wirklichkeit“ geben. Das eine Mal sei gemeint das Stehen in Beziehungen, „das von selbst sich verstehende Resultat aus dem thatsächlich gegebenen Zusammenhang der Dinge“; Kriterium sei hier „die Beziehung, in welcher der Inhalt der Vorstellung zu anderen vorgestellten Objekten stehe“. Das andere Mal sei gemeint der Werth eines Objektes für das fühlende und wollende Ich, nicht das Erklärbare, sondern das Erlebbare; Kriterium der Wirklichkeit sei hier „das Verhältniss des Vorgestellten zu der Bestimmtheit unseres Selbstbewusstseins, welche uns als unabänderlich gilt, weil wir ihren unvergleichlichen Werth im

Gefühl zu erleben glauben". Aber das, was dem Menschen um seiner selbst willen als wirklich gelte, „die auf dem Selbstgefühl ruhende, geglaubte Wirklichkeit" erscheine dem blos vorstellenden Bewusstsein als Einbildung, und bei den erfahrungsmässigen Schwankungen des Selbstgefühls komme dem Glauben wohl gelegentlich selbst der Zweifel, ob das Geglaubte nicht etwa Täuschung sei.[1])

Dieser Argumentation liegt jedenfalls etwas sehr Richtiges zu Grunde. Der Weg, auf welchem wir zu der Gewissheit eines Wirklichen gelangen, ist ein doppelter: einmal das Erkennen in Beziehungsbegriffen, zum Anderen das persönliche Erleben. Ersterer Weg führt zu theoretischen, letzterer zu praktischen Erkenntnissen. Dort entscheidet äussere oder innere Wahrnehmung und Beobachtung; hier eine praktische Nöthigung der lebendigen Person. Aber auch das auf praktische Nöthigungen hin Angenommene ist doch immer ein Thatsächliches in demselben Sinn, wie etwas, was wir als thatsächlich erkannt haben. Jene praktischen Nöthigungen selbst, die sittlichen Verpflichtungen wie die religiösen Ideale, sind freilich keine empirischen Facta. Was von ihnen der empirischen Forschung unterliegt, ist nur ihre psychische Erscheinung. Insofern kann man eine ideelle Wirklichkeit von einer realen unterscheiden wollen. Aber von diesem Ideellen, den praktischen Nöthigungen selbst, unterscheide ich doch den Thatbestand, welchen ich auf Grund jener Nöthigungen als wirklich setze. Jenes Ideelle ist ein Stück meiner persönlichen Existenz. Hiervon unterscheide ich die objektive Thatsächlichkeit ausser mir.

Die unmittelbar erlebte Gewissheit, dass ich bin, ist die Voraussetzung, welche, ebenso wie allen Werthurtheilen, so auch allem Erkennen zu Grunde liegt. Theoretische Urtheile sind ebenso wie Werthurtheile zunächst meine Vorstellungen. Die gegebene Welt der Vorstellungen ist *meine* Welt, die *ich* vorstelle und von der ich überhaupt nur weiss, insofern ich sie vorstelle. Die Thatsache, dass ich mein „Ichgefühl" nicht als blosse Vorstellung in der Reihe meiner Vorstellungen

1) A. a. O. S. 114 ff.

von gegebenen Objekten antreffe, vermag das Urdatum alles vorstellenden Bewusstseins nicht im Mindesten unsicher zu machen. Dieses Ichgefühl für eine „Einbildung“ zu erklären, ist daher wohl noch keinem leidlich Verständigen eingefallen. Nun lässt sich aber die Selbstgewissheit meiner Existenz auch nicht ohne Weiteres auf gleiche Linie stellen mit den Vorstellungen, die ich mir auf Grund, sei es eben dieses Ichgefühles überhaupt, sei es empirischer Lust- oder Unlustgefühle bilde. „Werthurtheile“ entstehen auf dem einen oder auf dem anderen Wege. Dagegen ist die individuelle Selbstgewissheit meiner Existenz die Voraussetzung für alle besonderen Werthurtheile. Folglich ist es irreführend, zu behaupten, dass sie selbst auf einem Werthurtheile beruhe. Mithin dürfen die Begriffe „unmittelbar erlebte Gewissheit“ und „auf Grund eines subjektiven Werthurtheils statuirte Wirklichkeit“ nicht gleich gesetzt werden. Jene Gewissheit beruht auf einer Bestimmtheit meines subjektiven Selbstbewusstseins, die ich zugleich mit diesem gegeben finde, also ebenso wenig wie dieses bezweifeln kann. Bei der Annahme einer Wirklichkeit auf Grund des Werthes, welchen dieselbe für mich aus irgend welchen Erwägungen behauptet, statuire ich das Vorhandensein eines objektiven Thatbestandes ausser mir. Hier tritt aber immer eine wenn auch unwillkürliche Verstandesreflexion, ein bewusster oder unbewusster Schluss, zwischen ein, welcher irrig sein kann. Dort habe ich mit einer inneren Erfahrung zu thun, deren Wirklichkeit mir feststeht, sobald ich sie mir zum Bewusstsein gebracht habe, eben weil sie einen Bestandtheil meiner persönlichen Existenz bildet. Hier behaupte ich die Realität irgend eines nicht unmittelbar erfahrenen Objektes um des Werthes willen, welchen ich dieser Realität, wenn sie besteht, für mein Gefühl und meine Zwecksetzung beimessen zu sollen meine. Solche Werthurtheile können falsch sein; unmittelbare innere Erfahrungen des Subjektes können dies nie. Auch der religiöse Glaube beruht zuletzt nicht auf einem „Werthurtheile“, oder darauf, dass ich es „zweckmässig“ finde, die objektive Realität des Geglaubten zu statuiren. Sondern er beruht auf der unmittelbar erlebten Gewissheit des per-

sönlichen Subjektes, welches sich als Person aufgeben müsste, wenn es auf jenen Glauben verzichtete. In dieser Gewissheit ist allerdings unmittelbar zugleich ein Urtheil gesetzt über den unvergleichlichen Werth, d. h. über die Würde des persönlichen Lebens. Aber dieses Urtheil hat mit praktischen Zweckmässigkeitsrücksichten des Individuums nichts zu thun. Dasselbe schliesst zunächst nur die praktische Nöthigung ein, einen Glauben zu umfassen, welcher uns die Erhaltung unserer persönlichen Würde und die Erreichung unserer in dieser Würde gegründeten Lebensbestimmung verbürgt. Denn dies ist eben die Natur aller religiösen Gewissheit, dass dieselbe unmittelbar verschmolzen ist nicht mit dem „Selbstgefühl", sondern mit der unmittelbaren Selbstgewissheit der lebendigen Person. Redet man vom „Selbstgefühl" des Ich, so mischt sich unwillkürlich die Vorstellung eines Werthgefühls der naturbestimmten Individualität ein, um dessentwillen ich dies und das anzunehmen für „zweckmässig" finde. Dass dergleichen Werthurtheile dem vorstellenden Erkennen als Einbildungen erscheinen, ist freilich nur allzu wahr.

Nun kann ja allerdings auch die religiöse Gewissheit einem Dritten als Täuschung erscheinen. Dieser Fall wird eintreten, wenn dieser Dritte nicht an der gleichen religiösen Erfahrung Antheil hat, auf welcher meine Aussagen ruhen. Was für mich eine Thatsache religiöser Erfahrung ist, erscheint vielleicht dem Anderen als „Gehörshallucination". Als eine solche „Gehörshallucination" betrachtet z. B. Ritschl, übereinstimmend mit dem Urtheile des Tridentinum über die „*inanis fiducia haereticorum*", die religiöse Erfahrung von der Rechtfertigung als einem „individuellen Erlebnisse" oder „als Erfahrung eines acuten Bewusstseins, dass mir meine Sünden vergeben sind". Die Allgemeingiltigkeit sittlich-religiöser Aussagen erstreckt sich daher immer nur soweit, als die Gemeinsamkeit der sittlich-religiösen Erfahrungen reicht. Schon die Gemeinsamkeit sittlicher Nöthigungen kann zu einem gemeinsamen Glauben, dem Glauben an eine sittliche Weltordnung führen, dessen Geltungsbereich sich soweit erstreckt, als jene sittlichen Nöthigungen empfunden

und erlebt worden sind. Dieser Glaube schliesst für Alle, welche ihn theilen, die Gewissheit einer übersinnlichen Welt, oder einer von dem äusseren Naturlauf unterschiedenen Ordnung der Begebenheiten ein. Innerhalb der gemeinsamen Sphäre des Glaubens an eine sittliche Weltordnung grenzt dann wieder als ein besonderer Kreis der Glaube an die im Evangelium offenbare versöhnende und erlösende göttliche Gnade sich ab. Auch dieser Glaube kann nicht gewonnen werden durch logische Reflexionen über die Bedingungen für die Verwirklichung des sittlichen Ideals und durch den aus solchen Reflexionen erwachsenen Entschluss, die Offenbarung in Christus als äussere Thatsache gelten zu lassen. Wenigstens könnte jenen Reflexionen und diesem Entschlusse nur eine vorbereitende, vorläufige Geltung beigemessen werden, welche sich erst noch an der inneren Erfahrung von der seligmachenden Kraft des Evangeliums zu bewähren hätte. Dann aber ist es immer erst jene innere Erfahrung, welche dem Subjekte die Wahrheit des Evangeliums verbürgt. Die Gemeinsamkeit des religiösen Glaubens erstreckt sich also auch hier immer nur soweit als die Gemeinsamkeit jener inneren Erfahrung reicht. Die Sphäre, innerhalb deren Glaubensaussagen den Anspruch auf Anerkennung ihres Inhaltes als objektive Wahrheit erheben können, fällt also immer mit der religiösen Gemeinde zusammen. Der „Werth“, welchen jene Glaubensaussagen für die Gemeinde behaupten, gründet sich auf die inneren Erfahrungen, welche sie auf Grund ihres Glaubens gemacht hat. Dieser Werth ist zunächst ein unmittelbar empfundener und erlebter; erst nachträglich tritt die Reflexionsarbeit hinzu, welche das Empfundene zu Werthurtheilen formulirt. Durch dergleichen „Werthurtheile“ mögen sich die Glieder der Gemeinde über das Verhältniss der im Glauben ergriffenen geistigen Güter zu ihrem gemeinsamen und individuellen Lebenszwecke verständigen, und hieraus immer neuen Anlass zur Freude über den gewonnenen inneren Besitz entnehmen. Aber dieser Besitz selbst wird ihnen durch solche Reflexionen nicht gewisser als vorher.

Nach dem Allen müssen wir die Annahme zweier ganz

verschiedener Bedeutungen des Wortes Wirklichkeit, oder einer auf Erkenntniss des gesetzlichen Zusammenhangs der vorgestellten Objekte unter einander und einer auf dem Werthe der vorgestellten Objekte für das fühlende und wollende Subjekt ruhenden Wirklichkeit rund von der Hand weisen. Denn es sind dieselben Objekte, welche einerseits in ihrem Geltungswerth für das religiöse Subjekt, also teleologisch, andererseits in ihren Beziehungen zu der Welt unseres Erkennens, also nach causalen Gesichtspunkten betrachtet werden.

Für den Frommen sind Glaubensobjekte genau ebenso real als Erkenntnissobjekte. Wer ihm erwidern wollte, dass die Realitäten seines Glaubens für das wissenschaftliche Erkennen „leere Einbildungen" seien, wird von ihm den Vorwurf dreister Anmassung zu hören bekommen, welche sich herausnehme, über Dinge abzuurtheilen, von denen sie soviel verstehe, wie der Blinde von der Farbe. Allerdings erstreckt sich die unmittelbare Gewissheit der religiösen Ueberzeugung immer nur soweit, als die religiöse Erfahrung reicht. Ihre Objekte sind keine physischen oder metaphysischen Erkenntnissobjekte, sondern eben Glaubensobjekte. Aber darum können doch dieselben Objekte unter einem anderen Gesichtspunkte auch auf ihre Erkennbarkeit hin untersucht werden. Praktische Nöthigungen und innere Erlebnisse der sittlich-religiösen Person haben zur Annahme übersinnlicher Realitäten geführt, welche der äusseren Erfahrung schlechthin unzugänglich sind und auch als Objekte der inneren Erfahrung nur für denjenigen existiren, welcher jene sittlich-religiösen Nöthigungen in sich erfährt. So mag man von der Wirklichkeit des sinnenfälligen Daseins die Wirklichkeiten der sittlichen und religiösen Weltanschauung unterscheiden. Aber nicht so, als ob der Sinn, in welchem wir beidemal das Wort Wirklichkeit nehmen, ein ganz verschiedener wäre. Die transcendentalen Objekte, mit welchen es der Glaube zu thun hat, drücken ebensogut einen objektiven Thatbestand aus, wie die Objekte der empirischen Wahrnehmung. Wenn der Glaube jene auf erlebte Nöthigungen hin als real setzt, so meint er damit keine geringere Realität, als die Realität des empirischen Daseins. Gegeben

sind auch die Realitäten des Glaubens, wenn es gleich bestimmter sittlich-religiöser Bedingungen bedarf, um sie zu finden. Soweit aber eine Erfahrung dieser Realitäten möglich ist, so weit ist auch eine Erkenntniss derselben, eine Auffassung derselben in Beziehungsbegriffen möglich. Nur bleibt diese Erkenntniss immer eine praktische, durch sittlich-religiöse Nöthigungen bedingte; sie kann also nicht allen Denkenden als solchen zugänglich gemacht werden wie die theoretischen Erkenntnisse. Wenigstens ist das, was das theoretische Erkennen von jenen Realitäten auffassen kann, nur eine unlebendige Abstraktion, ein blosser Grenzbegriff für die Metaphysik. Zum andern bleibt jene Erkenntniss eine auf Erfahrung beruhende; sie reicht also nur so weit, als die inneren Erlebnisse der sittlich-religiösen Persönlichkeit, beziehungsweise die Erfahrungszeugnisse der geschichtlichen religiösen Gemeinschaft reichen. Man kann von Gott nur wissen, wie er sich im menschlichen Geistesleben offenbart, wie beschaffen sein Wille ist, der sich in den uns bekannten göttlichen Ordnungen darstellt; aber wir können nichts wissen von dem inneren göttlichen Leben, von der Natur Gottes und den verschiedenen göttlichen Existenzweisen, von der Möglichkeit und der Art und Weise einer Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur u. s. w. Alle solche Untersuchungen, wie sie die altkirchliche Dogmatik und wieder die neuere „Speculation“ mit Vorliebe anstellte, sind von vornherein mit Unfruchtbarkeit geschlagen. weil sie erkennen wollen, was schlechthin über alle Bedingungen einer möglichen Erkenntniss hinausliegt.

Für uns Christen ist der Wille Gottes aus der geschichtlichen Offenbarung in Christus erkennbar, welche die Grundlage des frommen Bewusstseins der christlichen Gemeinschaft bildet. Die „objektive Wahrheit“ dieser Offenbarung wird uns durch die inneren Erfahrungen von der seligmachenden Kraft des Evangeliums verbürgt. Es besteht hier eben ein Wechselverhältniss: wie die inneren Erlebnisse des frommen Subjekts die Bürgschaft ihrer Echtheit in dem geschichtlichen Zeugnisse der christlichen Gemeinde finden, so wird umgekehrt das Subjekt der als eine geschichtliche Thatsache

bezeugten Offenbarung in Christus nur dadurch persönlich gewiss, dass dieselbe sich als eine Macht in seinem inneren Leben bewährt.[1]) Als offenbarter, durch die religiöse Erfahrung beglaubigter Wille ist uns also der Wille Gottes erkennbar. Wir können auf Grund der geschichtlichen Offenbarung und der innern Erfahrung von der göttlichen Wahrheit derselben diesen Willen zum Gegenstande der Nachforschung machen, können seinen Kundgebungen in Geschichte und Menschengemüth nachgehen. Dieser Wille als allmächtiger, allweiser, seine Zwecke siegreich durchsetzender Liebe-Wille ist für uns zugleich das offenbare Wesen Gottes. Hinter diesem offenbaren Wesen noch die verborgene Natur Gottes ergründen, eine Psychologie oder gar Physiologie Gottes erstreben zu wollen, heisst die einzig mögliche Grundlage verlassen, auf welcher allein von religiösen Erkenntnissen die Rede sein kann. Hier findet die „Erkennbarkeit des Uebersinnlichen" ihre unübersteigliche Schranke.

Wohl aber lässt die religiöse Erkenntniss nach einer anderen Seite hin eine Erweiterung zu. Der Gott, welcher dem Christen aus der Offenbarung in Christus bekannt ist, ist für den christlichen Glauben kein anderer Gott, als der auch in der allgemeinen sittlichen Weltordnung offenbar ist. Die Lehren der Geschichte und die Stimme des Gewissens begründen eine allgemein sittlich-religiöse Weltanschauung, zu welcher sich auch das Christenthum nicht indifferent verhalten kann, ja ohne welche wir auch den spezifisch-religiösen Charakter desselben gar nicht zu verstehen vermöchten. Schon diese allgemein sittlich-religiöse Weltanschauung schliesst die Gewissheit ein, dass die Natur als Mittel zum Zwecke der sittlichen Welt geordnet ist, und dass sie diesem Zwecke entsprechen muss, wenn auch die äussere sinnliche Erfahrung diesem Glauben oft genug zu widersprechen scheint. Aber darum gilt uns noch lange nicht Widersprechendes gleichzeitig als wirklich. Sondern wir müssen annehmen, dass die mittelst der äusseren Erfahrung allein erkennbare causale

1) Vgl. meinen Vortrag über die Bedeutung des Historischen im Christenthum.

Verknüpfung der Begebenheiten den Bereich des Wirklichen nicht erschöpft, dass es also unbeschadet des causalen Zusammenhangs auch noch eine teleologische Ordnung der Dinge giebt, und dass der Causalzusammenhang dieser teleologischen Ordnung dient. Die teleologische Betrachtung verhält sich zur causalen Betrachtung so wenig indifferent, dass trotz des für uns unlösbaren Widerstreites beider im Einzelnen doch die eine von der anderen gar nicht loskommt. Eine causale Welterklärung, welche nicht blos bei dem Mechanismus der materiellen Bewegungen stehen bleibt, sondern auch die Phänomene des geistigen Lebens, die sittlichen und religiösen Thatsachen in Betracht zieht, wird in demselben Maasse sich genöthigt fühlen, den Einheitsgrund von Geist und Natur als zwecksetzenden Willen zu denken, als jene Thatsachen für die Person des Denkers selbst eine praktische Bedeutung haben. Die Naturwissenschaft befindet sich in ihrem Recht, wenn sie sich die voreilige Einmischung teleologischer Gesichtspunkte in die causalen Beziehungen der einzelnen Naturerscheinungen unter einander verbittet; es erwächst ihr aber hieraus noch lange nicht das weitere Recht, die teleologische Betrachtung des Weltganzen für leere Einbildung zu erklären. Umgekehrt die teleologische Auffassung des Weltlaufs sieht sich zu der Annahme genöthigt, dass die höchste zwecksetzende Willensmacht, welche die Natur als Basis geistig-sittlichen Lebens geordnet hat, zugleich die „letzte Ursache" sei, in welcher die Naturordnung oder der natürliche Causalzusammenhang der Erscheinungen gegründet ist. Derselbe Gott, welcher seinen Willen in der sittlichen Welt und in den sittlichen Ordnungen offenbart, ist ihr daher auch der Urheber der Naturwelt und der Naturordnung. Mag uns daher in den Beziehungen der Naturwelt und der sittlichen Welt noch so vieles unklar bleiben, weil es uns auf dem Standpunkte unserer menschlichen Betrachtung zweckwidrig erscheint, so werden diese Zweckwidrigkeiten gerade von der Frömmigkeit nur als scheinbare beurtheilt, und damit die Einheit unserer Weltanschauung für das religiöse Bewusstsein wieder hergestellt. Niemals hat sich daher eine gesunde Frömmigkeit

durch jene scheinbaren Widersprüche gehindert gesehen, auch in der Natur und ihren Ordnungen eine Offenbarung desselben Gottes zu finden, der ihr in der sittlichen Weltordnung offenbar ist. Wenigstens der christliche Glaube hat hieran ebenso wie die israelitische Frömmigkeit jederzeit festgehalten, und jeden Versuch, den Vatergott der Christen vom Demiurgen zu scheiden, als Rückfall in heidnisches Wesen zurückgewiesen. Ueber moderne Phantasien ähnlicher Art wie über das „Evangelium der armen Seele" kann er nicht günstiger urtheilen. In derartigen Anschauungen, nicht aber in dem unabweisbaren Streben, den Christengott mit der letzten Causalität alles Daseins zu identificiren, muss eine „schwere Verletzung" der christlichen Religion gefunden werden.

Man vernimmt jetzt häufig die Behauptung, dass „das Absolute" der Metaphysik mit dem Gott des christlichen Glaubens lediglich nichts zu schaffen habe. Der Begriff des Absoluten, so führen Ritschl und Herrmann übereinstimmend aus, stamme aus der heidnischen, platonisch-aristotelischen Metaphysik. Derselbe ist, wie Ritschl[1]) uns belehrt, nichts als der „einheitliche Abschluss des Weltganzen", der Ausdruck der Welt als des Einen Dings, die Substanz in allen Erscheinungen, ein gegen den Unterschied von Geist und Natur gleichgiltiges Ding, welches abgesehen von seinen Wirkungen, also unvollständig vorgestellt werde, der „blosse Schatten der Welt", ein „metaphysischer Götze", ein „Idol". Daneben lesen wir wieder: „jenes Schema des grenzenlosen unbeschränkten Seins, das der religiösen Gottesidee gleichgesetzt wurde, hat nur den negativen Sinn von Nichtwelt". Ich muss es ablehnen, auf eine nähere Prüfung dieser Erklärungen mich einzulassen, da der im Obigen überall festgehaltene Begriff des „Absoluten" als des einheitlichen Weltgrundes mit den Begriffen des „grenzenlosen Seins", „der Substanz in allen Erscheinungen" des „gegen den Unter-

---

1) Theologie und Metaphysik S. 13 ff. Vgl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung 1. Aufl. III, 193 f. 2. Aufl. III, 201 ff. 211 ff. 221 ff.

schied von Geist und Natur gleichgiltigen Dinges" nicht identisch ist. Dass in verschiedenen älteren und neueren philosophischen Systemen der Begriff des einheitlichen Weltgrundes bald ganz abstrakt als „Nichtwelt", bald als „Weltsubstanz", Weltganzes, Welteinheit, bald wieder als Indifferenz von Geist und Natur gefasst worden ist, rechtfertigt es noch nicht, alle diese Begriffe in Einen Topf zu werfen und trotz ihres zum Theil ganz entgegengesetzten Inhaltes sammt und sonders als gleichbedeutend mit dem Begriffe des einheitlichen Weltgrundes zu behandeln. Vollends die seit Strauss so brennend gewordene Frage nach dem Verhältnisse der Absolutheit und Persönlichkeit Gottes wird durch die abschätzige Bemerkung nicht erledigt, die Behauptung, dass beide Begriffe sich ausschlössen, beruhe auf der Auffassung des Absoluten als des „Raumes".[1]) Von Interesse ist die letztere Bemerkung nur etwa insofern, als hier doch wieder eine andere Auffassung des „Absoluten" als die richtige, mit der Persönlichkeit Gottes verträgliche vorausgesetzt, eben damit aber doch wieder die Anwendbarkeit jenes Begriffes auch auf die christliche Gottesidee anerkannt wird.

Wichtiger erscheint die weitere Erklärung, dass die christliche Weltanschauung gegen die wissenschaftlichen Begriffe von schrankenlosem Sein, erster Ursache, sich selbst denkendem Zweck völlig gleichgiltig sei.[2]) Ganz dasselbe scheint das Urtheil Herrmann's besagen zu wollen, die Theologie müsse in jedem metaphysischen Versuche, „die sittliche Welt und die Natur aus einem gemeinsamen Grunde zu erklären", ein „Concurrenzunternehmen unterchristlicher Art" sehen. „Für das Christenthum giebt es keinen identischen Grund der sittlichen Welt und der Natur." In der Anwendung des der heidnischen Philosophie entlehnten metaphysischen Begriffes der letzten Ursache oder der Causalität der Welt auf die christliche Gottesidee sieht daher auch Herrmann eine „Theologie des Heidenthums", eine Herab-

1) Rechtf. und Versöhnung 1. Aufl. III, 197. 2. Aufl. III, 216.

2) a. a. O. 1. Aufl. S. 193. 2. Aufl. S. 213. In der zweiten Auflage findet sich freilich S. 201 eine erhebliche Abschwächung dieses Urtheiles.

3) Die Religion etc. S. 354. 355.

ziehung des Christenthums zur Naturreligion, eine Herabwürdigung Gottes zum blossen Naturwesen [1]), und fällt schliesslich das Verdict: „Die Metaphysik, welche den gemeinsamen Grund des Sittlichen und der Naturwelt erkennen will, ist nicht nur unsittlich, sondern auch irreligiös.“ [2])

Ich bin nun weit davon entfernt, die richtige Intention, welche diesen und ähnlichen ungeheuerlichen Aussprüchen dennoch zu Grunde liegt, zu verkennen. Es ist unmöglich, einen metaphysischen Beweis für die Wahrheit oder „objektive Realität“ der christlichen Gottesidee herzustellen; und es ist eben darum auch umgekehrt unzulässig, die Metaphysik zur Lehrmeisterin der Religion zu machen, und diese der Censur von jener zu unterwerfen, sobald die beiderseitigen Urtheile differiren. Die Grenzbegriffe unseres Erkennens, auf deren Aufstellung und logischer Bestimmung sich unser „metaphysisches Wissen“ beschränkt, reichen nicht aus, um aus ihnen allein eine natürliche Theologie herauszuspinnen, welche die christlichen Glaubenssätze sei es nun unterbauen, sei es kritisiren könnte. Auch wo in dem ersteren Falle die Hilfe der Metaphysik für die Theologie in Anspruch genommen wird, führt dieselbe nicht weiter, als zur Aufweisung der logischen Nothwendigkeit, einen einheitlichen Weltgrund anzunehmen, der eben als Weltgrund zugleich in seinem Insichsein von dem räumlichzeitlichen Dasein in der Welt schlechthin unterschieden sein muss. [3]) Sobald die Metaphysik weitergehen und diesen Weltgrund als Geist, als bewusste Intelligenz und zwecksetzenden Willen bestimmen will, hört sie auf, wissenschaftliche Erkenntniss im strengen Sinne zu sein. Dasselbe gilt von jedem Versuche, die wirkliche Welt unserer Erfahrung aus dem Begriffe des Absoluten abzuleiten oder zu „erklären“. Andererseits kann alle kritische Arbeit der Metaphysik niemals die Religion als solche, oder den wirklich religiösen Gehalt des christlichen Glaubens ihrer Beurtheilung unterwerfen wollen, sondern

1) S. 96. 121 ff. 131 ff. u. ö. 2) S. 269.

3) Ich bemerke, dass ich hiermit keineswegs über das Unternehmen einer sogenannten „natürlichen Theologie“ überhaupt abgesprochen haben will.

immer nur die selbst bewusst oder unbewusst unter gewissen metaphysischen Voraussetzungen ausgeprägten dogmatischen Vorstellungsformen. Dass nicht jede an letzteren geübte Kritik an sich selbst schon ein unerlaubtes Beginnen sei, gesteht Herrmann selbst thatsächlich zu durch seine an dem altkirchlichen Gottesbegriff geübte Kritik.[1])

Noch weit weniger kann darüber ein Zweifel bestehen, dass der religiöse Gehalt des christlichen Gottesglaubens durch die Idee des Absoluten nicht von Ferne erschöpft wird. Gewiss findet der christliche Glaube in jenen abstrakten Aussagen über die letzte Ursache oder den raum- und zeitlosen Weltgrund die Fülle von Gedanken und Erlebnissen, die sich ihm an den Namen seines Gottes knüpfen, nicht wieder. Das Wort Gott gehört der religiösen, nicht der philosophischen Sprache an und wird nur darum häufig auch in der letzteren verwendet, weil diejenigen, welche über Gott philosophiren, sich durch religiöse Impulse hierzu getrieben fühlen und die ganze Wärme religiöser Empfindung in ihr Philosophiren hineinlegen. Dass es erst die sittlichen und religiösen Nöthigungen sind, welche zu dem abstrakten Begriffe des absoluten Weltgrundes den lebendigen Gedanken eines weisen und gütigen Willens hinzubringen, ist ein Satz von ganz unbestreitbarer Wahrheit. Aber ich wüsste wirklich nicht, mit welchem Rechte er uns als etwas Neues empfohlen werden dürfte. Das Neue liegt hier nur in den Consequenzen, welche Herrmann aus jener Wahrheit zieht. Diese Consequenzen aber sind zu bestreiten.

So gewiss das Absolute der Metaphysik und der Gott des Glaubens zwei verschiedene Werthe sind, so kann darum doch das Objekt, auf welches beiderlei Aussagen sich beziehen, beidemale dasselbe sein. Herrmann aber redet nicht blos von zwei verschiedenen „Objekten", sondern findet sogar den metaphysischen Begriff dem religiösen „direkt entgegen-

1) Insinuationen, wie er sie sich S. 96. 313. 327 ff. u. ö. namentlich gegen Pfleiderer erlaubt, sollte Herrmann doch lieber den Herren Luthardt und Stöcker überlassen. Eine wissenschaftliche Verhandlung muss sich von dergleichen schlechterdings frei halten.

gesetzt.[1]) Der metaphysische Begriff des Absoluten versuche eine Erklärung der thatsächlich gegebenen Welt, der Welt in ihrer erfahrungsmässigen Wirklichkeit, welche der Mensch als Mittel für seine Zwecke gebrauchen will. Daher beanspruche die Metaphysik allgemeine Giltigkeit für alle Menschen, abgesehen von ihrer sittlichen Qualität. Der religiöse Begriff Gottes aber eigne dem Menschen nur insofern, „als er das Factum dieser Welt nicht für die abschliessende Wirklichkeit hält".[2]) Denn aller religiösen Weltanschauung sei es wesentlich, über die gegebene Welt hinaus und auf die ideale Wirklichkeit eines höchsten Gutes hinzuweisen, in der Ueberzeugung, dass Gott das Wesen sei, welches jene über das Gegebene hinausweisenden Zwecke des Menschen verwirkliche. Ich unterlasse hier ein Eingehen auf die anderweit zu erörternde Frage, ob der Schwerpunkt des christlichen Gottesglaubens wirklich in der Forderung beruht, dass ein Wesen da sei, welches die „übernatürlichen" Zwecke des Menschen verwirkliche. Es ist aber klar, dass jene Herrmann'schen Sätze mit der schon beleuchteten Voraussetzung stehen und fallen, dass es einen doppelten Begriff der „Wirklichkeit" gebe, und dass die erfahrungsmässige Welt der „Wirklichkeit" mit der auf Werthurtheile hin angenommenen Wirklichkeit lediglich nichts zu schaffen habe. Ohne diese Voraussetzung würde man es schwerlich verstehen, warum denn der einheitliche Grund der gegebenen Welt mit dem zwecksetzenden Willen, welcher das höchste Gut verwirklicht, gar nichts gemein haben soll. Die Welt, innerhalb deren der Mensch seine sittlichen Zwecke verwirklichen soll, ist doch dieselbe gegebene Welt, innerhalb deren er auch sein empirisches Dasein erlebt; die Macht, welche diese gegebene Welt in Zeit und Raum begründet und ordnet, ist doch dieselbe Macht, welcher der Fromme vertraut, dass sie in dieser gegebenen Welt das höchste Gut fortschreitend verwirklicht, und dass sie zu dem Ende die Naturwelt als Mittel zur Verwirklichung der sittlichen Welt geordnet hat. Dass der Begriff der absoluten Causalität, für sich genommen,

1) S. 127. 2) a. a. O. Vgl. S. 100 ff.

noch nicht den Begriff eines zwecksetzenden Willens in sich schliesst, ist eine Wahrheit, die wohl kein „Metaphysiker" bestreitet. Warum soll denn aber darum der Begriff einer Macht, welche man für die Causalität alles Daseins und Werdens — also auch aller innerhalb der gegebenen Welt möglichen Entwickelung — erklärt, den Gedanken einer teleologischen Macht als einen damit unvereinbaren ausschliessen? Gewiss führt die Beobachtung des empirischen Causalzusammenhanges als solche noch keineswegs zur Erkenntniss teleologischer Zusammenhänge. Aber soll es denn ein widersinniger Gedanke heissen, dass der causale Zusammenhang einem höheren teleologischen Zusammenhang dient, und dass sich dieser gerade auf der Basis von jenem verwirklicht? Die Unvereinbarkeit causaler und teleologischer Weltbetrachtung ist eine Behauptung, die ausser bei den Materialisten sonst nur bei jenen pessimistischen Gnostikern zu Hause ist, deren schwächlicher Glaube die Räthsel des natürlichen Weltlaufes nur durch Unterscheidung des Demiurgen und des guten Gottes zu lösen weiss. Eine solche Behauptung, nicht aber die Identificirung der letzten causalen und der höchsten teleologischen Macht, verdient mit Recht heidnisch zu heissen.

Hier ist nun auch der Punkt, wo der Unterschied meiner Grenzbestimmung zwischen Metaphysik und Religion von der durch Herrmann unternommenen zur Sprache kommen muss. Die Abweisung der transcendenten Metaphysik beruht für mich auf wissenschaftlichen, erkenntnisstheoretisch gerechtfertigten Erwägungen. Für Herrmann dagegen erscheint sie als eine moralische und religiöse Pflicht. Diese Differenz tritt am schärfsten bei dem entgegengesetzten Urtheile hervor, welches wir über das Unternehmen einer einheitlichen, die natürliche und die sittliche Welt in ein Ganzes zusammenfassenden Weltanschauung fällen. Herrmann findet in diesem Unternehmen eine „schwere Verletzung der christlichen Religion"[1]), ja er bezeichnet es kurzweg als „unsittlich".[2]) Ich halte umgekehrt dasselbe für

1) S. 115 ff. 270 f. 2) S. 269.

ganz unabweisbar, ja für wissenschaftlich geboten und finde sogar, dass Herrmann demselben thatsächlich näher steht, als es nach seinen schroffen Aeusserungen erscheint.

In den verschiedensten Wendungen führt Herrmann wie schon angedeutet, den Gedanken durch, dass eine theoretische Erkenntniss des sittlichen und religiösen Gebietes dasselbe zu einem Gegenstande des „Naturerkennens“ herabwürdige und damit seinen eigenthümlichen Geltungswerth entleere. Dies sei namentlich auch der Fall, wenn man auf dieses Gebiet die Methode psychologischer Betrachtung anwende. Er räumt mir jetzt ein, dass an sich gegen die wissenschaftliche Aufgabe nichts einzuwenden sei, „die ethischen (und religiösen) Erscheinungen aus denselben Gesetzen unseres Geisteslebens abzuleiten, wie alle übrigen psychischen Erscheinungen“.[1]) Aber er erwidert, durch eine solche Betrachtung werde der Geltungswerth des Sittlichen für den persönlichen Geist nicht erreicht. Man werde durch sie vielmehr in das unabsehbare Gebiet des Naturerkennens hinaus verwiesen. Sobald man eine causale Erklärung der psychischen Erscheinungen versuche, betrachte man den Menschen gerade nicht in seinem Unterschiede von der Natur, sondern so wie er in den Naturzusammenhang verflochten sei. Er werde dann in das unabsehliche Gebiet der Wechselwirkung mit eingerechnet, welches wir eben Natur nennen. Denn die Kategorien, in welchen wir diesen gesetzmässigen Zusammenhang auffassen müssen, constituirten ja eben die Natur; sofern also die psychischen Ereignisse in ihnen aufgefasst würden, seien letztere wenngleich ein Nichträumliches, doch sicher nichts Uebernatürliches. Er citirt mir gegenüber das Wort von Kant, dass eine solche Erkenntniss auch des sittlichen Lebens, in ihrer höchsten Vollendung gedacht, uns dazu befähigen würde, das zukünftige Verhalten des Menschen mit Gewissheit, wie eine Mond- oder Sonnenfinsterniss auszurechnen.[2]) Dagegen werde die Geltung des Sittlichen durch keine derartige Betrachtung erklärt. Unbekümmert um die Frage, ob die sittlichen Ueberzeugungen

2) S. 220. 417. 2) Werke VIII, 230.

sich etwa als natürliche Produkte aus dem Zusammenhange des psychischen Geschehens erklären, fragen wir hier vielmehr, „ob die Anerkennung des Sittlichen dazu gehöre, damit ein ganzer voller Mensch zu Stande komme, ob es eine Verkümmerung oder nicht vielmehr eine Befreiung des Menschen bedeute, wenn er sich den sittlichen Forderungen entzieht“ Hierauf aber gebe keine noch so weit getriebene Einsicht in den Causalzusammenhang unseres geistigen Lebens eine Antwort.[1])

Von hier aus lassen sich nun eine Reihe weiterer Aeusserungen Herrmann's begreifen. Für die Erhebung des Menschen über die Natur, welche sich in den sittlichen und religiösen Akten vollzieht, sei keine causale Erklärung möglich, weil eine solche gerade den Unterschied des Menschen von der Natur aufheben würde. Man erreiche damit höchstens einen für unser Erkennen vielleicht unausgleichbaren Unterschied innerhalb der Natur selbst.[2]) Fasse man die sittliche Persönlichkeit als etwas objektiv Gegebenes mit der Vielheit der erklärbaren Dinge zusammen, so gebe man den Standpunkt der sittlichen Person auf.[3]) Die sittliche Persönlichkeit könne nicht als kahles Factum hingenommen werden. Behandle man den sittlichen Geist als „gleichartig“ mit der Natur, so sei dann „die Identität der Natur und des sittlichen Geistes die Wahrheit in unserem eigenen Leben: hierdurch aber werde die sittliche Persönlichkeit prinzipiell negirt“.[4]) Das Sittengesetz sei kein „psychologisches Factum im empirischen Menschen“: denn seine Geltung hänge davon nicht ab, ob Viele oder Wenige oder ob kein Mensch es als verbindlich anerkenne. Dieselbe könne also nicht durch Reflexion auf irgendwelche Data der Erfahrung erwiesen werden.[4]) Eben so wenig sei das sittliche Wollen ein empirisches Factum. Die Nothwendigkeit des Sittlichen unterscheide sich gerade dadurch von der Nothwendigkeit des natürlichen Geschehens, „dass sie nicht die Erklärbarkeit von Ereignissen aus voraufgehenden Ursachen bedeutet, sondern aus dem Werthe eines Zweckes verstanden wird“.[5])

1) S. 218—222. 416—421. 2) S. 221.
3) S. 256 ff. 4) S. 356. 4) S. 165. 5) S. 197 ff.

Die Freiheit des Willens, sagt Herrmann mit Kant[1]), ist unerklärlich. Für blos theoretisches Erkennen existirt keine Freiheit. „Es muss als unsinnig erscheinen, die Freiheit ... einer physischen oder metaphysischen Erklärung zu unterwerfen.“ Denn als „empirisches Factum für ein uninteressirtes Erkennen“ liegt „die in der Geschichte des menschlichen Handelns vorliegende Thatsache des sittlichen Handelns“ nicht vor.[2])

Nicht blos die Gerechtigkeit, sondern auch das hohe praktische Interesse, welches an die von Herrmann angeregten Fragen sich knüpft, erforderte eine möglichst erschöpfende Darlegung seines Gedankenganges. Nur so können auch die Motive seiner Ablehnung jeder metaphysischen Erklärung der Religion richtig verstanden werden. Denn die Wahrheit der Religion gründet sich für ihn ausschliesslich auf die sittlichen Nöthigungen. Jedenfalls haben aber Religion und Sittlichkeit das mit einander gemein, dass beide aus praktischen Motiven hervorgehen.

Gegenüber diesen Ausführungen reicht nun der allgemeine Hinweis darauf nicht aus, dass eine theoretische Erkenntniss der sittlichen und religiösen Vorgänge den Geltungswerth derselben für das persönliche Subjekt unberührt lasse. Denn Herrmann darf fordern, dieses Urtheil gegenüber den Thatsachen des sittlichen Bewusstsein, auf deren eigenartigen Charakter er sich beruft, näher zu begründen. Nun kann ja die transcendentale Freiheit, auf welche er mit Kant zurückgeht, allerdings nicht auf causalem Wege aus der Gesetzmässigkeit des menschlichen Geisteslebens erklärt werden. Eine solche Erklärung würde die Freiheit der Nothwendigkeit causaler Zusammenhänge unterwerfen, scheint dieselbe mithin als solche zu zerstören. Aus demselben Grunde hat ja auch schon Kant die transcendentale Freiheit als unerklärlich betrachtet, und Viele sind ihm in diesem Urtheile gefolgt Das Problem, welches uns hier aufgegeben ist, hat nun schon die Metaphysiker aller Zeiten beschäftigt. Auch Kant versucht im Grunde trotz der behaupteten

1) Werke VIII, 95. 196. 2) S. 182 ff.

Unerklärlichkeit der Freiheit eine Art von metaphysischer Lösung, welche auf der Unterscheidung zwischen dem Menschen als Phänomenon und dem Menschen als Noumenon beruht. Aber diese Unterscheidung weist Herrmann zurück, weil es nicht genüge, „die Correspondenz des Sittengesetzes mit dem speculativen Problem der Freiheit zu erweisen".[1]) Deutlicher ausgedrückt, die Freiheit des Willens darf nach Herrmann überhaupt nicht als speculatives Problem aufgefasst werden, ohne sie zu zerstören. Allerdings tritt er hierdurch mit Kant in einen weiteren Widerspruch. Er führt selbst[2]) aus Kant's Kritik der reinen Vernunft dessen Verwahrung dagegen an, dass „derjenige, welcher verlangt, jene dogmatischen Sätze (wie die Freiheit), solange als wir mit der blossen Speculation beschäftigt sind, zu ignoriren, darum beschuldigt werden darf, er wolle sie leugnen".[3]) Nun scheint es allerdings, als ob ein solches Ignoriren der transcendentalen Freiheit wirklich dem Leugnen gleichkomme, weil jeder Erklärungsversuch die Freiheit in Nothwendigkeit verwandle. Gleichwohl giebt Herrmann selbst wenigstens *in abstracto* die Möglichkeit einer Erklärung der ethischen Phänomene aus causalen Zusammenhängen zu. Natürlich kann man im Bereiche einer solchen Erklärung den freien Willen nicht antreffen, aber nur darum nicht, weil derselbe für sie überhaupt nicht vorhanden ist. Der Widerspruch, welcher dadurch entsteht, dass die Willensfreiheit durch die ethische Betrachtung behauptet, durch die theoretische Betrachtung geleugnet wird, hat wohl ganz wesentlich dazu beigetragen, Herrmann zu jener Annahme einer doppelten Wirklichkeit zu drängen, von welcher die weitere Annahme einer doppelten Wahrheit ganz unabtrennbar ist.

Indessen dürfte jene Kantische Unterscheidung unseres intelligibeln und unseres empirischen Charakters doch nicht so obenhin zu verwerfen sein, wenn sie gleich einer Modification bedarf. Zunächst ist gerade mit Herrmann selbst darauf zu bestehen, dass die Freiheit kein empirisches Factum sei, welches mit anderen empirischen Daten

---

1) S. 188 ff. 200 ff. 2) S. 192. 3) Kr. d. r. V. S. 374.

zu einem dem empirischen Erkennen zugänglichen Ganzen sich zusammenziehen lässt. Das ist sie aber darum nicht, weil es sich hier gar nicht um eine empirisch gegebene Thatsache, sondern um eine Aussage unseres unmittelbaren Selbstbewusstseins handelt. „Die Freiheit," sage auch ich mit Kant, „gilt nur als nothwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens bewusst zu sein glaubt."[1] Dieses Bewusstsein steht uns so fest, dass es, wie Herrmann ganz richtig bemerkt, „der subtilsten Philosophie ebenso unmöglich ist, wie der gemeinen Menschenvernunft die Freiheit wegzuvernünfteln".[2] Aber schon dieses ist zweifelhaft, dass es hierfür keine andere Erklärung gebe, als „die unerklärliche Macht des Sittengesetzes über das Gemüth". Im Gegentheil entsteht uns der Gedanke des sittlichen Sollens erst mit dem Bewusstsein unserer transcendentalen Freiheit und hat ohne das letztere gar keinen praktischen Werth. Das Sittengesetz ist ja selbst der Freiheit eigenes Gesetz. Das Bewusstsein einer sittlichen Verbindlichkeit erwächst mir erst aus dem Bewusstsein meiner persönlichen Verantwortlichkeit für die Verwirklichung oder Nichtverwirklichung eines von mir als werthvoll vorgestellten Seins. Unbedingt verbunden aber fühle ich mich zu dem, was ich als unbedingt werthvoll erkennen muss. Aus einer Nothwendigkeit für das Denken, einem logischen Müssen, erwächst mir eine Nothwendigkeit für das Wollen, ein sittliches Sollen. Aber die Voraussetzung hierfür ist das Bewusstsein meiner praktischen Freiheit im weiteren Sinn, der durch „das natürliche Selbstseinwollen der Person" erprobten relativen Unabhängigkeit von der (äusseren) Natur. Diese natürliche Unabhängigkeit ist aber nicht nur in sehr enge Schranken eingeschlossen, sondern bleibt auch solange mit Täuschung behaftet, als die Person ihr Unabhängigkeitsstreben noch nicht gegenüber ihrer eigenen Natürlichkeit, gegenüber ihren sinnlichen Trieben und Begierden geltend macht. Erst mit

---

1) Werke VIII, 94 und dazu die vorsichtige Wendung Kr. d. r. V. S. 429: „dass diese Vernunft nun Causalität habe, wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen".

2) S. 199.

der Erfahrung ihrer inneren Unabhängigkeit auch von ihrer eigenen Natur ist die Person in den Stand gesetzt, den Gedanken der transcendentalen Freiheit, also des Sittengesetzes, wirklich zu vollziehen. Soweit hat Herrmann, obwohl er auch wieder so redet, als ob die unerklärliche Macht des Sittengesetzes selbst erst das Freiheitsbewusstsein erzeuge, die Kantische Begründung des Sittengesetzes im Wesentlichen selbst adoptirt.[1]) Die Gewissheit der Person von ihrem sittlichen Sollen ist also keineswegs eine Naturgabe oder ein angeborener Besitz. Aber ebensowenig ist sie eine plötzlich sie erleuchtende Offenbarung, sondern sie erwächst allmählich aus der Naturgestalt des Willens, in demselben Maasse als die Person es versucht, den Willen gegen ihre eigene Natürlichkeit zu bethätigen. Dass sie überhaupt zu diesem Versuche gelangt, ist damit freilich noch nicht erklärt. Aber darum ist eine solche Erklärung noch nicht, wie Herrmann sofort annimmt, unmöglich. Es ist vielmehr ein sehr complicirter Vorgang in der Seele, eine Kette der mannichfaltigsten, zum Theil unter einander streitenden inneren Erlebnisse, welche zu jener Erhebung über die unmittelbare Naturbestimmtheit des Wollens führen. Im natürlich-sinnlichen Menschen streiten oft auch die natürlichen Triebe wider einander, und die Kraft, einem Naturtriebe zu widerstehen, erprobt sich im Dienste sinnlicher oder selbstsüchtiger Zwecke. Aber immer ist es doch die Person, welche in jenem Widerstande, der ihr gelingt, ihrer Freiheit über die Natur mehr oder minder vollkommen bewusst wird. Die weitere Entwickelung vollzieht sich in der geschichtlichen Theilnahme des Einzelnen am socialen Leben.

Sonach ist die Ableitung des sittlichen Bewusstseins aus causalen Beziehungen keineswegs aussichtslos. Aber es ist, um mit Kant zu sprechen, nur der empirische Charakter der Person, welcher sich auf diese Weise erklärt. Von diesem ist mit Kant der intelligible Charakter zu scheiden. Aber freilich nicht so, wie es nach manchen Aeusserungen erscheinen könnte, als ob der Mensch durch

1) S. 191 ff. vgl. S. 182 ff.

eine transcendentale Freiheitsthat über seinen Charakter nach der einen oder andern Richtung entscheide.[1]) Sondern dieser intelligible Charakter ist gar nichts anderes als der persönliche Wille selbst, welcher als das Allgemeine allen empirischen Willensakten zu Grunde liegt und sich in demselben Maasse im empirischen Wollen verwirklicht, als die Person sich über ihre unmittelbare Naturbestimmtheit erhebt und im Gegensatze zu ihren natürlichen Motiven sich in ihrer Selbstmacht ergreift. Der in der empirischen Entwickelung sich bethätigende persönliche Wille ist der „*homo noumenon*“, das „allgemeine geistige Wesen“ des Menschen, d. h. einerseits die im „*modus agendi*“, der empirischen Form des Wollens, immer schon wirksame „geistige Anlage“, andererseits seine „geistige Bestimmung“, welche in der Form eines intelligibeln Sollens dem empirischen Wollen des sinnlich-natürlich bestimmten Subjektes gegenübertritt. Jede empirische Handlung setzt als persönliche Handlung des Ich diesen intelligibeln Charakter schon voraus. Dieselbe ist eine Selbstbestimmung des persönlichen Subjektes, welche, sei es in Uebereinstimmung, sei es im Widerspruche mit dem sittlichen Sollen, dem als gefühlte und gewusste Verbindlichkeit innegewordenen Ideal des rein aus sich selbst sich bestimmenden persönlichen Willens, sich bethätigt. In dem intelligiblen Charakter des Menschen ist es begründet, dass das Urtheil: „Du kannst“ ganz unabtrennbar das Urtheil: „Du sollst“ begleitet, auch wenn in jedem gegebenen Falle das Maass des Könnens ein empirisch, also causal bedingtes ist. In diesem Bewusstsein des Könnens ist nämlich gar kein Urtheil eingeschlossen über das empirische Maass des Könnens im gegebenen Fall, sondern nur über das allgemeine Wesen der Person als wollenden Subjektes im Unterschiede von ihrer Naturbestimmtheit überhaupt. Als intelligibler Charakter hat die Person das Bewusstsein ihrer Freiheit, auch wenn ihr empirischer Charakter dem Gesetze causaler Entwickelung unterliegt. Im empirischen Charakter verwirklicht sich der

1) Vollends ist es eine Vergröberung des Kantischen Gedankens, für welche er selbst keine Schuld trägt, wenn seine „transcendentale Freiheitsthat“ in ein vorirdisches Dasein verlegt wird.

intelligible in dem Maasse als jener mit dem sittlichen Sollen sich in Uebereinstimmung setzt. Die empirische oder wie Kant auch sagt, praktische Freiheit ist eine werdende Unabhängigkeit des Willens, eine allmähliche Entwickelung aus der Naturbestimmtheit zur Selbstmacht, welche in jedem einzelnen Akt und in der gesammten Kette des empirischen Verlaufes causal bestimmt ist. Eben darum ist die Freiheit ebenso wenig in irgend einem einzelnen empirischen Akte, als in dem empirischen Zusammenhange aller einzelnen Akte anzutreffen. Die empirische Freiheit trägt in ihrem Werden den Charakter der Nothwendigkeit. Sie erscheint als werdende mit ihrem Gegensatze behaftet. Aber zu einer empirischen in der Zeit verlaufenden Entwickelung aus der Naturbestimmtheit zur Freiheit über sie könnte es überhaupt gar nicht kommen, ohne den zeitlosen intelligiblen Charakter der Person.

In dieser Darlegung ist allerdings, wie Herrmann bemerkt, die Geltung des Sittengesetzes immer schon vorausgesetzt. Denn man kann nicht von Anlage und Bestimmung des Menschen, von Entwickelung und Verwirklichung eines Intelligiblen im Empirischen reden, ohne den Boden teleologischer Betrachtung zu betreten. Innerhalb der Schranken rein causaler Betrachtung kommen diese Begriffe nicht vor. Aber zugleich haben wir hier das schlagendste Beispiel dafür, dass die causale und die teleologische Betrachtung einander nicht ausschliessen. Beide Betrachtungsweisen gehen auch nicht etwa, wie Herrmann[1]) vorauszusetzen scheint, nur empirisch in einem und demselben persönlichen Bewusstsein neben einander her, sondern sie fordern einander gegenseitig, wenn ein volles Verständniss der sittlichen Thatsachen erreicht werden soll. Eine Sittenlehre, welche einfach aus der intelligiblen Freiheit die empirische folgert, bleibt nicht blos in lauter leeren Abstraktionen stecken, sondern ihre Sätze sind einfach falsch, weil sie unpsychologisch und unhistorisch sind. Eine Moralphilosophie, welche die intelligible Freiheit leugnet, weil sie empirisch nirgends anzutreffen sei, sieht sich

1) Vgl. S. 204.

genöthigt, das Bewusstsein der Freiheit für blossen Schein zu erklären, ohne doch mit all ihrer Kunst diesen unwiderstehlichen, unerklärlichen Schein hinwegdisputiren zu können. Jene schwächt das sittliche Bewusstsein, weil ihr abstrakter Freiheitsbegriff den wirklichen Willen als ein geschichtsloses Aequilibrium fasst, also keine wirkliche Entwickelung sei es im Guten, sei es im Bösen und infolge dessen auch keinen rechten Ernst des Pflichtbewusstseins und des Schuldbewusstseins kennt. Diese hebt jede Möglichkeit einer sittlichen Beurtheilung, mithin das sittliche Bewusstsein selbst radical auf. Die eine wie die andere ist unvereinbar mit einer sittlichen Religion, weil keine von beiden derselben bedarf.

Verhält es sich aber so mit dem „intelligibeln" und dem „empirischen" Charakter des Menschen, so ergiebt sich allerdings, dass eine rein theoretische Erörterung, welche lediglich den letzteren zum Gegenstand macht, den Geltungswerth des persönlichen Freiheitsbewusstseins und des Sittengesetzes ebenso wenig erreicht, als sie die intelligible Freiheit selbst, das sittliche Sollen und das sittliche Ideal construiren kann. Die intelligible Freiheit, hierin hat Herrmann ganz Recht, ist kein empirisches Factum, ebenso wenig wie die sittliche Verbindlichkeit und das sittliche Gut. Aber daraus folgt noch nicht, dass eine solche Erörterung diesen Geltungswerth vernichten, Freiheit, Pflicht und Gewissen, mit einem Worte alle Moral, zerstören müsste. Dies wäre nur dann der Fall, wenn die intelligible Freiheit mit der empirischen identisch wäre. Kant behält also auch hier Recht, wenn er von einer derartigen Speculation bemerkt, darum dass sie jene Werthgrössen als solche ignorire, dürfe sie noch nicht der Leugnung derselben beschuldigt werden. Das, wozu es eine solche Betrachtung bringt, ist allerdings nur eine statistische Aufnahme und causale Untersuchung der äusseren Struktur der moralischen Phänomene. Freiheit und Sittengesetz, Pflicht und Gewissen, Verantwortlichkeit und Schuld, sittliches Gut und sittliches Ideal kommen für sie nicht in ihrem Geltungswerth für die lebendige Person, sondern lediglich als gegebene Bewusstseinsaussagen und

Willensmotive, also als psychische Phänomene in Betracht. Das sittliche Sollen ist freilich kein „Factum". Aber es bleibt darum doch ein Factum, dass das Bewusstsein des sittlichen Sollens ein Motor ist in der empirischen Entwickelung, welcher auf sein Kraftmaass hin angesehen werden kann. Und es bleibt ferner ein Factum, dass dieses Bewusstsein auch gegenüber dem empirischen Wollen derjenigen, welche sich demselben entziehen möchten, als empirischer Willensantrieb in der psychologischen Form der strafenden und mahnenden Gewissensstimme sich vernehmlich macht. Das alles lässt sich rein theoretisch in seinen causalen Zusammenhängen untersuchen, ohne darum das Sittliche zur „Natur" herabzuwürdigen und dadurch zu zerstören. Ich kann auch nach der Belehrung über den Naturbegriff, welche Herrmann mir hat angedeihen lassen[1]), nicht von dem Urtheile abgehen, dass sein ganzer Widerlegungsversuch nur auf der Mehrdeutigkeit des Wortes „Natur" beruht, die sich freilich auch schon bei Kant bemerkbar macht. Wenn man „Natur" in dem Sinne einer Gesetzmässigkeit in der Verknüpfung der Erscheinungen versteht, so kann man freilich alles, was in seinem gesetzmässigen Zusammenhange in den Kategorien unseres Denkens aufgefasst wird, „Natur" nennen, und in diesem Sinne auch von einer Natur des Geistes und von einer Naturgesetzlichkeit der psychischen Phänomene reden. Nun ist es in der That „ein epochemachender Gedanke der Kantischen Ethik", dass der intelligible Charakter des Menschen oder seine transcendentale Freiheit auch in diesem Sinne nicht zur Natur gehört. Aber von einer Herabwürdigung des Sittlichen zur Natur durch die causale Betrachtung lässt sich bei diesem Naturbegriffe nicht reden. Denn es bleibt wahr, dass der ganze empirische Verlauf des sittlichen Lebens sich in diesem Sinne des Wortes natürlich, d. h. gesetzmässig vollzieht. Und es bleibt nicht minder wahr, dass erst eine Aufeinanderbeziehung der causalen und der teleologischen Betrachtung uns ein wirkliches Verständniss der sittlichen Welt eröffnet, dass man dieses Verständniss

---

1) S. 218 ff.

also unmöglich macht, wenn man die causale Betrachtung als „unsittlich" stigmatisirt. Von einer Herabwürdigung des Sittlichen zur Natur kann also nur bei einem ganz anderen Naturbegriffe gesprochen werden. Nämlich nur dann, wenn man die sinnliche Naturbestimmtheit des Menschen, die ihm mit dem Thiere gemein und deren theoretische Untersuchung immerhin ein Objekt der „vergleichenden Zoologie" ist, seiner sittlichen Bestimmung gegenübersetzt. Ueber seine Naturbestimmtheit in diesem Sinne kann und soll sich der persönliche Geist im praktischen Handeln erheben; über das „naturgesetzliche Geschehen" kann er sich niemals praktisch, sondern nur theoretisch erheben, wenn er den Gedanken der intelligiblen Freiheit vollzieht.

Hiermit hangt schliesslich noch ein Weiteres zusammen. Wenn man „Freiheit", „Sittengesetz", „sittliches Ideal" u. s. w. als Werthbegriffe bezeichnet, so liegt darin die Wahrheit, dass diese Objekte nur für das Denken dessen existiren, für dessen praktisches Handeln sie einen unbedingten Geltungswerth besitzen. Aber die intelligible Freiheit wird in der Form der sittlichen Verbindlichkeit oder des kategorischen Imperativs erlebt, nicht erst auf Werthurtheile hin angenommen. Jeder Versuch, das Sittengesetz auf Werthgefühle und Werthurtheile des Subjektes zu gründen, entwürdigt das Sittliche, indem es die Absolutheit der sittlichen Verbindlichkeit aufhebt. Herrmann weiss recht gut, dass auch dies „ein epochemachender Gedanke der Kantischen Ethik" ist, denn er macht anderwärts selbst von dieser Einsicht Gebrauch.[1]) Also sind auch die Freiheit und das Sittengesetz nicht erst auf Werthurtheile hin angenommene Wirklichkeiten, welche dem theoretischen Erkennen als blosse Einbildungen gelten könnten. Herrmann sagt selbst, dass die Thatsachen des sittlichen Bewusstseins es verbieten, „die Freiheit deswegen, weil sie sich nicht als empirisches Factum in den Beziehungsbegriffen darstellen lässt, unter die Einbildungen zu verweisen".[2]) Die durch das Pflicht- und Schuldbewusstsein zwar nicht geschaffene, aber in diesem

---

1) S. 160 vgl. 141 ff. 2) S. 199.

Bewusstsein erlebte „unantastbare Innerlichkeit“ und „Selbstständigkeit“ ist allerdings, wie Herrmann selbst bemerkt, „auch für die eigene Reflexion unzerstörbar“. Das theoretische Denken dessen, der seine intelligible Freiheit erlebt, muss dieselbe als unantastbare Realität anerkennen, und erst diese Anerkennung macht ein Verständniss für die sittliche Welt möglich. So beruht freilich eine einheitliche Weltanschauung, welche den sittlichen Realitäten gerecht werden soll, auf der Anerkennung der Geltung des Sittengesetzes. Aber diese Anerkennung schliesst nicht aus, sondern fordert eine Aufeinanderbeziehung der teleologischen und der causalen Betrachtung des Sittlichen, wenn anders ein wirkliches Verständniss der sittlichen Geschichte des Individuums und der Gemeinschaft erreicht werden soll. Mithin ist die von Herrmann in so heftigen Ausdrücken abgewiesene Zusammenziehung der natürlichen und der sittlichen Welt, des Gleichgiltigen der theoretischen Welterkenntniss und der sittlichen Werthe, nicht blos sittlich erlaubt, sondern geboten.

Hat es nun die „Metaphysik“ mit den transcendenten Objekten zu thun, so folgt, dass die transcendentale Freiheit allerdings ein metaphysisches Objekt ist. Denn dies bleibt sie, auch wenn jede transcendente Erklärung oder Ableitung der transcendentalen Freiheit sich als unmöglich erweist. Metaphysik als Weltanschauung hat also wirklich auch von der transcendentalen Freiheit zu handeln. Der intelligible Charakter des Menschen, sein Pflicht- und Schuldbewusstsein, sein Streben nach sittlichen Idealen sind freilich keine „empirischen Facta“, aber darum doch Realitäten, Thatsachen des menschlichen Geisteslebens, welche darum nicht minder wirklich sind, weil sie vom causalen Erkennen nur in ihrer empirischen Erscheinung im geschichtlichen Leben der Menschheit und im subjektiven Selbstbewusstsein des Individuums aufgewiesen, aber niemals empirisch abgeleitet werden können. Mit den Wirkungen dieser überempirischen Causalitäten in der Erscheinung hat es die Psychologie, mit diesen Causalitäten selbst als „höchsten Realitäten“ unseres Geisteslebens hat es eine Speculation zu thun, welche von der Anerkennung der praktischen

Geltung dieser Realitäten aus eine zusammenhängende Weltanschauung unternimmt. Jene Psychologie ist Wissenschaft im strengen Sinne, welche den empirischen Causalzusammenhang der psychischen Ereignisse untersucht. Diese Speculation aber ist nicht Wissenschaft, ist keine rein theoretische Erkenntniss, sondern ist Philosophie im bescheidenen Sinne der Alten. Sie bleibt Weltanschauung, auch wenn sie alle Mittel wissenschaftlicher Erkenntniss in ihren Dienst zieht. Denn sie setzt den Geltungswerth des Sittlichen für die lebendige Person voraus, den keine theoretische Deduction erreicht. Eine Metaphysik, welche Wissenschaft, theoretische Erkenntniss sein will, ist mit ihren Mitteln niemals im Stande, in dieses Gebiet vorzudringen. Aber eine Metaphysik, welche sich bescheidet Weltanschauung zu sein, vermag dies allerdings, weil sie allein im Stande ist, die Erträgnisse der psychologischen Erkenntniss mit den Gewissheiten des persönlichen Geistes, die causale und die teleologische Weltbetrachtung zu einem Ganzen zusammenzuziehen. Diese Aufgabe muss sie sich stellen, weil es dieselbe Wirklichkeit unseres Geisteslebens ist, welche das eine Mal unter dem Gesichtspunkte des „Naturgesetzes“, das andere Mal unter dem Gesichtspunkte des Sittengesetzes betrachtet werden muss. Es ist eine Täuschung, zu meinen, dass die causale und die teleologische Betrachtung gleichgiltig neben einander hergehen könnten. Aber eine noch ärgere Täuschung würde die Meinung sein, dass irgend welche Speculation hinter die Urdata des persönlichen Selbstbewusstseins gelangen, gleichsam dessen innere Physiologie entdecken könnte. Das Aeusserste, was hier nicht etwa die Wissenschaft, aber die Phantasie zu erreichen vermöchte, wäre eine hypothetische Vorstellung von dem Gegründetsein alles persönlichen Geisteslebens im Urgeiste, wie sie beispielsweise die Lotze'sche Metaphysik unternimmt. Aber auch eine solche Vorstellung hat im Grunde nur poetischen Werth.

Analoges wie von dem sittlichen gilt auch von dem religiösen Gebiet. Es ist ganz richtig, dass eine Metaphysik, welche das Absolute als den transcendenten Einheits-

grund des Geistigen und des Dinglichen betrachtet, damit noch keineswegs einen „endgiltigen Massstab der Selbstbeurtheilung“ erreicht.[1]) Ein solcher wird erst durch „Ueberordnung des geistigen Lebens über das dingliche Sein“ erreicht, also allerdings durch ein „Werthurtheil“, welches aus der Selbstgewissheit des persönlichen Geistes von seiner Erhabenheit über die Natur hervorgeht. Ebenso richtig ist das weitere Urtheil, dass eine Gottesidee, deren eigentlicher Gehalt auf die Indifferenz der Weltgegensätze und auf die nicht blos allgemeine, sondern auch gleiche (gleichartige) Abhängigkeit alles endlichen Daseins vom Unendlichen hinausläuft, dem sittlich-religiösen Bewusstsein nicht genügt, sondern lediglich jener ästhetischen Frömmigkeit entspricht, deren religiöses Ideal das Verschwinden alles individuellen Lebens im Allleben der Natur, also die Aufhebung der Differenz des geistigen Lebens von der Naturwelt ist.[2]) Die Selbstbehauptung des persönlichen Geistes gegenüber der Natur wird wahrhaft nur in der sittlichen Religion erreicht, welche sich zum Glauben an eine sittliche Weltordnung und an einen sittlichen Endzweck der Welt erhebt, dem die Natur nur als Mittel dient. Der sittlichen Religion ist also die teleologische Betrachtung der Welt wesentlich. Diese aber kann nicht auf dem Wege des causalen Erkennens gewonnen werden; sie beruht auf persönlicher Ueberzeugung, nicht auf wissenschaftlicher Demonstration. Die teleologische Betrachtung der Welt aber hat zu ihrer Voraussetzung einen Gottesglauben, der sich weder in dem metaphysischen Begriffe des einheitlichen Weltgrundes erschöpft, noch auch aus demselben mit logischem Zwange abgeleitet werden kann. Der Gott, in welchem die sittliche Religion den Bürgen für die Verwirklichung des sittlichen Weltzweckes findet, ist selbstmächtiger und allmächtiger, zwecksetzender und zweckdurchsetzender Wille.

Aber daraus, dass man auf dem Wege des metaphysischen Erkennens, oder, was Herrmann hier als gleichbedeutend braucht, des Naturerkennens, den sittlichen Gottes-

---

1) Herrmann S. 263. 2) A. a. O. S. 306 ff. vgl. 263 ff.

gedanken ebensowenig wie das praktische Motiv aller Religion, das Verlangen des persönlichen Geistes nach Freiheit über die Welt erreicht, folgt doch noch lange nicht, dass jener diese religiösen Werthe vernichte. Hier ist vielmehr einfach an die oben besprochene Verwahrung Kant's zu erinnern. Einen einheitlichen Grund des Geistes und der Natur aufzusuchen, ist so wenig ein „unterchristlicher" Gedanke, dass ja das Christenthum selbst, wie schliesslich Herrmann selbst zugesteht, dieser Annahme sich gar nicht entziehen kann, wenn anders doch die Natur als Mittel zum sittlichen Endzweck beurtheilt wird.[1] Ist aber der Gott, dessen zwecksetzender Wille das höchste Gut realisirt, derselbe Gott, der auch die Naturwelt geschaffen hat, so wird ja das Verhältniss Gottes zur Welt gerade um die teleologische Betrachtung desselben aufrechthalten zu können, zugleich unter den causalen Gesichtspunkt gestellt. Wie kann man also behaupten, dass eine causale, also theoretische Betrachtung des Verhältnisses Gottes zur Welt Gott zum Naturwesen herabwürdige?

Dass ferner eine Betrachtung der psychologischen Gesetzmässigkeit der religiösen Phänomene dieselben ebensowenig zur Natur herabwürdige, als eine entsprechende Betrachtung der sittlichen Phänomene, bedarf nach dem Obigen keiner Ausführung mehr. Die religiösen Ideen sind natürlich ebensowenig wie die sittlichen „empirische Facta". Auch der Geltungswerth derselben für den Glauben des religiösen Subjekts kann nicht als empirische Thatsache aufgezeigt werden. Aber als Bewusstseinsaussagen und Willensmotive sind auch sie psychische Phänomene, die im Vorstellungswechsel und im empirischen Handeln verlaufen. Als solche gehören sie zur Natur, in dem weiteren Sinne, dass sie einer vom theoretischen Erkennen aufzufassenden Gesetzmässigkeit unterliegen. Aber hieraus darf man doch nicht folgern wollen, dass durch die Erforschung der empirischen Gesetze des religiösen Geistes die religiöse Erhebung über die Natur aufgehoben, die religiöse Wahrheit vernichtet werde! Ohne

1) S. 302 f. 331. 351 f.

Zweifel ist die Thätigkeit des theoretischen Erkennens eine andere, als die der religiösen Erhebung, auch wenn jenes auf die religiösen Objekte selbst sich richtet. Ein Erkennenwollen, welches sich auf die religiösen Vorgänge bezieht, kann dieselben weder durch logischen Zwang hervorbringen, noch die Geltung derselben demjenigen andemonstriren, der sie nicht selbst in den Akten der religiösen Erhebung erlebt. Nicht der erlebte Werth des überweltlichen Gutes selbst, wohl aber die Vorstellung von diesem Werthe als empirisches Motiv des Handelns ist eine erkennbare Thatsache des menschlichen Geisteslebens. Von dem gesetzmässigen Verlaufe der religiösen Phänomene im Menschengeiste giebt aber jetzt Herrmann selbst zu, dass er Objekt einer wissenschaftlichen Untersuchung sei.[1]) Seine immer wiederholte Behauptung, ich wolle durch eine solche Untersuchung die Geltung der religiösen Urtheile für das gläubige Subjekt begründen, beruht auf einem Missverständnisse. Sollte ich dasselbe vielleicht selbst durch einen ungenauen Ausdruck verschuldet haben, so bitte ich mir diese Ansicht, welche ich aufs Entschiedenste zurückweisen muss, nicht länger zu imputiren.

Natürlich kann eine teleologische Betrachtung niemals eine gleichartige Fortsetzung des causalen Erkennens sein. Sowenig jene aus dem stetigen Fortgange von diesem resultiren kann, so wenig vermag dieses mit seinen Mitteln auch nur nachträglich jene zu rechtfertigen. Nennt man eine solche theoretische Ableitung oder auch nur Rechtfertigung Metaphysik, so kann von einer Verbindung von Metaphysik und Religion keine Rede sein. Wohl aber ist ein wirkliches Verständniss der geschichtlichen Religion nur durch Aufeinanderbeziehung der teleologischen und der causalen Betrachtung zu erreichen, aus denselben Gründen, die oben beim sittlichen Lebensgebiete dargelegt worden sind. Wie diese Aufeinanderbeziehung gemeint sei, wird weiter unten erhellen. Einstweilen genügt die Bemerkung, dass eine einheitliche Weltanschauung, wie sie auf diesem Wege erstrebt

---

1) S. 315 vgl. 361 ff.

wird, sich zu dem Geltungswerthe der religiösen Objekte für die gläubige Person nicht gleichgiltig verhalten kann, sondern dieselbe zum Ausgangspunkte der Betrachtung zu nehmen hat.

Indessen ist hiermit das Einverständniss zwischen Herrmann und mir noch nicht hergestellt. Denn er sieht überhaupt einen „Missbrauch der Gottesidee", eine „Herabwürdigung" derselben darin, wenn sie überhaupt zu „metaphysischer Welterklärung" verwendet werde.[1]) Umgekehrt soll die Theologie jeder Beihilfe der Metaphysik sich entschlagen.[2]) Das Letztere ist nun ganz richtig, wenn man es dahin versteht, dass die Metaphysik nicht etwa, wie z. B. auch Pünjer fordert, das religiöse Sein entweder als wahr oder als falsch erweisen soll.[3]) Denn das kann sie überhaupt nicht. Auch insofern ist der Satz richtig, als dem metaphysischen Erkennen ganz bestimmte Grenzen gezogen sind, die es nicht überschreiten kann, ohne aufzuhören, wissenschaftliches Erkennen im strengen Sinne zu sein. Gerade im Interesse der Wissenschaft selbst liegt die sauberste Sonderung dessen, was wirkliches Wissen und dessen, was Weltanschauung ist. Dagegen kann ich der Forderung nicht beipflichten, dass das theoretische Erkennen mit den religiösen Objekten gar nichts zu schaffen habe. Nichts hat es zu schaffen mit dem empfundenen Geltungswerth dieser Objekte für die gläubige Person. Aber diese Objekte drücken doch Realitäten aus, welche zu dem frommen Subjekt in Beziehung stehen. Von diesen Objekten aber bilden wir uns theoretische Urtheile, welche als solche, eben nach dieser ihrer Form als theoretische Urtheile, nach den Gesetzen alles theoretischen Erkennens zu prüfen sind. Herrmann aber will diese Prüfung fernhalten. Ueber die dogmatischen Sätze wird weiter zu reden sein. Aber auch geschichtliche Ereignisse gehören hierher. Ein und dasselbe Ereigniss wird von der teleologisch-religiösen Betrachtung „aus der Gesinnung Gottes gegen ihn", von der causal-theoretischen aus der empirischen Verkettung endlicher Ursachen erklärt.

---

1) S. 342. 346. 352 f. 2) S. 325.
3) Jenaer Literaturzeitung 1876, S. 517.

Dass eine Erklärung solcher religiös-bedeutsamen Ereignisse aus dem metaphysischen Wesen Gottes misslingen müsse, räume ich Herrmann[1]) ein. Ebensowenig ist die Art und Weise, wie Gott die Welt begründet, wie er sie regiert, wie er die Naturwelt den sittlichen Zwecken dienstbar macht, wie er es anfängt, wenn er sich offenbart u. s. w., metaphysisch erklärbar.[2]) Zwar nicht der Versuch der Erklärung selbst[3]), wohl aber die Voraussetzung, dass der Glaube an jenes göttliche Thun von der metaphysischen Erklärbarkeit desselben abhänge, ist mit dem religiösen Vertrauen auf Gott unvereinbar. Der Erklärungsversuch aber ist aus wissenschaftlichen Gründen abzuweisen, weil er unmöglich ist, weil er eine Physiologie Gottes voraussetzen würde, welche nur phantastische Gnostiker entwerfen zu können sich einbilden.

Soll aber die Verwendung der Gottesidee zu metaphysischer Welterklärung auch in dem anderen Sinne verboten sein, dass von dieser Idee aus ausschliesslich eine mit teleologischen Kategorien arbeitende Weltanschauung gestattet wäre mit strengster Ausscheidung jeder causalen Betrachtung, so muss ich widersprechen. Auf Grund desjenigen, was uns vermöge des sittlich-religiösen Bewusstseins als real gilt, erscheint allerdings die Welt des theoretischen Erkennens in einem ganz anderen Lichte als vorher. Aber auch ganz abgesehen hiervon: eine solche Absperrung beider Gebiete, des der teleologischen Betrachtung und des des causalen Erkennens ist nur solange, und auch dann nur scheinbar möglich, wenn man sich begnügt, die religiösen Vorstellungen auf ihren Geltungswerth für den Frommen hin zu betrachten, mit ängstlicher Fernhaltung jeder Frage nach ihrer logischen Vollziehbarkeit und nach dem Verhältnisse, in welchem die aus irgendwelchen religiösen Voraussetzungen gefällten Urtheile über einen empirischen Thatbestand zu den Bedingungen alles empirischen Geschehens überhaupt stehen. Letztere Fragen, für die unreflectirte Frömmigkeit

1) S. 344. 2) Herrmann S. 332. 335. 393. 403.
3) A. a. O. S. 242 ff.

gleichgiltig, kann ich in der Theologie nicht so ohne Weiteres bei Seite schieben. Diese kann als zusammenhängende Darlegung einer von religiösen, speziell von christlichen Gesichtspunkten geleiteten Weltanschauung gar nicht umhin, auch von dem causalen Erkennen Gebrauch zu machen.

Herrmann giebt in den verschiedensten Wendungen seiner Ueberzeugung Ausdruck, dass die Natur für die christliche Welterklärung als Mittel in Betracht komme zur Verwirklichung des sittlichen Weltzwecks. Darin ist der Kant'sche Gedanke eingeschlossen, „dass Gott das gesetzgebende Oberhaupt in einem Reiche sittlicher Geister ist und als solches zugleich der allmächtige Herr über die Natur".[1]) Die Herrschaft Gottes über die Welt, dies gesteht ja auch Herrmann zu, schliesst als solche zugleich ein Causalverhältniss zu ihr ein.[2]) Gott könnte nicht zwecksetzende Willensmacht sein, wenn er nicht überhaupt Macht wäre, und er kann nicht als allmächtiger Herr über die Natur walten, wenn er nicht zugleich weltschöpferische Macht wäre. So braucht man die teleologische Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt nur durchzudenken, um alsbald zur causalen Betrachtung geführt zu werden. Daher sieht sich denn auch Ritschl in der 2. Auflage seines Buches über die Rechtfertigungslehre zu dem Zugeständnisse genöthigt, dass die christliche Vorstellung von Gott unserem Vater in Christus die Vorstellungen der ersten Ursache und des letzten Zweckes „als untergeordnete Merkmale" in sich schliesse.[3]) Dass diese Begriffe der ersten Ursache und des letzten Zweckes „als selbständige Dinge gesetzt" an die christliche Vorstellung von Gott nicht hinanreichen, versteht sich von selbst. Denn

1) S. 173.

2) S. 331 ff. Hier fasst Herrmann die Frage vielmehr so: „Ob uns Gott, wie er die Welt hervorbringt, derart offenbar ist, dass wir bei der freien Erforschung des empirischen Thatbestandes der Welt ... dazu gelangen können, ihn selbst in seiner hervorbringenden Thätigkeit erkennen." Die so gestellte Frage muss ich ebenso wie Herrmann verneinen. Aber das ist doch etwas Anderes, als wenn man so schlechtweg behauptet, dass der Begriff Gottes als Weltcausalität ihn zur Naturmacht herabwürdige.

3) III, 201.

dieselben sind ebensogut mit einem pantheistischen, als mit einem theistischen Gottesbegriffe vereinbar. Aber ob die Betrachtung von den allgemeinsten Bestimmungen des einheitlichen Weltgrundes ihren Ausgang nimmt, und diesen Weltgrund nachher auf Grund der Aussagen des christlichen Bewusstseins als heiligen und gütigen Willen bestimmt, oder ob sie umgekehrt von der christlichen Gottesidee ausgeht und durch Analyse derselben zeigt, dass jene allgemeinen Begriffe in derselben immer schon mitgesetzt sind, das ist doch nur eine methodische Differenz, die den Eifer nicht rechtfertigen kann, mit welchem man gegen den Begriff des Absoluten als einen metaphysischen Götzen zu Felde zieht. Ein wirklich sachlicher Gegensatz entstünde nur dann, wenn eine Metaphysik es sich beikommen liesse, den ganzen gesetzmässigen Weltverlauf aus dem inneren Mechanismus des göttlichen Geisteslebens abzuleiten. Ein solches Unternehmen wäre allerdings, wenn auch kein Götzendienst, so doch eine totale Verkennung der unserem Erkennen gezogenen Schranken.

Hermann Schultz hat in seiner scharfsinnigen Monographie den interessanten Versuch gemacht, den ganzen Inbegriff der göttlichen Eigenschaften, auch die metaphysischen eingeschlossen, aus der christlichen Idee Gottes als der im Gottesreiche offenbaren Liebe zu entwickeln.[1]) Wir begegnen auch bei Schultz den von Ritschl und Herrmann her bekannten Protesten gegen eine ausserchristliche Metaphysik, aus deren Formeln die christliche Dogmatik ihre Aussagen über das Wesen Gottes und der Welt nicht schöpfen dürfe, gegen den heidnischen Gottesbegriff, welcher bei den Lehrern der alten Kirche zu Grunde liege, gegen die Auffassung Gottes als der absoluten Substanz, aus deren Urgrunde das persönliche Leben Gottes auftauche, gegen das auf dem Wege der Metaphysik gefundene unseligmachende Gespenst der Gottheit u. a. m.[2])

Aber gerade die sorgfältige Ausführung von Schultz macht die Undurchführbarkeit einer Ableitung sämmtlicher auch für das Christenthum giltiger Bestimmungen des Gottes-

1) Die Lehre von der Gottheit Christi S. 581—604.

2) A. a. O. S. 4 ff. 13. 24 ff. 66 ff. 551 ff. u. ö.

begriffs aus der im Reiche Gottes offenbaren Liebe Gottes völlig deutlich. Ganz bestimmte metaphysische Voraussetzungen werden hier zu dem Aufbau des christlichen Gottesbegriffes hinzugebracht, und dann aus der Idee der Liebe als dem ethischen Wesen Gottes wieder herausentwickelt. Diese Entwickelung aber gelingt nur darum, weil Schultz von vornherein über eine gediegene philosophische Bildung verfügt, deren Erträgnisse ihn unbewusst auch da noch leiten, wo er lediglich religiöse Anschauungen darlegen will. Von der Offenbarung Gottes in Christus unterscheidet er „Gottes in sich ruhendes Wesen" und bestimmt dasselbe ganz präcis als „das Wesen des in sich ruhenden, von Raum und Zeit schlechthin unberührten, den Begriff des Einzeldaseins schlechthin ausschliessenden Seins".[1]) Um Gottes überweltliches Wesen und Wirken in seinem Gegensatze zur Welt und zur Wirkungsweise der weltlichen Ursachen zu bezeichnen, geht er gelegentlich ausdrücklich auf die Bestimmungen der Metaphysik zurück.[2]) Er weiss von dem göttlichen Wesen, dass es überhaupt in keinem Verhältnisse stehe zu Zeit und Raum, welche nur die Offenbarungsformen des Inhaltes Gottes, nicht die Form seines eigenen Seins sind.[3]) Ja er setzt bereits ein ganz bestimmtes metaphysisches System voraus, wenn er von Gottes Wesen alles ausgeschlossen wissen will, was nicht reine Kraft ist, wenn er Gottes Wesen mit seinem Wirken identisch setzt, oder dieses Wesen als „reines Wirken" (*actus purus*, wie Biedermann sagt) bestimmt.[4])

Von den letzteren Bestimmungen, welche gegen die theosophischen Träume von einem dunkeln Urgrunde, aus welchem das persönliche Leben Gottes auftauche, gerichtet sind, sehe ich hier ab. So sehr dieselben auch auf meine Zustimmung rechnen dürfen, so gehen sie doch über diejenigen Aussagen schon hinaus, welche mit strenger logischer Evidenz aus dem Begriffe des einheitlichen Weltgrundes abgeleitet werden können. Dagegen wird es nicht überflüssig sein, darauf hinzuweisen, dass Schultz in ganz ähnlicher

1) S. 663. 2) Vgl. S. 571 mit S. 541 ff. 663.
3) S. 711 vgl. 574 f. 580. 4) S. 573. 583 f. 586.

Weise wie ich selbst, von jenen metaphysischen Sätzen, welche den Begriff des Absoluten in seinem Unterschied vom Begriffe der Welt bestimmen, bemerkt, dass sie die Grenzen der dogmatischen Aussagen bezeichnen. Diese Grenzen, bemerkt Schultz weiter, müsse auch die Dogmatik als Wissenschaft respectiren, da als theologischer Satz nicht richtig sein könne, was sich auf dem Gebiete der Wissenschaft als falsch erweisen lässt.[1]) Mit Recht hebt er aber weiter hervor, dass diese Begriffe nicht wie die Dogmatik positive Aussagen, Beschreibungen einer der Glaubenserfahrung zugänglichen Wirklichkeit liefern, sondern nur Negationen und Abstraktionen ohne wirklichen Inhalt. Durch diese Ausführungen ist anerkannt, dass jene im Begriffe des Absoluten gesetzten logischen Bestimmungen Grenzbestimmungen in einem doppelten Sinne sind: einmal sofern sie die Grenze bezeichnen, zu welcher das rein theoretische Erkennen vordringen kann, zum Anderen, sofern sie zugleich die Grenzen der dogmatischen Aussagen bestimmen, d. h. den kritischen Kanon abgeben für das wissenschaftliche Recht der letzteren. Auch darin finde ich meine eigene Meinung bei Schultz wieder, wenn er zugesteht, „dass der Gedanke der Persönlichkeit Gottes, weil sich in ihn stets die von unserer endlichen und werdenden Persönlichkeit hergenommenen Vorstellungen einmischen, immer nur annähernd verstanden bleiben muss“.[2]) In einem speziellen Falle, bei der Allwissenheit Gottes, weist er selbst auf den Widerspruch hin, der für unser an Zeit und Raum gebundenes Denken nothwendig entsteht, wenn wir das Verhältniss eines zeit- und raumfreien Erkennens zu der Zeit-Räumlichkeit des weltlichen Geschehens begreiflich machen wollen. Dass für die religiöse Betrachtung das ganze Problem nicht existirt, weil für sie die Allwissenheit Gottes nur als eine Weise des Wirkens Gottes in Betracht kommt, ändert auch nach Schultz an der Thatsache nichts, dass die Frage in der obigen Form für uns überhaupt nicht zu beantworten ist.

Nur im Vorbeigehen sei dem Wunsche Ausdruck ver-

---

1) A. a. S. 5 f. 9. 708 ff. 2) S. 560.

liehen, dass die namentlich von Herrmann[1]) gegen meine Bemerkungen über die „Unerkennbarkeit Gottes" gerichteten Einwürfe doch endlich definitiv vom Repertoire verschwinden möchten. Genau in demselben Sinne, in welchem Schultz von der metaphysischen Unerkennbarkeit Gottes im Unterschiede von seiner Erkennbarkeit aus seiner Offenbarung redet, will auch ich meine darauf bezüglichen Aussagen verstanden wissen. In diesem Punkte aber kann ich auch zwischen Herrmann und mir eine sachliche Differenz nicht entdecken. Wenn ich behaupte, dass das Wesen Gottes jenseits der Grenzen unserer Erkenntniss liege, so meine ich eben die metaphysische Erkenntniss der für uns unerreichbaren Natur Gottes, wie Kant sich ausdrückt. Hiermit stimmt Herrmann überein.[2]) Seine Unterscheidung einer objektiv-theoretischen Erkenntniss Gottes, die er verwirft, und einer adäquaten, die er behauptet, beruht lediglich auf anderer Terminologie. Was er unter der „adäquaten" Erkenntniss des göttlichen Wesens versteht, die auch dem schlichtesten Christen zugänglich sei, die Erkenntniss des auf das Gute gerichteten Willens Gottes, das ist mir eben jene Erkenntniss Gottes aus seiner Offenbarung. Als Erkenntniss dessen, was jener Wille Gottes uns vorschreibt und verbürgt, ist sie natürlich „adäquat". Ob ich aber von diesem offenbaren Willen und dem in diesem Willen sich für uns ausdrückenden ethischen Wesen Gottes seine „unerreichbare Natur" oder sein „verborgenes Ansich" unterscheide, macht doch in der Sache selbst keinen Unterschied.

Ich weiss nun freilich recht gut, welcher Unterschied trotzdem zwischen uns existirt. Nur liegt derselbe an einer anderen Stelle. Aus Furcht vor einer Metaphysik, welche den Geltungswerth der religiösen Aussagen für den Christen von ihren irgendwie gearteten Demonstrationen abhängig machen will, befestigt Herrmann zwischen der rein theoretischen und der sittlich-religiösen Weltanschauung eine unübersteigliche Kluft. Dieselbe Furcht verleitet ihn dazu, psychologische und religionsphilosophische Untersuchungen,

1) A. a. O. 408 ff. 2) S. 210 ff.

welche die Gesetzmässigkeit der religiösen Vorgänge und des religiösen Vorstellungswechsels aufsuchen wollen, alsbald dahin misszuverstehen, als beabsichtigten sie, die Geltung der Glaubensobjekte für den Christen theoretisch zu erweisen. Dass Letzteres ungereimt wäre, ist zuzugestehen. Aber folgt denn daraus, dass wir um des Werthes willen, welchen die in Christus offenbarte Liebe Gottes als das innerste Wesen des göttlichen Willens für den Gläubigen hat, auch die Frage nach der metaphysischen Erkennbarkeit Gottes als eine ungereimte abweisen müssten? Gewiss besitzt der allereinfachste Glaube „in der Art, wie Gott ihm zur Erfahrung kommt“, eine praktische Erkenntniss des Wesens Gottes, welche die Metaphysik ihm weder zweifelhaft machen, noch umgekehrt durch irgend welche theoretische Zuthaten bereichern kann. Herrmann meint mich zu widerlegen, wenn er schreibt: „Daran, dass der persönliche Wille des Guten, der sich in Jesus als die zuvorkommende Liebe an uns erweist, der allmächtige Wille des Weltganzen ist, haftet unsere Gewissheit, dass wir uns nicht an die Welt verloren zu geben brauchen, sondern dieselbe als Mittel des persönlichen Lebens beherrschen.“[1]) Ueber die „Herrschaft über die Welt“, diese bei Ritschl und seiner Schule beliebte Bezeichnung des christlichen Heils, will ich hier nicht rechten. Genug, dass die christliche Heilsgewissheit mir ganz und gar an derselben Zuversicht haftet, welcher die angeführten Worte Herrmann's Ausdruck geben. Aber nun gehen wir allerdings auseinander. Vermöchte irgend welche Metaphysik mit den Mitteln unseres Welterkennens jene Gewissheit als ein Produkt subjektiver Einbildung zu erweisen, so würde sich Herrmann durch diesen Widerspruch in seinem Glauben nicht stören lassen. Denn nach ihm liefern das Christenthum und die Metaphysik zwei Weltbilder, die einander nothwendig widersprechen. Meinem Glauben wäre dagegen die Erkenntniss, dass sein ganzer Inhalt auf leerer Einbildung beruhte, absolut tödtlich.

Die Ueberzeugung, dass keine Metaphysik die Gewissheit

---

1) S. 409.

des Glaubens erschüttern könne, theile ich mit Herrmann. Diese Ueberzeugung gründet sich für mich ähnlich wie für ihn auf die Selbstgewissheit der lebendigen Person von dem innerlich Erlebten. Ihre Rechtfertigung vor dem wissenschaftlichen Erkennen ermöglicht mir aber der Nachweis, dass die Metaphysik die Realitäten des Glaubens gar nicht als subjektive Einbildungen erweisen kann, weil sie die praktischen Nöthigungen, aus welchen die Gewissheit jener Realitäten entspringt, nicht wegzudisputiren vermag. Das rein theoretische Erkennen kann zu Urtheilen nicht vordringen, welche zu ihrer Voraussetzung eine nur auf praktischem Wege erreichbare Gewissheit haben. Eine auf Grund dieser Gewissheit sich aufbauende Weltanschauung mag die Erträgnisse des theoretischen Welterkennens noch so vollständig für sich verwerthen: sie bleibt darum immer nur Weltanschauung, ist also nicht wissenschaftliche Erkenntniss im strengen Sinne. Aber dies besagt doch noch nicht, dass jene durch praktische Nöthigungen der lebendigen Person gewonnenen Urtheile für das theoretische Erkennen als Einbildungen zu gelten haben, sondern nur, dass letzteres in sich selbst keinen Maassstab findet, über die Realität oder Nichtrealität der in jenen Urtheilen als wirklich gesetzten Objekte von sich aus etwas auszumachen.

Wohl aber hat jenes theoretische Erkennen auch in Beziehung auf jene Ueberzeugungen des Glaubens eine Aufgabe zu erfüllen. Es hat die Begriffe, mit denen wir operiren, um jenen praktischen Ueberzeugungen Ausdruck zu geben, auf ihre logische Richtigkeit hin zu untersuchen. Das Begriffsmaterial, mit welchem wir eine sittlich-religiöse „Welterklärung“ unternehmen, ist doch dasselbe, mit welchem wir auch im theoretischen Welterkennen arbeiten müssen. Ebenso sind die logischen Gesetze, denen unser Urtheilen und Schliessen unterliegt, hier keine anderen als dort. Die logische Bearbeitung unserer Vorstellungen ist völlig unabhängig von dem Geltungswerthe, den sie für uns behaupten. Nun ist es aber einfach eine logische Forderung, die Vorstellungen, welche wir uns von dem Wesen Gottes und seinem Wirken auf uns entwerfen, daraufhin anzusehen, wie weit sie

widerspruchslos im Denken vollzogen werden können. Wer sich damit begnügen will, den Geltungswerth der religiösen Aussagen über Gott für den Christen zu constatiren, dem bleibt dies natürlich unbenommen. Aber wer auf Grund jener Aussagen doch wieder, wie Herrmann fordert, eine „Welterklärung", d. h. den Aufbau einer zusammenhängenden Weltanschauung, unternimmt, der kann sich der Forderung nicht entziehen, die Vorstellungen, deren er sich zu diesem Zwecke bedient, auf ihre logische Vollziehbarkeit hin einer „theoretischen" Untersuchung zu unterwerfen. Alle logische Arbeit aber ist „interesseloses Erkennen". Nun handelt es sich bei der logischen Verarbeitung der religiösen Aussagen über Gott speziell um die Frage, inwiefern die Analogie der menschlichen Persönlichkeit, welche wir bei jenen Aussagen unwillkürlich anwenden, dem Objekte, auf welches wir dieselben beziehen, angemessen ist. Dieser Frage können wir uns selbst in dem Falle nicht entziehen, dass die Realität des Objektes jener Aussagen uns erst, indem wir uns zu letzteren genöthigt finden, gewiss wird. Wenn anders alle unsere Werthurtheile unsere Stellung zu einem Thatbestande ausdrücken[1]), so ist doch das Vorhandensein dieses Thatbestandes die Voraussetzung, ohne welche alle darauf bezüglichen Werthurtheile in der Luft schweben würden. Ein Thatbestand aber wird nicht in der Form eines Werthurtheils, sondern eines Seinsurtheils ausgedrückt. Ein solches Seinsurtheil ist, auch wenn es auf praktische Nöthigungen des Subjektes hin gefällt wird, ein „theoretisches" Urtheil, welches auf seine logische Richtigkeit hin geprüft werden muss.[2]) Indem wir uns nun veranlasst finden, dem Gotte unseres Glaubens bestimmte Eigenschaften und Wirkungsweisen beizulegen, so können wir wenigstens in der Theologie nicht umhin zu fragen, ob die unmittelbare Vorstellungsform,

---

1) Kaftan, Das Wesen der christlichen Religion. S. 37.

2) Um Missverständnisse zu vermeiden, erinnere ich, dass unsere „theoretischen Urtheile" doppelter Art sind: solche, welche auf der wissenschaftlichen Beobachtung und Erkenntniss eines Thatbestandes beruhen, und solche, welche auf irgend welche praktische Nöthigungen hin das Vorhandensein eines Thatbestandes behaupten.

welche sich das populäre Bewusstsein nach menschlicher Analogie von jenen Eigenschaften bildet, mit dem Begriffe vereinbar sei, den wir von Gott haben müssen, wenn er wirklich Gott sein soll. Der christliche Glaube lehrt uns Gott als allmächtigen Willen erkennen, welcher Herr ist über die Welt, und diese Welt zur Stätte seiner Offenbarung in einem Reiche sittlicher Geister macht. Hierin ist die schlechthinige Ueberweltlichkeit Gottes als „letzter Ursache“ und „höchsten Zweckes“ der Welt eingeschlossen. Den Begriff dieser Ueberweltlichkeit aber können wir nur erproben, wenn wir das Sein des überweltlichen Gottes als ein im Vergleiche mit allem Weltdasein schlechthin andersartiges fassen, also die Formen alles für uns erkennbaren Weltdaseins, Raum und Zeit schlechthin von ihm ausschliessen. Unbeschadet der Erkenntniss, dass Raum und Zeit die Offenbarungsstätten des göttlichen Wirkens sind, müssen wir doch von dem Begriffe des göttlichen Seins die Gebundenheit an Raum und Zeit fernhalten. Nun zeigt sich aber, dass wir uns von dem Verhältnisse eines derartigen raum- und zeitfreien Seins zu einem in Raum und Zeit sich bethätigenden Wirken schlechterdings keine Vorstellung machen können, kurz, dass uns dieses Verhältniss, also das, was man die „Natur Gottes“ genannt hat, schlechthin unbekannt bleibt. Es ergiebt sich ferner bei weiterem Nachdenken, dass alle menschlichen Analogien, mit denen wir das göttliche Sein, Wollen und Wirken beschreiben, doch wieder unwillkürlich die Gebundenheit an die weltlichen Daseinsformen auf Gott übertragen. Mithin ist es einfach eine Forderung der Logik, anzuerkennen, dass diese Formen „inadäquat“ sind, dass also die auf diesem Wege zu Stande gekommenen Aussagen bildliche und nur analogische sind. Wohl aber sind diese Aussagen Bilder und Analogien, von denen wir nun einmal nicht loskommen, um „die Art, wie Gott unserem Glauben zur Erfahrung kommt“ zu beschreiben. Sie sind die freilich menschlich unvollkommene Form, in welcher wir allein die Gewissheit des Glaubens von den höchsten Realitäten, die es für den sittlich-religiösen Menschen giebt, besitzen. Der Geltungswerth dieser Realitäten für den christlichen Glauben wird

durch die Anerkennung der Bildlichkeit aller unserer Reden über göttliche Dinge nicht im Mindesten unsicher gemacht. Es ist die Weise der unreflectirten Frömmigkeit, ihre praktische Gotteserkenntniss auf Werthurtheile zu begründen. Unwillkürlich setzen dieselben in Seinsurtheile sich um und verbinden sich mit anderweiten Seinsurtheilen. Daraus entsteht, wie man es ausgedrückt hat, eine „Volksmetaphysik". Die theologische Wissenschaft waltet ihres Amtes, wenn sie diese Seinsurtheile zunächst wieder auf die Werthurtheile zurückführt, aus denen sie unwillkürlich hervorgegangen sind.

Aber auf lauter Werthurtheile lässt sich keine Weltanschauung begründen. Die Unnatur eines derartigen Versuchs, dem schon die Sprache im Wege steht, rächt sich durch die stete Furcht, dass der Geltungswerth der vorgetragenenen Urtheile durch das theoretische Erkennen bedroht werden könne. Daher die nervöse Gereiztheit gegen jede abweichende wissenschaftliche Methode, daher auch die unaufhörlichen Anklagen auf Schädigung des Christenthums, auf Entwerthung seiner Heiligthümer, auf Herabwürdigung des christlichen Glaubens zur Naturreligion und wie die von Ritschl und seinen Schülern gegen andere theologischen Richtungen erhobenen Vorwürfe alle lauten. Die Anweisung, welche uns Ritschl ertheilt, eine einheitliche Weltanschauung aus lauter Zweck- und Werthbegriffen, mit strengster Ausschliessung aller causalen Zusammenhänge, aufzubauen, hat nicht einmal er selbst consequent zu befolgen vermocht. Seine Streitschrift „Theologie und Metaphysik" verwirft als „fehlerhaft" die „vulgäre" Ansicht der Dinge, welche die Zusammenhänge derselben nach Raum und Zeit, Causalität und Substantialität aufzufassen versucht. Nun hat Wegener in einer scharfsinnigen Untersuchung gezeigt, wie undurchführbar eine Weltansicht sei, welche die Kategorie der Causalität ganz zur Ruhe setze.[1]) Wegener ist indessen bei seiner Kritik von einer irrigen Voraussetzung ausgegangen. Er erachtet es für selbstverständlich, dass Ritschl's Theologie als wissenschaftliches Ganze auf bestimmten philoso-

---

1) Jahrb. f. protest. Theologie 1884, S. 196 ff. 213 ff.

phischen Grundlagen ruhen müsse, und unterlässt es darum, den von Ritschl unternommenen Aufbau einer Weltansicht aus lauter Werthurtheilen auch auf denjenigen Geltungswerth hin zu untersuchen, welcher im Zusammenhange dieser Weltansicht den erkenntnisstheoretischen oder metaphysischen Bemühungen überhaupt zukommt. Soviel ich sehe, ist es aber Ritschl bei allen seinen Streifzügen auf das philosophische Gebiet immer nur um die These zu thun, dass „das religiöse Erkennen in Werthurtheilen verläuft". Ob diese These durch Bruchstücke aus der Kant'schen oder aus der Lotze'schen, aus der Leibniz'schen oder aus der Berkeley'schen Philosophie erläutert wird, ist für den Zweck, welchen jenes gelegentliche Philosophiren verfolgt, nebensächlich. Ebendaher kann ich es aber nicht für „zweckmässig" halten, an dasselbe den Maasstab eines geschlossenen philosophischen Systems zu legen.

In der zweiten Auflage der Schrift über die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung ist von den „Fehlern der vulgären Weltansicht" nicht weiter die Rede. Der Verfasser begnügt sich, begleitende und selbständige Werthurtheile gegenüberzustellen: jene finden statt beim philosophischen Erkennen, in diesen besteht das religiöse Erkennen.[1]) Sind die philosophischen Werthurtheile blos „begleitende", so wird es in der Philosophie selbständige Urtheile geben müssen, welche keine Werthurtheile, sondern Seinsurtheile sind — mag nun diese „metaphysische" Betrachtung der Dinge nur der gemeinen, fehlerhaften Weltansicht angehören oder nicht. Die Hauptsache aber bleibt, dass nach Ritschl das religiöse Erkennen in selbständigen Werthurtheilen verläuft, mag es sich mit der Philosophie verhalten wie es will. Dies wird von Ritschl folgendermaassen ausgeführt. Werthurtheile beruhen auf dem Gefühl von Lust oder Unlust, denn dieses bestimmt den Werth der Empfindungen für das Ich und damit zugleich die Zwecke, von welchen sein Handeln geleitet wird. Beim theoretischen Erkennen waltet nun lediglich ein begleitendes Werthurtheil;

---

1) III, 190 ff.

der Werth, welchen eine gewisse Erkenntniss überhaupt für uns hat, bestimmt auch unser Erkennenwollen und unsere Aufmerksamkeit. Selbständige Werthurtheile sind dagegen „alle Erkenntnisse sittlicher Zwecke oder Zweckwidrigkeiten, sofern sie moralische Lust oder Unlust erregen, beziehungsweise den Willen zur Aneignung von Gütern oder zur Abwehr des Gegentheiles in Bewegung setzen.“ Eine andere Klasse von selbständigen Werthurtheilen bildet das religiöse Erkennen. Dieselben beziehen sich auf die Stellung des Menschen zur Welt, und rufen Gefühle von Lust oder Unlust hervor, „in denen der Mensch entweder seine durch Gottes Hilfe bewirkte Herrschaft über die Welt geniesst oder die Hilfe Gottes zu jenem Zwecke schmerzlich entbehrt“. Im Christenthum schlägt das Werthurtheil durch, dass in der bestimmungsmässigen Erhebung über die Welt im Reiche Gottes unsere Seligkeit besteht. Diese Seligkeit im Reiche Gottes ist für den Christen das höchste Gut, dessen Verwirklichung er durch Gott verbürgt findet. Er urtheilt also, dass Gott diesen höchsten menschlichen Lebenszweck zu seinem Weltzwecke setzt, und durch die diesem Zwecke entsprechenden Mittel verwirklicht. In diesem praktischen Urtheile beruht die Erkenntniss, dass Gott die Liebe ist. Indem nun weiter das sittliche Urtheil dasjenige, was für die religiöse Werthschätzung des Christen das höchste Gut ist oder das göttliche Reich zugleich als die höchste sittliche Aufgabe des Handelns in der Gemeinschaft betrachtet, ergiebt sich als sittliche Bestimmung des Menschen die Erfüllung des göttlichen Willens. Im sittlichen Wollen verwirklicht der Mensch den göttlichen Weltzweck, erweist also die Uebereinstimmung seines Willens mit dem göttlichen Willen. Diese Uebereinstimmung ist also für die religiöse Werthschätzung Liebe zu Gott, durch welche der Mensch seine Herrschaft über die Welt ausübt.[1])

Dass die religiösen Urtheile in Werthbestimmungen verlaufen, wird ganz ebenso wie von Ritschl auch von Kaftan

---

1) Ich glaube, in diesen Sätzen Ritschl's Meinung, soweit als sie hier in Betracht kommt, richtig wiedergegeben zu haben.

geltend gemacht.[1]) Nur hebt Kaftan mit Recht hervor, dass der Anspruch aller Werthurtheile auf Geltung auf der Voraussetzung ihrer objektiven Wahrheit beruhe. Drücken die theoretischen Urtheile einen Thatbestand aus, so geben die Werthurtheile unserer Stellung zu demselben Ausdruck. Religiöse Urtheile aber heissen nur insofern Werthurtheile, als sie Urtheile aus praktischen Motiven sind; sie hören aber darum nicht auf, theoretische Urtheile zu sein. Im Gegentheile besteht gerade Kaftan[2]) darauf, die Glaubenssätze als theoretische Aussagen über Gott, sein Wesen und seinen Willen von den Reflexionenen über den subjektiven Thatbestand der Religion scharf zu unterscheiden.[3]) Statt von „religiöser Erkenntniss“ will er daher wieder, wie dies der ältere Sprachgebrauch war, von „Gotteserkenntniss“ geredet wissen. Dem liegt die richtige Wahrnehmung zu Grunde, dass es sich in der Religion in erster Linie nicht um die Weltstellung des Menschen, sondern um sein Verhältniss zu Gott handelt[4]); dagegen kommt die andere Seite dieser Erkenntniss, dass die religiösen Aussagen doch eben sich auf das Verhältniss des Menschen zu Gott und auf das Verhältniss Gottes zu dem Menschen beziehen, bei Kaftan weit weniger als bei Ritschl und Herrmann zur Geltung. Doch dies wäre an einer anderen Stelle näher zu erörtern.[5])

1) Das Wesen der christl. Religion. S. 35 ff. 41 ff. 55 ff.

2) a. a. O. S. 83 ff.

3) Dass dergleichen Reflexionen, wie Kaftan Schleiermacher und auch mich versteht, immer „wissenschaftliche“ Reflexionen sein müssten, ist ein fast unbegreifliches Missverständniss. Die einfachste religiöse Vorstellung beruht schon auf einer unwillkürlichen Reflexion über innere Nöthigungen und Erlebnisse des frommen Gemüthes. Vgl. Kaftan's eigene Ausführung S. 36 ff.

4) Wenn Kaftan S. 72 ff. auch mich unter denjenigen anführt, nach denen es in der Religion in erster Linie um die Weltstellung des Menschen zu thun sei, so muss ich hiergegen Einsprache erheben. Gerade das Gegentheil habe ich in meiner Dogmatik § 74 (2. Aufl. S. 71) ausgeführt.

5) Nur ein Punkt mag hier noch beiläufig berührt werden. Kaftan berichtet S. 115 seinen Lesern, ich sage „mit dürren Worten“ das religiöse Erkennen sei seinem Wesen nach Selbsterkennen und vergleiche in dieser Beziehung die Religion mit dem ästhetischen Gebiet,

Hier ist die Hauptsache diese, dass die Glaubenssätze, obwohl sie „theoretische Urtheile“ sind, sich doch von den theoretischen Erkenntnissen in der Wissenschaft dadurch unterscheiden, dass sie nicht auf Beobachtung von Thatsachen, sondern auf Werthurtheilen beruhen.[1] Sie sind subjektiv verschieden motivirt, denn sie gehen aus praktischen Motiven hervor, daher auch nach Kaftan alles religiöse Erkennen ausdrücklich als subjektiv bedingtes Erkennen betrachtet werden muss. Werthurtheile sind aber nach Kaftan ebenso wie nach Ritschl solche Urtheile, die auf Lust- oder Unlustgefühlen beruhen, oder sich auf das Wohl und Wehe des Menschen beziehen.

Auf welchem Wege vermögen wir uns aber nach Kaftan der objektiven Wahrheit der religiösen Aussagen zu versichern? Dass der religiöse Glaube das stärkste Interesse an seiner objektiven Wahrheit einschliesse, wird von ihm aufs Entschiedenste betont.[2] Ebenso richtig ist das subjektive Motiv hervorgehoben, aus welchem der Fromme seinen Glauben für objektiv wahr hält. Dasselbe liegt ihm darin, dass es sich in der Religion „um Güter“, „um Leben“, kurz um praktische Interessen des persönlichen Subjektes handelt.

---

während es ganz im Gegentheile heissen müsse, dass die religiöse Erkenntniss ihrem Wesen nach Gotteserkenntniss ist, und dass sie sich von der ästhetischen auf das Bestimmteste unterscheidet. Er unterlässt aber hinzuzufügen, dass ich „mit dürren Worten“ a. a. O. erkläre: „Nicht das Selbstbewusstsein oder gar das Weltbewusstsein für sich, ebensowenig das Gottesbewusstsein für sich ist unmittelbares Objekt der religiösen Aussage, sondern eben die Relation, in welcher das Selbstbewusstsein des Menschen zu seinem Gottesbewusstsein und mittelst des Gottesbewusstseins zu seinem Weltbewusstsein steht . . . . . In erster Linie handelt es sich in der Religion um den Menschen selbst; an den religiösen Aussagen ist er selbst mit seinem Wohl und Wehe persönlich betheiligt und dieser seiner persönlichen Betheiligung unmittelbar gewiss. Das religiöse Wissen des Menschen um Gott ist ein Sich-Wissen um seine Beziehung auf Gott, kurz subjektive Gewissheit.“ Aber auch für Kaftan ist ja die religiöse Gotteserkenntniss kein für das Subjekt gleichgiltiges theoretisches Erkennen, sondern ein Wissen um das Verhältniss, in welchem Gottes Wesen und Wille zu dem Wohl und Wehe des Menschen steht. Was soll also das Streiten?

1) S. 41 ff. 2) S. 109 f. 114.

Soweit die praktischen Nöthigungen zum religiösen Glauben reichen, soweit reicht auch die subjektive Gewissheit, dass dieser Glaube objektiv wahr sei. Aber wie nun, wenn diese subjektive Gewissheit doch, objektiv betrachtet, eine Einbildung wäre? Wenn, wie Herrmann urtheilt, das theoretische Erkennen diesen Glauben nothwendig für blosse Einbildung erklären müsste? Wenn doch jedenfalls ein bestimmter Glaube, obwohl er seinen Bekennern als objektive Wahrheit gilt, von Andersgläubigen als Einbildung verworfen wird? Die Antwort auf diese Frage muss man bei Kaftan aus verschiedenen Stellen zusammensuchen. Eine Religion ist wahr, sofern sie „das Gut, welches sie verheisst oder zu erstreben befiehlt, auch wirklich giebt". Sofort aber wird als Erläuterung dieses Satzes hinzugefügt, die Religion sei wahr, wenn sie auf Offenbarung beruhe. Die Frage, ob eine Religion wahr sei, fällt also durchaus zusammen mit der anderen, ob sie wirklich auf Offenbarung beruht. Denn es ist „selbstverständlich", dass „die Offenbarung das allein mögliche Prinzip religiöser Erkenntniss ist."[1])

Unzweifelhaft fällt nun für den religiösen Glauben beides zusammen. Denn das diesem „eigenthümliche Maass der Wahrheit" ist allerdings kein anderes als die praktische Erfahrung von ihrer seligmachenden Kraft. Sofern nun jede Religion die aus eigener Kraft nicht erreichbare Seligkeit von der göttlichen Hilfe erwartet, setzt sie zugleich voraus, dass das in ihr zur Erreichung dieses Zweckes vorgeschriebene Verhalten der Ausdruck des göttlichen Willens, das in ihr erfahrene Gut aber ein göttlich gewirktes sei. Aber so richtig dies ist, so klar ist doch, dass dieser Wahrheitsbeweis eben nur für die Gläubigen gilt, und dass er auch für sie eben nur die praktisch-religiösen Gebote und Verheissungen, sowie die beiden entsprechenden religiösen Erfahrungen als Inhalt der göttlichen Offenbarung verbürgt. Aber mit dem ganz allgemeinen Satze, dass dem „Gläubigen" seine „Religion" als „objektiv" wahr feststeht, ist noch gar nichts über die Wahrheit aller einzelnen mit dieser „Religion" identificirten Glaubens-

1) S. 174.

sätze, geschweige über die Wahrheit der speziellen dogmatischen Formulirung dieser Sätze entschieden. Gerade wenn die Glaubenssätze „theoretische Urtheile" sind, unterliegen sie als solche auch derselben Beurtheilung wie andere theoretische Urtheile. Unzweifelhaft muss ihr eigenthümlich religiöser Gehalt, weil er dem Gläubigen nicht auf theoretischem, sondern auf praktischem Wege gewiss geworden ist, vor jeder Kritik der blos theoretischen Erkenntniss geschützt bleiben. Aber der berechtigte Anspruch auf solchen Schutz erstreckt sich immer nur so weit, als die praktisch religiösen Nöthigungen und Erlebnisse reichen, welche zu theoretischen Aussagen über einen bestimmten Thatbestand geführt haben, keineswegs aber ohne Weiteres auf die theoretischen Schlussfolgerungen, welche eine gegebene Glaubenslehre aus jenen praktischen Prämissen gezogen hat. Diese unterliegen vielmehr nothwendig der theoretischen Kritik. Welches nun also jener religiöse Gehalt, im Unterschiede von seiner, sei es nun zufälligen, sei es vielleicht subjektiv nothwendigen, aber objektiv inadäquaten Formulirung sei, das kann man durch die einfache Berufung auf die Offenbarung als „das einzig mögliche Prinzip religiöser Erkenntniss" noch nicht entscheiden, wenn man doch, wie ja Kaftan selbst erklärt, die Offenbarung nicht mehr in der alten Weise als übernatürliche Belehrung fassen will. Sollen nicht mit dem ehrwürdigen Namen der offenbarten Religion alle möglichen innerhalb des geschichtlichen Gebietes dieser Religion geltend gemachten religiösen Vorstellungen *tutti quanti* gedeckt werden, so bleibt hier kein anderer Weg offen, als jene „theoretischen Urtheile" über Gott, sein Wesen und seinen Willen wieder auf die ihnen zu Grunde liegenden Werthurtheile zurückzuführen, d. h. die praktisch-religiösen Motive aufzusuchen, denen sie ihre Entstehung verdanken, oder auf die persönlich erlebten inneren Nöthigungen und Erfahrungen des Frommen zurückzugehen.[1]) Dann aber bleibt auch eine

1) Der Antheil der „geschichtlichen Ueberlieferung" an dem Ursprunge der religiösen Erkenntniss, welchen Kaftan S. 89 f. gegen mich betont, bleibt hierbei ausdrücklich vorbehalten. Aber einfach „angeeignet" könnten doch nur die überlieferten „theoretischen Urtheile"

kritische Bearbeitung und Reinigung jener „theoretischen Urtheile“ in ihrem Recht, eben soweit sie „theoretische“ sind, d. h. sofern sie um mit Kaftan zu reden, einen Thatbestand ausdrücken, nicht blos unsere Stellung zu demselben bezeichnen. Thatsächlich thut auch Kaftan bei seiner Darstellung der christlichen Glaubenssätze genau dasselbe, wenigstens überall da, wo er dieselben, wie so häufig, abweichend vom orthodoxen Dogma formulirt.[1])

Auf den apologetischen Wahrheitsbeweis auch für die, welche noch ausserhalb der Gemeinde der Gläubigen stehen, oder ihr nur äusserlich angehören, scheint Kaftan überhaupt kein Gewicht zu legen. Wenigstens scheint er es zu missbilligen, dass Herrmann's Untersuchungen gerade auf einen solchen Beweis von vornherein abzwecken.[2]) Aber was ist seine psychologische „Analyse der Frömmigkeit als inneren Erlebnisses“ anders, als ein Nachweis der praktischen Nöthigungen, welche die Menschen von jeher zur Religion geführt haben? Dass dieser Nachweis zum Beweise der Wahrheit nur für diejenigen wird, in denen jenes Erlebniss persönlich zu Stande kommt, ist ja selbstverständlich. Ich constatire aber, dass er hier genau dasselbe thut, was auch ich bei meiner psychologischen Analyse erstrebt habe, obwohl er, ebenso wie Herrmann, mich darum tadelt, dass ich „die Nothwendigkeit der Religion“ auf psychologischem Wege beweisen wolle.[3]) Das „seltsame Missverständniss“, welches er mir hierbei Schuld giebt, ist hier völlig auf seiner Seite: denn einen Beweis, wie man mir ihn imputirt, habe ich überhaupt nicht beabsichtigt. Doch hierauf komme ich nochmals in anderem Zusammenhange zurück.

---

werden, nicht die praktischen Nöthigungen und Erlebnisse des Frommen selbst. Auf eine Analyse eben dieser subjektiv-praktischen Motive geht ja aber auch Kaftan bei seiner Untersuchung über das Wesen der Religion überall zurück. Dass die geschichtliche Gemeinschaft auf die Erweckung und Pflege des subjektiv religiösen Lebens der Einzelnen den mächtigsten Einfluss übt und zwar keineswegs ausschliesslich durch die Weiterpflanzung der in ihr geltenden „theoretischen Urtheile“ über Gott, ist ganz richtig, gehört aber nicht hierher.

1) Vgl. auch seine eigenen Bemerkungen S. 417.

2) S. 92. 3) S. 10 ff. 186.

Dagegen füge ich hier noch hinzu, dass Kaftan auch weiter für die Wahrheit der christlichen Religion einen Beweis unternimmt, indem er in ihr das Ideal der vollendeten Religion verwirklicht findet. Denn wie er mit Wiederaufnahme eines bekannten Schleiermacher'schen Schemas ausführt: das Christenthum erstrebt und gewährt statt einer Vielheit weltlicher Güter ein höchstes überweltliches Gut, und statt des natürlichen Wohles seiner Bekenner deren sittliches Wohl.[1]) Soll dies auch nicht als Beweis für die Offenbarung Gottes in Christo gemeint sein, so sieht man doch nicht ab, wie der als theoretische Grundlage der Dogmatik für die Apologetik vorbehaltene „Vernunftbeweis" für das Erkenntnissprinzip dieser Offenbarung wesentlich anders ausfallen soll.

Schliesslich ist noch zu fragen, auf welchem Wege Kaftan der Gefahr, eine „doppelte Wahrheit" zu lehren, entrinnen will. Die Auflösung der Verbindung von Religion und Wissenschaft, welche das Wesen der Metaphysik ausmacht, ist ihm das Problem unserer Zeit.[2]) Dennoch gesteht er zu, der Mensch müsse auf einen Ausgleich beider bedacht sein. Nur soll derselbe nicht in dem Nachweise bestehen, dass die Wissenschaft zu denselben Resultaten führt, wie ein bestimmter religiöser Glaube. Wenn es auch keine doppelte Wahrheit gebe, so sei es doch nicht die gleiche Wahrheit, die auf beiden Wegen erreicht werde. Das hat seinen guten Sinn, wenn man darunter versteht, dass die strenge Wissenschaft mit ihren Mitteln die Objekte des religiösen Glaubens nicht zu erreichen vermag. Dagegen eröffnet uns Kaftan die Aussicht auf eine Philosophie, welche ohne den Anspruch auf eigentliche Wissenschaft zu erheben, dem religiösen, speziell dem christlichen Glauben die Möglichkeit bietet, sich als Vernunftwahrheit auszuweisen.[3]) Dass diese Philosophie nicht Metaphysik sein soll, sondern „geschichtsphilosophische Speculation" braucht uns nicht irre zu machen. Kurz, eine philosophische Welt- und Geschichtsbetrachtung, welche ohne selbst Wissenschaft im strengen

1) S. 67 ff. 145 ff. 175 ff. 2) S. 200. 3) S. 195 ff.

Sinne zu sein, eine einheitliche, die wissenschaftliche und die religiöse Wahrheit zu einem Ganzen verbindende Weltanschauung ermöglicht. Dass die Vollendung einer solchen einheitlichen Weltanschauung nur vom Standpunkte des christlichen Bewusstseins aus, also unter Anerkennung der göttlichen Offenbarung in Christo, erreichbar sei, ist wenigstens unter Christen selbstverständlich. Denn es handelt sich eben um den Nachweis, dass unter allen möglichen Weltanschauungen eben nur die christliche es sei, welche den Bedürfnissen des lebendigen Menschen, der sich in seiner Welt zurechtfinden, aber an dieselbe nicht verlieren will, wahrhaft genügt. Hiermit wäre in der That der Forderung entsprochen, die Welt der Werthe und die Welt der empirischen Thatsachen, die Realitäten des Glaubens und das jedesmal erreichbare Weltbild der Wissenschaft zu einem Ganzen zusammenzuziehen. In diesem einheitlichen Ganzen bildete die Selbstgewissheit des christlichen Glaubens den unverrückbaren Pol, wie sehr auch die einzelnen Züge des empirischen Weltbildes mit dem Fortschritt wissenschaftlicher Erkenntniss sich verändern möchten.

Mehr als die Forderung einer solchen einheitlichen Weltanschauung habe ich auch gegen Herrmann nicht vertreten und kann die Erwägungen nicht für stichhaltig erachten, von denen geleitet er die Erfüllung dieser Forderung unmöglich findet. Aber freilich kommt schliesslich Alles auf die Ausführung jenes einheitlichen Weltbildes an. Wenn, wie Kaftan geltend macht, Werthurtheile schliesslich über die „höchste Wahrheit" entscheidend sein sollen, wenn also gefordert wird, dass auch die wissenschaftliche Wahrheitserkenntniss solchen Werthurtheilen sich unterordne[1]), so mag dies so schlimm nicht gemeint sein, wie es klingt, sondern nur den trivialen Gedanken umschreiben sollen, dass „das Erkennen überall nur Mittel zum Leben" sei. Aber die Consequenz jenes Satzes fordert, aus Zweckmässigkeitsgründen

1) S. 194. Vgl. dazu die Einsprache Ritschl's gegen „die den philosophischen Idealismus beherrschende Voraussetzung, dass das Gesetz der theoretischen Erkennbarkeit das Gesetz des menschlichen Geistes in allen Functionen sei" (a. a. O. 2. Aufl. III, 196).

und Werthurtheilen das wissenschaftliche Gewissen zum Schweigen zu bringen. Gewiss hängt die ganze Weltanschauung eines Menschen zuletzt von seinem Urtheile über den Werth des Lebens ab, welches unmittelbar aus seinem Selbstbewusstsein als persönlicher Geist fliesst. Aber wenn die Frage so allgemein gestellt wird, wie bei Kaftan geschieht, „was denn schliesslich das für den Menschen Maassgebende ist, die Erkenntniss der Thatsachen oder die Werthbeurtheilung", und wenn nun hierauf die Antwort erfolgt, „dass nicht Thatsachen, sondern Werthe das in Fragen der menschlichen Erkenntniss überall und in allen Beziehungen Entscheidende sind"[1]), so wird Pfleiderer Recht mit dem Urtheile behalten, dass dies der Standpunkt der Protagoras sei, dessen absoluter Subjektivismus überhaupt keine Wissenschaft übriglasse.[2]) Nun nehme man hinzu, dass „die sogenannten Denkgesetze" für Kaftan lediglich empirische Regeln sind, „welche wir aus dem erfolgreichen Forschen und Denken abstrahirt haben", und welche je nach den Objekten des Erkennens, auf die man sie anwendet, eine Abwandlung erleiden.[3]) Dieselben sollen nur „dem gleichförmigen Naturgeschehen angepasst" sein, und schon dem Wissen um das geschichtliche Leben „Gewalt anthun". Vollends für die Construktion der Glaubenswahrheit sollen sie „niemals eine gesetzgebende Rolle spielen", „sondern dem obersten Prinzip, der maassgebenden Idee vom höchsten Gute vollkommen untergeordnet bleiben". Wenn dem so ist, so darf man auch an die widersinnigsten dogmatischen Vorstellungen nicht mehr den Maasstab der Denkbarkeit anlegen. Es handelt sich dann in der Dogmatik nur um den Werth eines Satzes für das „praktische Handeln" und auch in ihr ist „in methodischer Beziehung einfach Alles erlaubt" und „der Erfolg die einzige aber auch völlig zureichende Legitimation einer Methode". Die Denkgesesetze werden also in Parallele mit naturwissenschaftlichen Hypothesen gestellt, bei denen allerdings „der Erfolg", d. h. ihre allgemeine

---

1) S. 194. 200.

2) Religionsphilosophie auf geschichtl. Grundlage 2. Aufl. I, 530.

3) S. 199 f.

Anwendbarkeit über die Richtigkeit entscheidet.[1]) Hier wird aber der „Erfolg" einer dogmatischen Methode nicht in ihre wissenschaftliche Brauchbarkeit, sondern lediglich in ihre praktische Zweckmässigkeit gesetzt. Ich unterlasse es, zu diesen Sätzen den kirchenpolitischen Commentar zu schreiben. Aber ausgesprochen muss es werden, dass hier unsere Wege sich scheiden.

Mit ganz anderen wissenschaftlichen Mitteln hat Herrmann den Gedanken durchzuführen versucht, dass alle Erkenntniss zuletzt auf Werthurtheilen beruhe. Er geht aus von dem Menschen als fühlende und wollende Person. Diese Person ist es, welche Werthe empfindet und Werthe realisiren will. Sie beleuchtet die Vorstellungswelt mit ihren Bedürfnissen und ihren Interessen. Mithin sei alles Erkennenwollen und schliesslich die ganze Erkenntniss, die Begriffe des Dinges an sich und alle Kategorien aus Werthurtheilen abgeleitet.[2]) Das Kriterium der Wirklichkeit ist also die Verwandtschaft mit unserem innern Selbst. Das zuletzt Entscheidende ist das Gefühl für den Werth bestimmter Zwecke, welches mit dem eignen Selbst untrennbar verschmolzen erscheint. Wirklich ist uns das, dessen Motive wir nachfühlen.[3]) Auch die Gewissheit von der Wahrheit eines metaphysischen Systems beruht nur auf dem Selbstgefühl des Menschen, der die Welt seinen Zwecken als Mittel unterordnet.[4])

Sofern diese Ausführungen auf der Voraussetzung beruhen, dass alles Erkennen mit Ausnahme des unwillkürlichen

---

1) Nur beiläufig möchte ich zu einer Vergleichung dieser positivistischen Ableitung der Denkgesetze mit meinen vielangefochtenen Ausführungen in den Dogmatischen Beiträgen S. 151 ff. aufgefordert haben. Der subjektive Ursprung der Denkgesetze wird auch von mir in unserer psychophysischen Organisation gefunden. Aber gerade die von mir abgelehnte empiristische Ableitung derselben wird von Kaftan behauptet. Und gerade, was man mir fälschlich vorgeworfen hat, ist Kaftan's Meinung: die Annahme nicht blos subjektiv bedingten Ursprunges, sondern auch lediglich subjektiver Geltung der Denkgesetze.

2) S. 40 ff. 47 ff. 3) S. 113 ff. 4) S. 78.

Vorstellungswechsels auf praktischen Interessen beruhendes, absichtliches Erkennen sei, habe ich schon früher den hierin waltenden Irrthum aufgedeckt. Mag das Erkennenwollen zunächst irgend welchen praktischen Zwecken dienen, so erleben wir doch in unserer Erkenntnissthätigkeit selbst einen logischen Zwang, dem wir uns aus keinen Zweckmässigkeitsinteressen entziehen können. Derselbe drängt sich uns in aller Erkenntnissthätigkeit so unwiderstehlich auf, dass wir, wenn wir ehrlich gegen uns selbst sein wollen, uns genöthigt finden, auch unsere lebhaftesten persönlichen Wünsche ihm gegenüber zum Schweigen zu bringen. Dass schliesslich auch die Formen unserer Erkenntniss selbst psychophysisch bedingt sind und auf einem unwillkürlichen Hineininterpretiren des lebendigen Subjektes in die Beziehungen der räumlich angeschauten Objekte beruhen, ist eine Erwägung, die nicht hierher gehört. Denn die Einsicht in die subjektiv-psychologische Bedingtheit des Apparates, mit welchem wir die Beziehungen der Gegenstände unter einander auffassen müssen, ändert nichts an der Nothwendigkeit, diese Beziehungen so aufzufassen, wie sie uns gegeben sind. Wir folgen in ihrer Auffassung einem von den Objekten uns angethanen Zwange, nicht dem subjektiven Interesse, das wir etwa daran haben mögen, sie nicht so, sondern anders aufzufassen. Auf der bewussten Anerkennung dieses Zwanges beruht alle wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit und alle Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntniss.

Anders liegt die Sache nun allerdings bei der religiösen Erkenntniss. Hier hat, wie ich schon wiederholt betonen musste, Herrmann Recht, wenn er den Ursprung aller religiösen Aussagen auf die Selbstgewissheit der lebendigen Person zurückführt, welche den Anspruch erhebt, trotz ihres Verflochtenseins in den Naturzusammenhang ein Ganzes in sich zu sein und sich in ihrem höheren Daseinsrechte der Naturgewalt gegenüber zu behaupten. Dieser Anspruch schliesst ein unwillkürliches Urtheil über den Werth des Lebens ein, welches allein es rechtfertigen kann, die Thatsachen des Geisteslebens als „die höchsten Thatsachen“ zu beurtheilen, mit welchen eine einheitliche Weltanschauung

zu rechnen hat. In diesem Sinne kann man allerdings sagen, dass alle religiöse Erkenntniss auf Werthurtheilen beruht. Ich stimme also bei, wenn Herrmann sagt, die religiöse Gewissheit beruhe auf ihrem Zusammenhang mit der ihres höchsten Zieles bewussten Person.[1]) Denn alle Geltung der religiösen Wahrheit oder aller Anspruch der Religion auf Wahrheit gründet sich auf die praktische Nöthigung, an eine Macht über die Welt zu glauben, welche die Welt dem höchsten Lebenszweck des persönlichen Geistes unterordnet.

Sagt man dagegen, dass alle religiöse Erkenntniss in Werthurtheilen verläuft, so ist der Sinn dieses Satzes erst richtig zu stellen. Die Thatsache lässt sich nicht leugnen, dass die Entstehung und spezielle Ausgestaltung der religiösen Vorstellungen den Feuerbach'schen Satz, der Mensch glaubt, was er wünscht, durch zahllose geschichtliche Beispiele zu bestätigen scheint. Die subjektive Gewissheit des Selbstseins scheint hier wirklich wie Herrmann sagt, auf die Wirklichkeit dessen ausgedehnt zu sein, was dem Menschen den vollen Genuss seines Selbst verheisst.[2]) Die Bedingungen der Erreichbarkeit eines erstrebten Zieles gelten dem wünschenden und hoffenden Menschen als wirklich. Aber sowenig hierauf, wie es nach Herrmann scheint, alle Metaphysik beruht[3]), so wenig kann irgend welcher religiöser Glaube durch die nackte Berufung auf des Subjektes persönliche Wünsche und Interessen sein Recht auf Geltung legitimiren. Damit, dass ich es für zweckmässig erachte, dies oder das zu „glauben“, ist mir die Wirklichkeit des Geglaubten noch lange nicht garantirt. Diesem Satze zuzustimmen, wird Herrmann selbst sich nicht weigern, da er schliesslich nach einem ganz anderen Kriterium sucht, um die Wirklichkeit der christlichen Glaubensobjekte für alle Menschen zu erweisen.[4])

Dann aber ergiebt sich die Nothwendigkeit, zwischen den „Werthurtheilen“ selbst zu unterscheiden. Bewusste oder unbewusste Reflexionen über den Zusammenhang des

---

1) S. 82 ff. 91. 115 ff. 2) S. 110. 3) a. a. O. 4) S. 132 ff.

um eines gefühlten Werthes willen als wirklich oder doch als realisirbar Gesetzten mit dem persönlichen Leben des urtheilenden Subjektes sind sie alle. Darin begründet sich die abstrakte Möglichkeit, dass jedes Werthurtheil irrig sein kann. Aber es giebt zufällige und nothwendige Werthurtheile. Nothwendige Werthurtheile sind solche, welche im unzertrennlichen Zusammenhange stehen mit der Selbstgewissheit unserer persönlichen Existenz. Zufällige Werthurtheile sind solche, welche den besonderen Zwecken und Wünschen des naturbestimmten Individuums dienen. Zur ersten Klasse gehören alle jene Urtheile, welche unmittelbar in inneren Erlebnissen des persönlichen Subjektes gegründet sind. Wie diese Erlebnisse selbst, so bilden auch jene Urtheile ein Stück seiner persönlichen Existenz, welches es ohne Selbstverzicht nicht aufgeben kann. Das Werthurtheil ist dann der Ausdruck einer praktischen Nöthigung, der sich die Person überhaupt nicht zu entziehen vermag. Der Zusammenhang einer solchen Nöthigung mit dem Erlebniss, in welchem sie gegründet ist, lässt sich dann auch auf streng-logischem Wege für das theoretische Denken legitimiren. Hierauf beruht der Schein einer metaphysischen Demonstrirbarkeit der auf praktische Nöthigungen hin angenommenen Wahrheiten. Aber eben nur der Schein: denn jene Nöthigungen selbst sind nicht demonstrirbar. Zur zweiten Klasse gehören alle Urtheile, welche auf Grund eines Lust- oder Unlustgefühles gefällt werden, welches dieser oder jener vorgestellte Gegenstand dem Individuum erweckt. Ihr Objekt ist das, was dem so oder so beschaffenen Individuum als angenehm oder unangenehm, zweckmässig oder unzweckmässig, wünschenswerth oder nicht wünschenswerth erscheint.

Das Ur- und Grunderlebniss des persönlichen Subjektes selbst ist seine Ichheit selbst, im Unterschiede von dem ganzen als Nichtich zusammengefassten Vorstellungscomplex. In dieser persönlichen Selbstgewissheit ist es unmittelbar begründet, dass das Ich die ganze Aussenwelt als seine Welt sich gegenüberstellt, sich ihr gegenüber als ein Ganzes in sich behauptet. Das Ich kann von allen seinen Vorstellungen abstrahiren, nur nicht von sich selbst. Eben

darum legt es, wenn es sich selbst zum Objekte seiner Vorstellung macht, dieser Ichvorstellung eine ganz eigenartige, unvergleichbare Geltung bei. Indem es dieselbe Geltung der Ichvorstellung auch bei jedem anderen Ich voraussetzen muss, kommt es dazu, den Werth der persönlichen Existenz als einer von allem Naturdasein schlechthin unterschiedenen, vornehmeren und höheren Existenz zu beurtheilen und nach den Mitteln zu fragen, welche diese persönliche Existenz in ihrer Geltung der Natur gegenüber zu sichern vermögen. Alle weiteren praktischen Nöthigungen des Ich, eben so wie alle weiteren inneren Erlebnisse desselben, hangen an diesem Ur- und Grunderlebnisse, das wir mit dem Namen „Ich" zusammenfassen.

Aber keineswegs alle hangen unzertrennlich mit demselben zusammen. Herrmann hat ganz Recht, wenn er die Glückseligkeit als eine Werthvorstellung betrachtet, die aus der Naturbestimmtheit unseres subjektiven Lebens hervorgeht.[1]) Die praktische Nöthigung zu dem Streben nach Glückseligkeit ist trotz ihrer Allgemeinheit und trotz ihrer subjektiv empfundenen Stärke keine von der persönlichen Existenz unabtrennbare. Wohl aber gilt diese Unabtrennbarkeit von den sittlichen Nöthigungen und den auf sie gegründeten sittlichen Werthurtheilen.

Im unverkennbaren Unterschiede von Ritschl und Kaftan, welche keine anderen Werthurtheile kennen, als die auf Lust- oder Unlustgefühle gegründeten, macht Herrmann geltend, dass das sittliche Lust- oder Unlustgefühl nicht die Quelle des Sittengesetzes sei.[2]) Im Gegentheile sei das Sittengesetz eine Nothwendigkeit des Handelns, welche gedacht werden muss. Darüber aber entscheide kein Werthgefühl einer erfahrenen Lust, überhaupt kein psychischer Zwang erlebter Gefühle. Im Gegensatze zu dem Selbsterhaltungstriebe, der Naturbasis des persönlichen Innenlebens, handle es beim Sittlichen sich um die inneren Verhältnisse des persönlichen Lebens selbst. Nothwendiger Bestimmungsgrund für den Willen der Person könne nur

1) S. 141 ff. 2) S. 160 vgl. 143 ff.

derjenige sein, welcher als unumgängliches Mittel für den Selbstzweck der Person gedacht werde. Einen solchen Bestimmungsgrund findet nun Herrmann mit Kant allein in der Idee der Freiheit oder des sich selbst gesetzgebenden Willens. Der autonome Wille des vernünftigen Wesens, welcher sich selbst zum Endzweck setzt, ist als solcher zugleich der Ausdruck eines unbedingten Gesetzes, dem die Person ihr Wollen unterworfen denken muss. Das Sittliche hat also einen unbedingten Geltungswerth für die Person, welche über ihr eigenes inneres Leben, das durch ihr Selbstseinwollen begründet wird, reflectirt. In diesem unbedingten Geltungswerthe des Sittlichen liegt also ein Werthurtheil vor, welches von allen subjektiven Lust- oder Unlustgefühlen, auch den sittlichen, schlechthin unabhängig ist.[1])

Durch diese Reproduktion Kantischer Gedanken hat Herrmann selbst seine Loslösung von jener schlaffen eudämonistischen Werthbeurtheilung vollzogen, welche schliesslich alle Wirklichkeit abhängig setzt von dem „Selbstgefühl" des fühlenden und wollenden Subjektes. Bei der sittlichen Person, welche sich selbst eben als sittliche will, welche also ihr Wollen einem unbedingten Gesetz unterworfen denkt, kann von „Selbstgefühl" oder „Selbstgenuss" keine Rede sein. Selbstgefühl und Selbstgenuss gehören zu den Gütern, welche dem naturbestimmten Individuum als erstrebenswerth vorschweben; mit dem sittlichen Gute haben sie nichts gemein.[2])

Dagegen ist es ganz richtig, dass in der Religion ursprünglich eudämonistische Motive wirksam sind. Die religiösen Werthurtheile gehen zunächst wirklich aus Lust- und Unlustgefühlen hervor, und hieraus erklärt es sich, dass die

---

1) S. 151 ff. 157 ff.

2) Ich unterlasse nicht zu bemerken, dass Herrmann den Ausdruck „Selbstgefühl" auch wieder in dem Sinne unmittelbarer Selbstgewissheit der lebendigen Person braucht. Aber auch Kaftan hat eingesehen (S. 79 ff.), dass der Gebrauch dieses unklar schillernden Ausdruckes nur Verwirrung stiftet. Möchte er künftig dem individuellen „Selbstgefühle" Solcher, die sich unfehlbar dünken, und im Gefühle ihrer Unfehlbarkeit ihr Dasein geniessen, zur ausschliesslichen Benutzung überlassen bleiben.

religiöse Werthbeurtheilung vielfach mit der sittlichen in Conflict kommt. „In der praktischen Welterklärung der Religion,“ bemerkt Herrmann ganz richtig, „lebt der Gedanke, dass alles Dasein sich müsse auffassen lassen als Mittel zur Verwirklichung der Güter, in welchen der Mensch seinen eigenen Endzweck erkannt hat.“[1]) Die Wirklichkeit, welche in der Religion geglaubt wird, wird in der That auf Grund des Anspruches auf „Leben“ statuirt, welchen das bedürftige, seinen Mangel empfindende Subjekt erhebt. Das Subjekt glaubt an diese Wirklichkeit im Gegensatze zu derjenigen Wirklichkeit, welche es erfährt. Nicht „erklärbare“ oder „erlebbare“, sondern erlebte und geglaubte Wirklichkeit stehen sich hier gegenüber.

Nun richten sich aber alle religiösen Werthurtheile nach der Beschaffenheit des Gutes oder der Güter, in welchen der Mensch seinen eigenen Endzweck erkennt. Sind diese Güter weltlicher oder natürlicher Art, so behält gegenüber all seinen Wünschen und Hoffen die blinde Naturgewalt Recht. Der Anspruch auf Wahrheit des um religiöser Werththeile willen Geglaubten wird in diesem Falle immer wieder Lügen gestraft. Sind diese Güter wahrhaft „überweltlicher“ oder „übernatürlicher“ Natur, d. h. nicht etwa nur im Sinne einer zweiten Welt hinter dieser Welt oder einer zweiten Natur über dieser Natur, so kann die subjektive Gewissheit ihrer Wirklichkeit oder doch Realisirbarkeit sich auch gegenüber der Naturerfahrung behaupten und als ein „vernünftiger“ Glaube auch vor dem Denken legitimiren. Dies gilt aber nur in dem Falle, dass das erstrebte Gut wirklich im untrennbaren Zusammenhange steht mit der Selbstbehauptung der persönlichen Existenz in dem vorhin erläuterten Sinne. Nur eine Religion, welche dem Menschen sittliche Güter verheisst, kann den Anspruch auf unbedingte Geltung ihrer Glaubenssätze erheben und auch dieses immer nur soweit, als der nothwendige Zusammenhang dieser Sätze mit dem sittlichen Endzwecke der Person vor dem Denken gerechtfertigt werden kann. Sittliche Güter in dem weiten

---

1) S. 150.

Sinne[1]), in welchem hier im Anschlusse an Kant das Wort sittlich genommen wird, sind diejenigen Güter, welche dem Endzwecke des persönlichen Geistes als Mittel dienen. Dieser Endzweck des persönlichen Geistes aber ist seine Selbstbehauptung gegenüber der äusseren Natur und seine Selbstverwirklichung als ein von der Naturbestimmtheit freies Ganzes in sich. Alles, was auf Grund von sittlichen Nöthigungen in dem bezeichneten Sinne als wirklich gesetzt wird, bildet darum ein Stück unserer persönlichen Existenz oder unseres inneren Lebens, das wir nicht aufgeben können ohne Selbstverzicht. Und alle inneren Erlebnisse, welche das Subjekt im nothwendigen Zusammenhange mit jenen Nöthigungen erfährt, tragen die Bürgschaft einer unbedingten persönlichen Gewissheit, welche als ein Bestandtheil seiner persönlichen Existenz jeden Zweifel ausschliessen.

Von hier aus ergiebt sich, wie verkehrt der gegen meinen Religionsbegriff erhobene Vorwurf des egoistischen Eudämonismus ist. Jenes eudämonistische Streben, welches von der Religion die Befriedigung sinnlicher Wünsche, die Erreichung natürlicher Güter erwartet, ist nur die Naturgestalt, aber nicht der psychologische Ursprung, und noch weniger das Wesen der Religion. Vielmehr entspringt die Religion aus dem Streben nach Verwirklichung unserer Lebensbestimmung, die der Mensch im Bewusstsein der eigenen Ohnmacht von der Hilfe einer höheren Macht erwartet. Ihr Wesen aber tritt nur in der sittlichen Religion rein hervor, welche uns anweist, unsere Lebensbestimmung in die Verwirklichung unseres persönlichen Geisteslebens zu setzen, als Bedingung für die Erreichung dieses Endzweckes aber die Freiheit über die Welt statuirt. Denn nur wenn unsere Lebensbestimmung wahrhaft geistig-sittlich gefasst ist, kann das schon dem Naturmenschen eigene Streben nach Glückseligkeit wahrhaft zur Ruhe kommen. Diejenige Seligkeit, welche die sittliche Religion ihren Bekennern verheisst, ist keine andere, als das

---

1) Ich will nicht unbemerkt lassen, dass ich von diesem weiteren Sinne des Sittlichen noch den engeren Sinn des sittlich-Socialen unterscheide. Aber dieser kommt hier nicht in Betracht.

in sich befriedigte Gefühl der verwirklichten geistig-sittlichen Lebensbestimmung, sei es in diesem, sei es in einem künftigen Leben. Und jede Hoffnung auf ein künftiges seliges Leben findet beim Hinblick auf die mangelhafte Verwirklichung unserer Lebensbestimmung im gegenwärtigen Leben ihre Legitimation vor dem vernünftigen Denken nur durch den unbedingten Werth unseres Endzweckes als persönliche Geister. In aller Religion handelt es sich nun aber in erster Linie um das Verhältniss des Menschen zu Gott. Denn eben von diesem Verhältnisse weiss der Fromme seine Seligkeit abhängig. Das höchste religiöse Gut ist demnach nicht sowohl die Seligkeit überhaupt, sondern die Seligkeit in der Gemeinschaft mit Gott. Aber auch die Wirklichkeit der behaupteten Gottesgemeinschaft kann sich nur daran erproben, dass sie sich als innere Kraft zur Verwirklichung unserer sittlichen Lebensbestimmung erweist. Wo dies nicht der Fall ist, erweist sich die behauptete Gottesgemeinschaft als Täuschung. Gewiss ist alle echte Frömmigkeit ein verborgenes Leben der Seele in Gott, dieses Mystische. Aber ohne jenes Kriterium ist alle religiöse Mystik pantheistische Naturmystik, für welche es kein ethisch, sondern nur ein physisch vermitteltes Verhältniss des Menschen zu Gott giebt. Und dies beruht zuletzt immer auf einem lediglich physischen Begriffe von Gott als dem Allleben der Natur.

Nunmehr ergiebt sich auch weiter, wie die oben geforderte Scheidung zwischen den religiösen Werthurtheilen gemeint ist, welche den Anspruch auf Anerkennung eines ihnen entsprechenden Thatbestandes erheben. An und für sich verbürgt natürlich das religiöse Seligkeitsinteresse keineswegs die objektive Wahrheit des Geglaubten. Dies thut es vielmehr nur insoweit, als die Seligkeit oder das „Leben", um das es dem Frommen zu thun ist, in der auch im Gefühle erlebten Erfüllung unseres persönlichen Endzweckes gefunden wird. Und alle religiösen Aussagen, welche den Anspruch auf objektive Wahrheit erheben, müssen sich daraufhin prüfen lassen, ob und inwieweit sie zu der Hoffnung auf Verwirklichung dieses unseres persönlichen Lebenszweckes in unzertrennlicher, auch vor dem Denken als nothwendig erweis-

licher Beziehung stehen. Daneben tritt dann noch die oben erörterte Frage nach der formal-logischen Vollziehbarkeit jener Aussagen, sofern sie theoretische Urtheile sind, in ihr Recht. Mit der ersten Frage hat natürlich die Metaphysik nichts zu schaffen, wenn man mit diesem Namen ein rein theoretisches Erkennen der letzten Zusammenhänge alles Daseins belegt. Wohl aber hat eine einheitliche Weltanschauung gerade die Aufgabe, die Zusammenhänge aller unserer religiösen Aussagen mit der sittlich bedingten Auffassung des menschlichen Lebenszweckes oder des höchsten Gutes hervortreten zu lassen. So gewiss das Denken den Thatbestand der religiösen Erfahrung nicht aus sich selbst herausspinnen kann, so gewiss hat es von allem, was als innere Erfahrung des Frommen im religiösen Verhältnisse zur Aussprache kommt, diesen seinen inneren Zusammenhang mit der sittlich bestimmten Auffassung des höchsten Gutes darzuthun. Denn nur unter dieser Voraussetzung sind wir zu dem Vertrauen berechtigt, dass jene inneren Erlebnisse, deren der Fromme sich rühmt, auch wirklich einen Beitrag leisten zur Verwirklichung unserer Lebensbestimmung. Dieselben müssen ihre Stelle finden in dem einheitlichen Verlaufe sittlich-religiöser Akte und Vorgänge, durch welche die Verwirklichung unseres persönlichen Lebenszweckes und die Einbürgerung in ein ewiges Reich sittlicher Geister sich vollzieht. In dieser geistigen Geschichte, wie solche im inwendigen Leben des Christen verläuft, findet der christliche Glaube die Verwirklichung einer ewigen Ordnung Gottes zu unserem Heile, welche durch die Offenbarung in Christus ein Gegenstand religiöser Erkenntniss und praktischer Erprobung geworden ist. Darum hält er sich an diese Offenbarung, welche ihm nicht blos den vorschreibenden Willen Gottes, sondern auch das die Erfüllung dieses Willens ermöglichende gnädige Wirken Gottes bezeugt. Aber das theologische Denken hat auch diesen Offenbarungsglauben selbst als „vernünftig“ zu rechtfertigen, indem es zeigt, wie jener auf Grund der Offenbarung zu Stande gekommene innere Verlauf sittlicher und religiöser Akte und Vorgänge im Menschengemüth der sittlichen Idee unseres Lebens-

zweckes und den in dieser Idee eingeschlossenen Bedingungen seiner Verwirklichung entspricht.

Soweit glaube ich mich mit Herrmann verständigen zu können. Der „Geltungswerth“ der Glaubensobjekte beruht auch für mich auf nichts Anderem, als auf der „Selbstgewissheit der sittlichen Person“, in dem nunmehr wohl genügend erläuterten Sinne. Es ist wirklich nur ein Missverständniss, wenn er mir immer wieder die Meinung zuschreibt, ich wolle diesen Geltungswerth durch eine psychologische Deduction begründen, welche die Nothwendigkeit der Religion aus dem menschlichen Vorstellungswechsel erweise. Die Stelle meiner Dogmatik, auf welche er dieses Urtheil stützt, hat nicht den Sinn, den er ihr unterlegt.[1]) Ich komme hierauf in einem späteren Zusammenhange zurück. Einstweilen mag es genügen, constatirt zu haben, dass von den zwei angeblich von mir eingeschlagenen „widersprechenden“ Wegen, die Objektivität des Geglaubten zu rechtfertigen, dem „teleologischen“ und dem „religionsphilosophischen“ nur der erstere meiner wirklichen Intention entspricht. Wenn ich von der religionsphilosophischen Grundlegung die „wissenschaftliche“ Haltung der Dogmatik glaubte abhängig machen zu sollen, so war die Meinung nicht die, dass die Religionsphilosophie die objektive Wahrheit der Glaubensobjekte beweisen solle. Hiergegen habe ich mich doch auch sonst deutlich genug erklärt. Es giebt überhaupt keinen anderen Wahrheitsbeweis für die Religion, als den Thaterweis ihrer seligmachenden Kraft. Das Gelingen oder Nichtgelingen des zusammenhängenden Baues einer einheitlichen Weltanschauung, in welcher die christliche Erfahrung den Herzpunkt bildet, ist eine Frage für sich. Von dem Erfolge einer solchen christlichen Speculation hängt der praktische Wahrheitsbeweis, den das Evangelium in der Seele jedes einfachen Christen führt, schlechterdings nicht ab. Ebensowenig hängt derselbe von der logischen Strenge ab, mit welcher die religiösen Vorstellungen bearbeitet und zu einem systematischen Ganzen verbunden werden.

---

1) Es sind die von Herrmann S. 419 gesperrt gedruckten Worte.

Was den ersten Punkt betrifft, so habe ich mich darüber schon ausgesprochen. Eine Welterklärung fordert Herrmann ja auch, wenn sie auch nur eine „praktische" sein soll. Eine Welterklärung kann aber nur „in Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, im Gebrauch der Kategorien zu Stande kommen".[1]) Der Name „praktisch" kann hier nichts Anderes bedeuten wollen, als dass teleologische Erwägungen über den höchsten Zweck unseres persönlichen Lebens und unserer Welt den entscheidenden Gesichtspunkt abgeben, von welchem aus wir die Einheit der natürlichen und der sittlichen Welt zu begreifen, also auch das Wesen des „einheitlichen Weltgrundes" zu verstehen suchen. Im Zusammenhange einer solchen Weltanschauung ist uns jener einheitliche Grund der Welt nicht der dunkle Naturgrund oder eine blinde Naturgewalt, nicht das Allleben der Natur, auch nicht eine abstrakte Indifferenz der Gegensätze, sondern teleologische Macht, bewusst zwecksetzender Wille. Jede pantheistische Verdunkelung dieser Wahrheit hebt die Möglichkeit teleologischer „Welterklärung" auf, widerstreitet also von Grund aus dem „Geltungswerth", welchen der Versuch einer einheitlichen Weltanschauung überhaupt für die religiös-sittliche Persönlichkeit hat. Die Einheit eines vom teleologischen Gesichtspunkte aus entworfenen Weltbildes fordert, dass darin kein Zug vorkommt, welcher mit jenem leitenden Gesichtspunkte sich als unvereinbar erweist.

Aber darum kann man doch keine Weltanschauung lediglich aus Werthurtheilen aufbauen. „Die Welt der Werthe kann uns nur unter der Bedingung subjektiv werthvoll werden, wenn wir sie als existent setzen."[2]) Man kann aus einer teleologisch gegründeten Weltanschauung ebenso wenig den Causalbegriff, als den Substanzbegriff eliminiren. Wie auch Kaftan einsieht, schliessen alle Werthurtheile, weil sie unsere Stellung zu einem Thatbestande bezeichnen, zugleich Seinsurtheile oder theoretische Urtheile ein und setzen in solche sich um. Mögen die theoretischen Urtheile aber aus teleologischen Ueberzeugungen oder aus der Erkenntniss causaler

1) Wegener a. a. O. S. 224. 2) Wegener a. a. O. S. 221.

Beziehungen hervorgegangen sein: als theoretische Urtheile oder als Behauptungen eines objektiven Thatbestandes schliessen sie die Annahme aus, dass Widersprechendes uns zugleich als wirklich gelten kann. Hierauf beruht die einfache Unabweisbarkeit der Forderung, das um seines Werthes willen Geltende mit „dem Gleichgiltigen der theoretischen Erkenntniss“ zu einem Ganzen zusammenzuziehen. Man mag das Gelingen eines solchen Unternehmens bezweifeln; von der Forderung selbst kommen wir nicht los. Und es ist wirklich nur eine grundlose Befürchtung, dass ein Denken, welches, geleitet durch die persönliche Ueberzeugung von dem Geltungswerthe der religiös-sittlichen Ideale, an die bezeichnete Aufgabe herantritt, im Verlaufe der angestrebten Lösung eben jenen Geltungswerth wieder aufheben könnte. Im Einzelnen wider Willen beeinträchtigen oder verdunkeln — vielleicht; aber aufheben? Nein; denn dies hiesse ja den eigenen Ausgangspunkt selbst wieder verleugnen und leichtfertig Verzicht leisten auf das, was jenem ganzen Versuche einer einheitlichen Weltanschauung selbst erst seinen Werth für die ihres Innenlebens gewisse Person verleiht.

Dies führt sofort auf den zweiten, ebenfalls schon in anderem Zusammenhange berührten Punkt. Die ganz unabweisbare Zurückführung der Werthurtheile auf Seinsurtheile ist theils ein unwillkürliches, theils ein absichtliches Thun. Ersteres findet allemal statt, wenn die Beziehung des auf ein Werthurtheil hin angenommenen Thatbestandes auf das Werthe empfindende Subjekt ausser Acht gelassen wird. Hier kann ich ich nur wiederholen, was Herrmann freilich beanstandet[1]), dass alle religiösen Vorstellungen von Gott eine unwillkürliche Umsetzung von Werthurtheilen über die Relation Gottes zu dem persönlichen Geistesleben des Frommen in Seinsurtheile über das göttliche Wesen sind. Bei diesen Seinsurtheilen sieht man unwillkürlich ab von jener Relation und behandelt sie als objektiv-theoretische Erkenntnisse. Es nützt nichts, wenn Herrmann hiergegen einhält, Gott sei überhaupt nicht Objekt des theoretischen Erkennens.[2])

1) S. 410 ff. 2) S. 413.

Gerade für den allerschlichtesten, unreflectirten Glauben haben alle Aussagen über Gott den Geltungswerth theoretischer Urtheile, bilden also ein Stück „Volksmetaphysik". Aus diesem Sachverhalte ergiebt sich aber die Nothwendigkeit für das wissenschaftliche Denken, jene aus Werthurtheilen entstandenen Seinsurtheile zunächst wieder auf die ihnen zu Grunde liegenden Werthurtheile zurückzuführen, um die praktischen Motive, die sittlich-religiösen Nöthigungen und Erlebnisse festzustellen, aus denen sie hervorgegangen sind.

Aber hierbei lässt sich nicht stehen bleiben, wenn nicht in der That die Gewissheit des Glaubens unsicher werden soll. Und hier ist auch der Punkt, wo dem Einwande Herrmann's gegen mich allerdings ein sehr ernstes religiöses Interesse zu Grunde liegt. Wenn ich sage: Meine subjektiv-religiöse Erfahrung giebt mir die Gewissheit, dass Gott die Liebe sei, so ist in diesem Zusammenhange das Urtheil „Gott ist die Liebe" ein Werthurtheil. Aber dieses Werthurtheil würde völlig entwerthet, wenn ich hinzudächte: Für mich zwar hat der Gedanke Gottes diesen Werth, dass Gott die Liebe sei, aber an sich, objektiv genommen, ist das Wesen Gottes vielleicht das Gegentheil hiervon. Dass man mit einem solchen Vorbehalte auf alle Gewissheit des Glaubens verzichten würde, räume ich Herrmann natürlich ohne Weiteres ein. Ich muss also jedenfalls sagen: Objektiv muss es im Wesen Gottes begründet sein, dass er sich mir als die Liebe zu erfahren giebt, sein Wesen an sich kann seinem offenbaren Wesen nicht widersprechen. Hiermit kann sich auch der schlichteste Glaube zufrieden geben. Giebt Herrmann sich nicht zufrieden, so vermag ich den Grund nur in einem Missverständnisse zu suchen. Nun kann vielleicht ein denkfauler theologischer Positivismus die Regel Herrmann's *utiliter* acceptiren, um jenes Werthurtheil, von welchem der Glaube nicht lassen kann, sofort wieder in ein Seinsurtheil umzusetzen, und den Satz „Gott ist die Liebe" als eine objektiv-theoretische Erkenntniss zu behandeln. Aber dies wäre ja gerade gegen Herrmann's deutlich ausgesprochene Meinung.

Dagegen sehe ich meinerseits nicht ab, welche Einbusse

die Glaubensgewissheit erleiden soll, wenn man jenes Werthurtheil „Gott ist die Liebe" darauf hin untersucht, inwieweit und in welcher Weise es sich auf ein Seinsurtheil zurückführen lasse. Das Wirken Gottes hat in seinem Verhältnisse zu mir den Geltungswerth der Liebe — dieser Satz setzt doch jedenfalls eine objektive Qualität des göttlichen Wirkens voraus, in welcher es begründet liegt, dass ich ihn als die Liebe zu erfahren bekomme. Indem ich also das unwillkürlich auf ein Seinsurtheil zurückgeführte Werthurtheil zunächst in seiner Reinheit als Werthurtheil wiederhergestellt habe, frage ich weiter: welches ist also der objektive Thatbestand, zu welchem ich die in dem Urtheile „Gott ist die Liebe" ausgedrückte persönliche Stellung habe. Nun kann man sagen: Diese Frage ist überhaupt unbeantwortbar. Wir kommen in allen unseren positiven Aussagen über Gott über den Geltungswerth, welchen dieselben für die religiöse Persönlichkeit haben, nicht hinaus. Damit bin ich einverstanden. Aber darum ist die Fragstellung selbst doch nicht ungereimt. Denn ich lasse mich gerade durch diese Fragstellung an die Grenzen meiner Erkenntniss erinnern. Diese Grenzen beruhen nicht auf willkürlicher Feststellung dessen, was für das theoretische Erkennen erreichbar ist und was nicht, sondern darauf, dass alle meine positiven Aussagen über Gott, sein Wesen und seine Eigenschaften gerade darum, weil sie alle aus Werthurtheilen der lebendigen Persönlichkeit erwachsen, der Analogie der menschlichen Persönlichkeit entlehnt sind. Dass diese Analogie aber unabweisbar zu bildlichen Aussagen führt, erhellt, wie bereits ausgeführt wurde, daraus, dass ich sie auf ein Objekt übertrage, von dem ich rein theoretisch nur negative und abstrakte Aussagen wagen kann. Denn rein theoretisch genommen, mit Hinwegsehen von dem Geltungswerthe dieses Objektes für meine persönliche Frömmigkeit, ist dieses Objekt eben nicht als Gott, sondern nur als das Absolute zu bezeichnen. Beide Begriffe aber bezeichnen trotz ihres verschiedenen Geltungswerthes nun einmal doch dasselbe Objekt.

Sofern alle Werthurtheile ein Seinsurtheil einschliessen, führen sie aus der „Welt der Werthe" immer wieder auf

die Welt des Seienden zurück, für deren Auffassung uns keine anderen Mittel zu Gebote stehen, als die Formen des theoretischen Erkennens. In diesen Formen müssen wir auch das auf ein Werthurtheil hin als wirklich Angenommene auffassen, dürfen also die Kategorie der Causalität ebensowenig wie die Kategorie der Substantialität verschmähen. Die religiösen Objekte drücken aber ein übersinnliches und überweltliches Sein aus, welches der Anwendung dieser Kategorien eigenthümliche Schwierigkeiten bereitet. Dem theoretischen Erkennen stellen unvermeidlich die religiösen Objekte als metaphysische Objekte, die religiösen Werthurtheile als metaphysische Aussagen sich dar. Dem gegenüber hilft es nichts, an die Grenzen unserer metaphysischen Erkenntniss zu erinnern. Der theologische Dogmatismus wird gern bereit sein, sie anzuerkennen, nämlich dort, wo es ihm nicht wehe thut, auf philosophischem Gebiet. Um so hartnäckiger wird er darauf bestehen, dass die Glaubensaussagen metaphysische Erkenntnisse von unvergleichbar höherem Werthe sind als die philosophischen Sätze: nämlich objektiv-theoretische Wahrheiten, die sich auf transcendente Objekte beziehen und zwar objektiv-theoretische Wahrheiten von unbedingtem Geltungswerth für den Gläubigen, von deren Anerkennung oder Nichtanerkennung also das Urtheil über Glauben und Unglauben abhängt. Der Geltungswerth aller religiösen Werthurtheile für das seiner praktischen Nöthigungen und persönlichen Erlebnisse bewusste Subjekt wird also unmittelbar übertragen auch auf das theoretische Urtheil über ein transcendentes Objekt und letzteres dadurch zugleich gegen jede Kritik gefeit.

Hier liegt die grösste Gefahr einer zwar nicht in lauter Werthurtheilen verlaufenden — denn dies ist unmöglich —, aber in einer Reihe von Werthurtheilen sich abschliessenden Weltanschauung. Das schlichte Wahrheitsgefühl wird unsicher gemacht. Man weiss den Geltungswerth jener Werthurtheile nicht mit Sicherheit abzugrenzen. Als blosse Werthurtheile sind sie lediglich subjektiv und als solche vor dem Verdachte leerer Einbildungen nicht geschützt. Als Werthurtheile, die ein Seinsurtheil einschliessen, treten sie mit dem Anspruch auf objektive Wahrheit auf. Dies hat für vor-

sichtige Geister sein sehr Bequemes. Man braucht über eine Reihe brennender Streitfragen in der Theologie sich nicht auszusprechen, sondern kann sich unter Berufung auf seine wissenschaftliche Methode einer direkten Antwort entziehen, weil eine „theoretische Erkenntniss" des betreffenden Objektes unmöglich, das Verlangen nach einer theoretischen Aussage darüber ungereimt sei; das Werthurtheil aber über den fraglichen Gegenstand laute so und so. Das kann nun ein Jeder nehmen wie er will. Der Eingeweihte wird darin ein lediglich subjektives Urtheil sehen, der Novize eine objektive Erkenntniss; der kluge Hierophant aber orakelt und wirft dahin und dorthin verständnissinnige Blicke.

Einer Zeitströmung, wie die heutige, welche die höchsten Ideale mit leichtem Herzen den jeweiligen Interessen und Nützlichkeitsrücksichten preisgiebt, wird eine solche Theologie sehr „zweckmässig" erscheinen. „Der Erfolg" ist ihr „die einzige, aber auch völlig zureichende Legitimation einer Methode". Aber der ehrliche Wahrheitssinn wird sich nie und nimmer mit Zweideutigkeiten befreunden. Einem wissenschaftlichen Betrieb, dessen Erfolge lediglich auf dem Opportunismus beruhen, wird um des Gewissens willen immer wieder die Forderung gegenübertreten, dem Gerede von der doppelten Wahrheit rund und reinlich den Abschied zu geben. Der Anspruch auf unbedingte Geltung dieser Forderung beruht auf einer „Nothwendigkeit am Wollen, welche gedacht werden muss". Denn es handelt sich hier um die Reinerhaltung der sittlichen Persönlichkeit.

Zur Literaturgeschichte der Kritik und Exegese des Neuen Testaments.

Von

Dr. W. C. van Manen.

V. Uebersicht der letzten Jahre (1859—1883).

(Fortsetzung von Jahrg. 1884, S. 269—315; 551—626 und Jahrg. 1885, S. 86—122.)

Die Briefe an die Korinther.

Die alte Frage, ob es ursprünglich zwei oder mehr Briefe von Paulus an die Korinther gegeben habe, wird aufs Neue untersucht von H. A. van der Meulen in seiner Dissertation: „Untersuchung über einen verlorenen Brief des Paulus an die Korinther", 1874. Er glaubte feststellen zu müssen: ausser den uns bekannten schrieb Paulus zum mindestens noch zwei Briefe an die genannte Gemeinde.

Scholten untersuchte „Die angenommene dritte Reise des Paulus nach Korinth", welche dann zwischen die zwei uns aus 1 Kor. 2, 3 und 2 Kor. 12, 14; 13, 1 bekannten Reisen fallen müsste. Er wog die Gründe ab, auf die sich die Vertreter der dritten Reise zu berufen pflegten, besonders was aus 1 Kor. 16, 7; 2 Kor. 2, 1; 12, 14; 13, 1; 12, 21 und 13, 2 hervorgeht; und kam zu dem Schluss: die sogenannte dritte Reise, sei es von anderswoher, sei es von Ephesus aus, und mag man sie im letzteren Falle der Abfassung von 1 Kor. vorausgehen lassen, oder mag man sie zwischen 1 Kor. und 2 Kor. setzen, ist für nichts anderes als eine historische Fiction zu halten; Th. Z. 1878: 559—89.

Den Stand der verschiedenen Fragen, die mit der

sogenannten Einleitung in die „beiden Briefe an die Korinther“ zusammenhängen, suchte Chantepie de la Saussaye darzustellen, indem er einen kritischen Bericht darüber gab, was die jener Zeit neuesten Verfasser mit Bezug hierauf bewiesen oder versichert hatten; Studien 1878: 83—142.

Das bedeutendste Werk jedoch, welches zur Beurtheilung und Erklärung der Briefe an die Korinther nach van Hengel's Commentarius perpetuus in prioris Pauli ad Cor. Ep. Cap. XV, 1851, in Holland erschien, sind J. W. Straatman's Kritische Studien über den ersten Brief des Paulus an die Korinther, wovon das erste Stück, den Kapiteln XI—XIV gewidmet, 1863 und das zweite „Kapitel XV“ 1865 herauskam. Der Verfasser geht aus von der Annahme, dass der Text des N. Ts., namentlich auch dieser Briefe sehr verdorben ist, und dass auf diplomatischem Wege bereits fast Alles geschehen ist, was von dieser Seite zur Wiederherstellung des urspünglichen erwartet werden konnte. Nichts kann helfen, als die Anwendung der „philologischen Kritik“. Davon giebt er seinen Lesern ein Beispiel, mit grossem Freimuth, aber auch mit bewunderungswürdigem Scharfsinn. Er kritisirt und exegetisirt, weniger so, dass jeder Vorurtheilsfreie und Sachkundige ohne weiteres überzeugt sein würde, aber doch so, dass Alles, was er sagt, vorbehaltlich einiger Ausnahmen, die Beachtung aller derer verdient, welche sich um das Urtheil berufener Vorgänger zu bekümmern pflegen. Seine Hauptabsicht war, den wissenschaftlichen Beweis zu liefern, dass eine früher ausgesprochene Vermuthung in Betreff der Unechtheit von 1 Kor. 15, 1—11 wohl begründet sein möchte. Vor Allem jedoch wollte er nachweisen, dass der Text des vorliegenden Briefes an mehreren Stellen interpolirt oder vorsätzlich geändert ist. Dies that er im ersten Stück der Kritischen Studien. 1 Kor. 11, 10, heisst es dort u. A., unterbricht den Zusammenhang und ist wahrscheinlich eingefügt mit juden-christlichen Nebenabsichten. — Die Worte ἐν κυρίῳ, 11, 11, scheinen von asketischer Herkunft. — V. 16 blieb bis heute unerklärt; wir hören da wiederum den juden-christlichen Interpolator, welcher mit Hinsicht auf Paulus

sagt: „Wenn Jemand (= Paulus) streitlustig meint zu sein, wir (Korinther) haben diese Gewohnheit nicht.“ — In der Kirche, ἐν ἐκκλησίᾳ, 11, 18, ist in Paulus' Mund nicht zu verstehen und im Widerspruch mit dem neutestamentlichen Sprachgebrauch, wenn man es mit συνέρχεσθαι verbinden will. — Kap. 11, 19 ist wohl echt, aber bis heute nicht begriffen. Paulus denkt hier nicht an göttliche Nothwendigkeit; er spricht ironisch: natürlich ist es nothwendig, dass Streitigkeiten, schlimmer als σχίσματα, kommen, um ihn offenbar zu machen, welche glauben, dass sie etwas sind, welche sich selbst für δόκιμοι halten!

Die Erzählung von der Einsetzung des Abendmahles, Kap. 11, 23—28, passt nicht in diesen Zusammenhang und hat nichts zu thun mit dem Missbrauch in Korinth, welchen Paulus hier bekämpft. Sie weist mit den Worten παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου nicht auf eine Offenbarung hin, sondern auf eine Ueberlieferung von der Seite oder von der Richtung Jesu her, welche nach einem ziemlich langen Zeitverlauf zu dem Verfasser gelangt war. Sie stimmt zu sehr mit dem Bericht des Lukas überein, um nicht derselben Quelle entlehnt zu sein. Der Ausdruck „schuldig sein am Leib und Blut Jesu“ weist auf die Zeit, wo man bereits anfing Brod und Wein sacramentale Kraft beizulegen. Wahrscheinlich ist das ganze Stück ein Abendmahlsformular aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts.

Kap. 12, 2 wurde von Niemandem in diesem Zusammenhang verstanden und scheint eingefügt als eine historische Betrachtung oder eine erbauliche Erinnerung. — Kap. 12, 13, im Gedankenzusammenhang wohl zu missen, trägt keinen paulinischen, wohl aber einen jüngeren und katholisirenden Charakter. Was Paulus Kap. 13, 13 sagt von einem brennen lassen seines Leibes ist nicht zu verstehen. Vielleicht hat er geschrieben ἵνα καὶ αὐτὸ θύσωμαι. In 1 Kor. 14 ist eine Hand sichtbar, welche Paulus' missbilligendes Urtheil über die alte Glossolalie mildern wollte. Sie schrieb V. 5 und 12: ἐκτὸς εἰ μὴ διερμηνεύῃ. Ueber das Wesen der Prophetie und der Glossolalie giebt es immer noch etwas zu sagen, und manches Vorurtheil bei namhaften Exegeten zu beseitigen.

V. 13, in Paulus' Mund nicht zu verstehen und im Streit mit V. 28, ist gewiss von Jemand eingeschoben, welcher das alte Glossolaliren nicht mehr kannte und dabei an ein Sprechen in fremden Sprachen dachte. So giebt es mehrere spätere Einschiebsel und Schreibfehler in diesem Kapitel, die es hier und da unverständlich machen. V. 33^{b}—35 ist gewiss unecht. Diese Worte zerstören den Zusammenhang. Sie lassen an einen Synodal-Beschluss denken, in eine Zeit, wo man bereits von allen Kirchen reden konnte. Paulus legt den Frauen kein Schweigen auf, das zeigt Kap. 11; er stellt sie höher, Gal. 3, 28. Ebenso verräth 2 Kor. 6, 14—7, 1 seine unpaulinische Abfassung, ebenso 1 Kor. 14, 37. 38.

Im zweiten Stück seiner Kritischen Studien beschäftigt sich Straatman hauptsächlich mit der Kritik und der Erklärung des Textes von 1 Kor. 15, wiewohl er auch hier, wie im ersten Stück, kleine Excursionen macht. So wurden Muthmassungen vorgetragen, oder Winke und Andeutungen gegeben zur Erklärung von Gal. 4, 16—17; Röm. 9, 10; Gal. 3, 20 (ganz unecht); 1 Kor. 4, 6; Heb. 13, 18; Gal. 2, 7. 8 (grösstentheils unecht); Röm. 11, 31; 5, 12 (*ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* verräth eine Hand, welche Paulus nicht verstand, seinen Beweis, dass Tod und Leben unabhängig sind von den Verdiensten derer, zu denen sie kommen, nicht begriff und thatsächlich Alles umkehrte und zerstörte. Die Hauptsache blieb jedoch: Aufhellung von 1 Kor. 15. Zuerst von V. 1 und 2. Sie sind noch von Niemandem erklärt; in der That giebt der Text Unsinn zu lesen und ist so sehr verdorben durch allerlei Einschiebsel, dass wir beinahe an der Möglichkeit, den ursprünglichen wiederzufinden, verzweifeln müssen. Eingeschoben sind die Worte *τίνι λόγῳ εὐαγγελισάμην ὑμῖν*, die allein aus V. 3 etc. erklärt werden können. Dieser *λόγος* ist die *παράδοσις*. Nicht im Klaren über Paulus' Absicht, lässt der unkundige Interpolator den Apostel sagen, worin sein *γνωρίζω* bestand, um so V. 3—11 apostolisches Ansehen zu verleihen. Ferner sind später eingefügt die Worte: *ὁ καὶ — σώζεσθε. Τὸ εὐαγγέλιον ὁ εὐαγγελισάμην ὑμῖν εἰ κατέχετε* hat nun einen guten Sinn: so ihr

das Evangelium, welches ich euch gepredigt habe, bewahrt: aber γνωρίζω hat noch kein Objekt. Dies muss verborgen sein in ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῇ ἐπιστεύσατε. Vielleicht schrieb Paulus: ὅτι οὐκ εἰκῇ ἐπιστεύσατε: Ich mache euch bekannt, Brüder .... dass ihr nicht vergebens gläubig geworden seid; S. 1—57.

Hierauf folgt eine ausführliche kritisch-exegetische Besprechung von V. 3—11; wobei er sich mit als unbefriedigend betrachtete Erklärungen einiger namhaften Exegeten auseinandersetzt. Besonders verdient hier Beachtung 1) der Nachweis, dass Jacobus, der Bruder des Herrn, im Gegensatze zu dem von den Evangelien Berichteten, zu den Aposteln gehörte. Sein Name, für den Matthäus Thaddäus hat und Lukas Judas Jacobi, ist aus der Apostelliste weggefallen, gerade vielleicht deshalb, weil er das Haupt der streng orthodox juden-christlichen Partei war; S. 95—102. 2) Der Nachweis dessen, was wir unter dem ektrôma, V. 8, nicht verstehen können, und was wir wohl darunter verstehen müssen; S. 135—204. Das Endurtheil über die Unechtheit von V. 3—11 ruht auf folgenden, des Näheren ausgeführten Gründen: der Abschnitt passt nicht in den Zusammenhang. Die Entwickelung der christlichen Ueberlieferung in Betreff Jesu Auferstehung hat hier keinen Sinn. Ἐν πρώτοις passt nicht in Paulus' Mund, nachdem höchstens 4 oder 5 Jahre verlaufen sind. Der Ausdruck ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ist nicht paulinisch. Paulus bringt Christi Tod und Auferstehung nie in Verbindung mit der Schrift. Er hatte sein Evangelium durch Offenbarung und nicht von Menschen empfangen. Er dachte auch nicht an eine Wiederbelebung von Jesu Leichnam. Sein Glaube: Christus lebt, war gegründet auf die Ueberzeugung: Er ist der Christus! Erst ein späteres Geschlecht hatte zur Befestigung seines Glaubens Erscheinungen des wiederbelebten Christus nöthig; und darnach entstand eben das Dogma von der Auferstehung. Paulus konnte nicht wissen, dass Christus ihm „zuletzt von Allen“ erschienen war, und ebensowenig sagen, dass die ihm zu Theil gewordene Erscheinung zu der Ueberlieferung gehörte, die er empfangen hatte. Nach V. 11

sollte Paulus zu Korinth und sollten die Zwölfe überall gepredigt haben, dass Erstgenannter das ektrôma war! Der Apostel konnte sich nicht so nennen und nicht so gering von sich sprechen, wie hier geschieht. Das ganze Stück werde ungefähr um die Mitte des zweiten Jahrhunderts eingeschoben, als man Paulus, auf den sich Marcion und Valentinus gerne beriefen, gegenüber den Gnostikern zu einem Zeugen von Jesu leiblicher Auferstehung von den Todten machen wollte; S. 57—218.

Endlich erhalten wir noch einige Anmerkungen bei folgenden Versen aus 1 Kor. 15. Die Worte ἐν Χριστῷ, V. 19, müssen mit ἐν ζωῇ ταύτῃ verbunden werden, wobei Paulus nicht an das irdische im Gegensatz zum himmlischen, sondern an das christliche Leben denkt. V. 27ᵃ, 28 scheint als erklärende Randbemerkung in den Text aufgenommen zu sein. V. 32 bleibt unverständlich, es sei denn, dass wir lesen κατὰ ἀνθρώπων, so dass wir Paulus anspielen hören auf die grossen Gefahren und einen Streit, den er in Ephesus gegen Menschen zu kämpfen gehabt habe, und der mit einem Streit gegen wilde Thiere verglichen werden konnte. Die Worte ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ scheinen in V. 36 eingeschoben zu sein, um Paulus mit Joh. 12, 24 in Uebereinstimmung zu bringen. Aus V. 37 muss das wiederholte σπείρεις und das von Befremdung zeugende εἰ τύχοι entfernt werden. Dasselbe gilt von V. 41ᵇ, 42ᵇ, 43, 45 und von ὁ κύριος in V. 47. V. 56, matt und unpassend in Paulus' Mund, ist eine dogmatische Bemerkung; S. 218—85.

Drei Kapitel aus diesen Kritischen Studien wurden von Landsleuten mit Vorsatz untersucht und bestritten. E. C. Jungius, welcher „1 Kor. XI, 18—34 näher untersucht", vertheidigte den paulinischen Ursprung der von Straatman für unecht befundenen Worte, betreffend die Einsetzung des Abendmahles; G. B. 1864: 529—63. J. J. Prins that in der Hauptsache dasselbe, während er noch einiges neues Licht über das streitige Stück zu verbreiten suchte, in einer eigenen Schrift: Das Mahl des Herrn in der Korinthischen Gemeinde zur Zeit von Paulus 1868, mit Anerkennung begrüsst von G. B. 1868: 323—26.

C. F. Gronemeyer gab im Hinblick auf Straatman's Auslassungen eine auf Gründe gestützt verneinende Antwort auf die Frage: „Giebt es in 1 Kor. 14 verschiedene Interpolationen?" G. B. 1866: 966—82. Die gegen den paulinischen Ursprung von 1 Kor. 15, 1—11 erhobenen Bedenken wurden von Scholten zurückgewiesen mit einer kurzen Aufzählung von Gegenbedenken, Das älteste Evangelium, S. 315, Das paulinische Evangelium, S. 351, und ausführlich untersucht und bestritten von H. van Veen jr. in seiner Dissertation: Exegetisch-kritische Untersuchung von 1 Kor. XV, 1—11. 1870. Letzterer kam zu dem Schluss, dass der Abschnitt sowohl aus äusseren als inneren Gründen zum ersten Brief an die Korinther gehört und ohne den Zusammenhang zu zerstören nicht entfernt werden kann. Er enthält einen unschätzbaren Beitrag zur Kenntniss des ursprünglichen Christenthums und füllt die Kluft aus, welche ohne ihn zwischen dem zuerst aufkommenden Glauben der Apostel an Jesu Auferstehung und der späteren Erzählung von seinen Erscheinungen in unseren Evangelien bestehen würde.

Kleinere, gewöhnlich vollständige Beiträge zur Erklärung des Inhaltes unserer Briefe an die Korinther wurden früher und später gegeben, u. A. von J. Coops zur Erläuterung von 1 Kor. 3, 12; G. B. 1861: 529 ff.; von D. N. über „Den Christus nach dem Fleisch" von Paulus, 1 Kor. 5, 16; zur Bestreitung der Ansicht, dass der Apostel den meisten Nachdruck darauf gelegt haben sollte, dass er Christus kannte nach dem Geist, G. B. 1863: 267—72; von F. D. J. Moorrees zur Bestreitung des Versuchs von H. Lang, uns 1 Kor. 5, 1—6 ein missglücktes Wunder sein zu lassen, als ob Paulus hätte sagen wollen: nach dem Aussprechen eines feierlichen Fluches soll der Verbrecher von Lahmheit oder Blindheit getroffen werden; G. & V. 1873: 530—40. Straatman stellte für 1 Kor. 7, 36—38 ein paar Textverbesserungen auf, Th. Z. 1874: 400—9, die von mir als unbrauchbar und unnöthig abgewiesen wurden, ib. 607—16. Später suchte er deutlich zu machen, dass wir Kap. 7, 17—24 für ein sinnstörendes Einschiebsel aus den Tagen der Juden-

verfolgung unter Hadrian halten müssen; ib. 1877: 24—62. Prins gab „Etwas über die *ἑρμηνεία γλωσσῶν* 1 Kor. 12, 10"; G. B. 1867: 607—21. Loman hat einmal versucht, durch psychologische Exegese die „Untersuchung über den Zusammenhang von 1 Kor. 15, 1. 2 mit dem Folgenden" einen Schritt weiter zu bringen. Der Apostel soll, trotz des Unsinnes, den seine Worte nach der genauen, aber einseitigen grammatischen Auslegung einschliessen, doch so habe schreiben können, weil er mit seinem Denken fortging, während ein Anderer aufzeichnete, was er diktirt hatte; G. B. 1862: 499—566. J. C. Schultz-Jacobi vertheidigte die Behauptung, dass die dem Paulus zu Theil gewordene Erscheinung 1 Kor. 15, 8 kein Schauen in Geistesverzückung, kein Sehen mit den Augen des Geistes war, sondern ein wirkliches Anschauen; G. B. 1863: 21—38. Hoekstra wollte bei *τῶν νεκρῶν* 1 Kor. 15, 29 an das Todtenreich im Allgemeinen und nicht an bestimmte Gestorbene gedacht haben, so dass Paulus gesprochen haben sollte von einem Segen für die Getauften selbst, wenn sie gestorben sein würden; G. B. 1860: 625 ff. Blom wollte uns die Ueberzeugung beibringen, dass der Mensch nach 1 Kor. 15, 45 durch Christus viel herrlicher wurde, als er durch Adam geworden war; Th. Z. 1881: 628 ff.

Zur Auslegung des zweiten Briefes an die Korinther gab T. J. van Griethuysen einige Anmerkungen, während er J. E. Osiander's Commentar zu diesem biblischen Buch, 1858, bestritt; N. J. B. 1859: 136—53. In Bezug auf den von 2 Kor. 3, 6 gemachten Missbrauch brachte D. N. in Erinnerung, dass der Ausdruck „der Buchstabe tödtet" nicht sagen will, dass man nicht erst mit dem Buchstaben des Evangeliums beginnen muss, ehe man des Geistes theilhaftig werden kann; G. B. 1863: 640—42. Poelmann hatte früher den Sinn des Verses deutlich gemacht, N. & O. 1861: 311—18. Hoekstra erklärte 2 Kor. 3, 18, G. B. 1863: 90—92; H. Oort 2 Kor. 5, 16. Aus letztgenannter Stelle sollten wir sehen: „Paulus kennt Niemand mehr als irdisches Geschöpf, denn der Christ ist mit seinem Herrn gestorben. Selbst Christus will er, was er auch früher gethan habe,

fortan in seiner irdischen Erscheinung nicht mehr kennen. Mit dem Menschen Jesus, dem von einer Frau Geborenen, dem davidischen Sprössling will er nichts zu thun haben"; G. B. 1865: 673—80. L. H. Slotemaker hatte früher „Das Wissen von Christus nicht nach dem Fleisch" nach 2 Kor. 5, 16 klargestellt, N. & O. 1860: 297—314; und J. Busch-Keizer wies später nach, dass das hier genannte Wissen von Christus nach dem Fleisch sein soll: „sich selbst einen Christus oder Seligmacher erdichten und verfertigen nach sinnlicher Neigung oder verständlichem Gutdünken," während dann Christus nach dem Geist kennen heissen soll: „mit Aufgabe von Vorurtheilen oder dünkelhaften Vorstellungen von dem, was der Mensch zu seiner Seligkeit braucht, an den von der Welt verachteten Jesus von Nazareth zu glauben, als an die Kraft Gottes und die Weisheit Gottes;" W. in L. 1866: 817—48.

Als „Paulus von Sinnen" war, nach 2 Kor. 5, 13, hatte er sich, nach der trefflichen Auseinandersetzung von Breunissen Troost, ganz der Wirkung der Aufwallungen einer religiösen Begeisterung hingegeben, die sich ganz seiner Seele bemächtigt hatte und wobei sein Verstand stille stand; N. & O. 1862: 89—105. Blom lernte uns aus 2 Kor. 10, 7 die Christusleute zu Korinth als Vollblutjuden kennen, die sich gern auf das Ansehen der Apostel beriefen. Sie erkannten Petrus auch wohl als Apostel an, aber er war ihnen zu lau, zu wenig consequent. Sie hielten allein sich selbst für echte Christen und sahen wahrscheinlich aus dem Kreis ihrer Geistesverwandten u. A. den Verfasser der Offenbarung hervorgehen; Th. Z. 1881: 629—34. Michelsen wies nach, dass die Erzählung von Paulus' Flucht aus Damaskus, 2 Kor. 11, 32—12, 7[a], als ein eingeschobenes Stück betrachtet werden muss; Th. Z. 1873: 21—29; und Rovers, dass dasselbe gilt von Kap. 12, 12; siehe oben S. 115.

Der Brief an die Galater.

Als Prins die Commentare von Winer und von Wieseler zu diesem Brief besprach, N. J. B. 1860: 406—34, und selbst noch viele Jahre später, dachte Niemand daran,

die Echtheit dieser Schrift in Zweifel zu ziehen. Dies that bei uns zuerst A. Pierson in seinem bereits[1]) genannten Werke Die Bergrede, 1878, S. 99—110, wo er sich damit beschäftigt, Wittichen das Recht abzusprechen, sich für die Biographie von Jesus auf Zeugen ausser den Synoptikern zu berufen. Was er dem Paulus entlehnt, soll stehen oder fallen mit der Echtheit des Briefes an die Galater, die bei Dr. Pierson nicht, wie bei Anderen, „so fest stand wie ein Dogma". Im Gegentheil, der Brief kommt ihm vor wie das Werk eines übertriebenen paulinischen Verfassers, welcher ohne die Mässigung, der sich ein verantwortlicher Seelenhirte nicht entziehen kann, und sich nur scheinbar an eine wirkliche Gemeinde richtend, sich mit der Schilderung eines Paulus belustigte, der gleichsam aus der Luft gefallen ist, und eines Paulinismus, welcher auch nicht den geringsten Vertrag zulassen konnte. Man merke z. B. auf die übertriebene Berufung dieses „Paulus" auf seine himmlische Sentenz, während er doch nicht vor einem Engel aus dem Himmel weichen wollte! Seine leidenschaftliche Furcht vor dem geringsten Beifall der Menschen. Die Unmöglichkeit, dass der vormalige Eiferer für die jüdischen Ueberlieferungen nach seiner Bekehrung nicht unverzüglich mit den Aposteln berathschlagen wollte, dass er sich ausschliesslich auf die Offenbarung Christi durch Gott in seinem Inneren verliess, und dass er sich dieser Dinge später noch rühmte. So sonderbar handelt man in Wirklichkeit nicht. Doch wurde die Fiction nicht gut durchgeführt. Der einzige Paulus, gerufen von Gott, erkennt andere Gemeinden an und selbst ein zweites Evangelium, das der Beschneidung, während es kein anderes geben sollte, als das seine! Er unterhandelt, überlegt mit den anderen Aposteln, soll Petrus nichts in den Weg gelegt haben, da er zu Antiochien weniger furchtsam gewesen war; und doch versichert er, dass Jeder, der sich lässt beschneiden, kein Theil hat an Christum! Man fühlt das Erdichtete dieser Persönlichkeit, von der man sich keine rechte Vorstellung machen kann, und die zugleich aus

---

1) Jahrg. 1884: 604.

ihrer Rolle fällt. Obendrein findet die Vermuthung der Unechtheit eine Stütze in einer Vergleichung von Gal. 1, 17. 18, Paulus geht nach Jerusalem, um Petrus zu besuchen, mit 2 Kor. 11, 32: er flieht vor Aretas; doch vornehmlich von Gal. 1, 10. 2, 11 ff. mit 1 Kor. 10, 23—33; hier wird angepriesen, was dort verurtheilt wird, nämlich das Leben auf heidnische Weise. Vergl. auch 2 Kor. 5, 16 mit Gal. 1, 12 und 2, 6.

Rovers wies in seinem Dr. A. Pierson's Abschied von der Theologie beurtheilt, 1879, besonders S. 32–34, auf das Gesuchte und Unbefriedigende dieser Bedenken gegen die Echtheit hin. Loman that im Vorübergehen dasselbe in seinen der Besprechung von Pierson's Bergrede gewidmeten Artikeln, Th. Z. 1879: 157—96, 365—405, besonders S. 183—89. Er nannte selbst — wir schrieben damals noch 1879 — die von Pierson von dem Brief gegebene Zeichnung „eine Carricatur, von ihm in zwei Minuten auf das Papier geworfen", Seiten, welche den Eindruck machen, als ob „er sie nicht sitzend, sondern *stans pede in uno*, wie Lucilius seine Verse, niedergeschrieben habe". Pierson hat nicht richtig exegetisirt. Seine Methode taugt nichts. Seine Kritik ist zu einseitig negativ. Was die Einzelheiten betrifft, war es nicht nöthig, dass Rovers und Loman sich hier lange aufhielten, sie konnten bereits verweisen auf die ausführliche Bestreitung in Der Brief des Paulus an die Galater gegenüber den Bedenken von Dr. A. Pierson, betrachtet von J. J. Prins, 1879. Der Leiden'sche Professor folgt seinem Amsterdamer Collegen auf dem Fuss, beantwortet dessen Bedenken „gründlich", wie Rovers sagt, Herv. 1879, 8. Febr., „würdig" und so, dass ihre „Grundlosigkeit bewiesen" erachtet werden muss, nach dem Urtheil Blom's, der bei der Ankündigung dieser Brochure nur einige ergänzende Anmerkungen exegetischer Art beizufügen hatte; Th. Z. 1879: 285—90. Ein paar Jahre später, wie unsere Leser wissen[1]), hat Loman erklärt, dass Pierson ihn doch wirklich zu Zweifeln an der

1) Jahrg. 1883: 596.

Echtheit des Briefes an die Galater gebracht hat, wiewohl sein Beweis nicht stichhaltig war und blieb.

Ohne an das „Dogma“ der Echtheit zu denken, hat Straatman in anderer Hinsicht gangbare Ansichten über unseren Brief bestritten in: Die Gemeinde zu Rom, 1878, S. 91—107. Er hält ihn für nicht so früh, als man gewöhnlich meint, und erst in Rom geschrieben. Diese Vermuthung findet ihre Stütze in der alten exegetischen Ueberlieferung, welche am allerwenigsten als eine Curiosität von oben herab verworfen werden kann. Die, welche den Brief für früher geschrieben halten, führen hierfür keine genügenden und überzeugenden Gründe an. De Wette und Meyer sagen beinahe nichts. Baur ist sorgfältiger, hat aber aus seiner Auffassung vom Stande der Parteien und dem Verlauf des Streites zu viel abgeleitet. Namentlich hat er das Verhältniss zwischen dem Brief an die Galater und dem an die Korinther nicht ganz richtig wiedergegeben. Aus Gal. 4, 16—20; 5, 11. 12; 6, 11—13 sehen wir, dass die dort bestrittenen Gegner nicht allein für die Beschneidung eiferten, sondern auch gegen Paulus' Person. Die Feindschaft ist heftiger geworden; Paulus, wie es scheint, in weiterer Entfernung, als, nach der gewohnten Ansicht, in Asien oder Achaja. Er würde sonst auch nicht so ruhig, am allerwenigsten in Ephesus, geblieben sein, wo er war, als er von dem Zustand in Galatien hörte. Nach Rom weisen allerlei Umstände. Offenbar war der Jerusalem'sche Vergleich in der Ansicht aller Judaisten, und nicht allein der Anführer, wie aufgehoben, und dies konnte nicht geschehen sein vor Paulus' letztem Besuch in Jerusalem; siehe Act. 21, 17 ff. Darnach ist keine andere Zeit, etwas Neues aus Galatien zu erfahren und dorthin zu schreiben, als die zu Rom, wohin Paulus fast unmittelbar nach seinem letzten Besuch in Jerusalem gereist war. Dass Paulus nicht auf seine Gefangenschaft anspielt, würde eine Schwierigkeit sein, wenn nicht früher in Straatman's Paulus nachgewiesen wäre, dass der Apostel nach Rom kam nicht als Gefangener, sondern als freier Mann. Ist der Brief zu Rom geschrieben, dann lässt sich auch gut erklären, warum er keine grüssenden Brüder mit Namen

nennt, und warum er spricht, als wäre er bereits seit sehr langer Zeit von ihnen getrennt. Verglichen mit dem Brief an die Römer scheint der an die Galater jüngeren Datums. Hier ist die Stellung des Schreibers zum Gesetz entschiedener und consequenter. Jetzt ist keine Versöhnung mehr möglich; der Krieg zwischen beiden Parteien ist augenscheinlich offen ausgebrochen; Paulus macht keinen Versuch mehr, um versöhnlich vom Gesetz zu reden; es ist einfach der Zuchtmeister, nichts mehr.

Rovers führte einige Gründe an, warum ihm das Plaidoyer Straatman's für Rom nicht genügend schien. Gegenüber der genannten alten Tradition steht das Factum, dass sie nicht vorkommt im Kanon des Muratori, auch nicht bei Marcion. Baur konnte irren und hat später zum Theil sich selbst verbessert. Aus Gal. 5, 11 folgt nicht, dass die Gegner Paulus hinstellen, als wäre er damals selbst (in Italien) ein Prediger der Beschneidung. Der Widerstand war nicht heftiger, als der zu Korinth. Ehemaligen Juden zu Rom konnte er viel einräumen, was er mit Rücksicht auf Achtung vor dem Gesetz galatischen Heidenchristen verbieten musste. Paulus kann ebensogut aus Ephesus geschrieben und eine hastig wiederholte Reise nach Galatien für überflüssig gehalten haben. Der Jerusalemer Vergleich war thatsächlich bereits in Antiochien, Gal. 2, 14, aufgehoben. Straatman, der sich so überaus ungünstig über die Apostelgeschichte ausliess, dürfte sich bei anderer Gelegenheit nicht auf sie berufen; Th. Z. 1879: 500—504.

A. J. Th. Jonker behandelte ausführlicher die von Straatman besprochenen Einzelheiten, gab jedoch ebenfalls eine verneinende Antwort auf die von ihm gestellte Frage: „Ist der Brief an die Galater aus Rom datirt?" Studien 1880: 101—24.

G. van Gerrevink machte einen Versuch, den Inhalt unseres Briefes psychologisch, historisch und grammatikalisch zu erklären in einem besonderen Werk: Der Brief an die Galater in seinen Gedanken 1880, angekündigt G. & V. 1882: 199—200, worin nicht wenig ursprüngliche — zugleich richtige? — Gedanken vorgetragen werden, zugleich über

die bereits früher, S. 118, genannten von diesem Verfasser entdeckten drei Stufen des christlichen Lebens.

Was J. G. Schuuring zur Bestreitung von Coops schrieb, welcher das Bestehen zweier Evangelien in der apostolischen Zeit, eines paulinischen und eines petrinischen, geleugnet hatte, kann zugleich eine Erklärung von Gal. 2 genannt werden; Th. Z. 1870: 621—36. Blom beabsichtigte eine Erklärung desselben Kapitels, besonders v. 14—21 zu geben, als er über „Jacobus und Petrus" schrieb, und wies nach, dass Beide zur judenchristlichen Richtung gehörten, dass jedoch Petrus einer ethischen Auffassung des Gesetzes huldigte, während Jacobus meinte, dass man es in seinem ganzen Umfang als die Richtschnur der Gerechtigkeit ansehen müsste. Beide behaupteten also in der Theorie die unbedingte göttliche Autorität des Gesetzes, aber in der Praxis wendete allein Jacobus die Theorie rein an, während bei Petrus ein etwa selbständiger Begriff von Sittlichkeit Kritik über das Gesetz ausübte; Th. Z. 1870: 465—86. Auf Veranlassung einer Recension tauschten von Baumhauer, G. & V. 1878: 427—58; 1879: 67—102, und Rovers, ib. 1879, 57—66, ihre Ansichten über das Verhältniss zwischen Paulus und den Säulenaposteln nach Gal. 2 aus, wobei Erstgenannter Bedenken erhob gegen die neuere Auffassung über dieses Verhältniss, wie sie auch von Rovers entwickelt und vertheidigt wurde. Bereits früher hatte P. Hofstede de Groot in seinen „Betrachtungen über den Ursprung des Gal. II, 11—14 erzählten Streites zwischen Paulus, Petrus, Barnabas und Jacobus" versucht, den psychologisch nothwendigen Ursprung dieses Streites zu erklären, welcher, wie es ihm vorkam, von den Tübingern zu sehr übersehen worden war; W. in L. 1859: 275—99.

Eine „exegetische Untersuchung über das, was der Apostel bezweckt haben mag mit den Worten: *διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον*, Gal. II, 19" brachte J. J. Prins zu der Ueberzeugung, dass Paulus dem Gesetz gestorben war, und wohl durch das Gesetz des Glaubens, oder lieber: er war dem einen Gesetz gestorben durch das andere; G. B. 1864: 97—110.

Gal. 3, 20 kann nach H. N. van Teutem erklärt werden mittels der Erwägung: es ist keine Rede von der Einheit Gottes; εἷς und ἑνὸς geht auf dieselbe Sache. Der Mittler ist nie von einem Theil. Gott hingegen ist einer. Da ist in seinem Sprechen und Handeln kein Geben und Nehmen; nichts Zwitterartiges, nichts Zweigliedriges, kein Unschlüssigsein zwischen zwei Gedanken; G. B. 1868: 538 ff. Chantepie de la Saussaye wollte zwar nicht, wie Straatman, den ganzen Vers für eine Randbemerkung halten, glaubte aber doch, dass ursprünglich nur geschrieben gewesen sei: *ὁ δὲ μεσίτης τοῦ ἑνὸς οὐκ ἔστιν*, d. h. dieser Moses, welcher das Gesetz empfing, gehört nicht zu dem einen Sperma der Verheissung; Studien 1877: 374—78. Blom konnte sich durch diesen Vorschlag nicht befriedigt halten und wollte anerkannt wissen, dass Gott hier εἷς genannt wird, weil in ihm kein Schatten von innerem Widerspruch gefunden wird, sondern er sich selbst allzeit unveränderlich gleich bleibt. Der μεσίτης hingegen würde *ἑνὸς οὐκ ἔστιν* heissen können, weil er nicht gehört zu, keinen Theil ausmacht von etwas, das innerlich ganz eins ist. In diesem Sinn kommt *εἶναί τινος* z. B. Actor. 9, 2 vor; Th. Z. 1878: 216—27. Diese Erklärung fand jedoch ihrerseits nicht den Beifall von Prins, ib. 410—20; aber Blom suchte sie zu behaupten; ib. 614—26. Was später durch Fricke anempfohlen wurde, fand Widerspruch von Seiten Berlage's; ib. 1880: 531—35.

Endlich gab Blom eine „Erklärung von *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* im N. T.“, namentlich Gal. 4, 3 und Kol. 2, 8. 20. Die gewöhnliche Auffassung, zuletzt vertheidigt von Sieffert, taugt so wenig als die von Hilgenfeld-Klöpper. Wir können deshalb nicht denken an die ersten Prinzipien der Welt, in dem Sinn von: die ältesten Auffassungen und Lehren der Nichtchristen; noch an die Sterne des Weltalls. Wir müssen vielmehr erklären: die Grundsätze der Welt, womit dann gemeint sein würde: die bekannten Grundsätze der sinnlichen Welt, d. h. die, welche die Welt befolgt; Th. Z. 1883: 1—13.

Die Briefe an die Epheser und an die Kolosser.

Die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnisse der Briefe an die Epheser und an die Kolosser wurde zum guten Theil beherrscht durch die Auffassung vom Lehrbegriff Beider. F. C. Baur hatte diesen, nach der Meinung Hoekstra's, nicht recht verstanden, so dass Letztgenannter eine erneuerte Untersuchung für wünschenswerth hielt. Das Resultat theilte er mit in einer „Vergleichung der Briefe an die Epheser und an die Kolosser, hauptsächlich mit Rücksicht auf den Lehrbegriff Beider", Th. Z. 1868: 599—652. Nach einander wurde hier von beiden Briefen besprochen: Die Christologie im Allgemeinen, die Lehre vom *πλήρωμα* im Besonderen, das Werk Christi als des Erlösers und verherrlichten Hauptes der Gemeinde, der vorausgesetzte Zusammenhang zwischen Christenthum und Judenthum, das Verhältniss zwischen Juden und Heiden und das aus dem Voraufgehenden für die Kritik abzuleitende Endresultat. Der Brief an die Epheser, so glaubt Hoekstra bewiesen zu haben, kommt, was seinen Lehrgehalt betrifft, viel näher an die Homologumena des Paulus, als der Brief an die Kolosser, wie er auch dieser Quelle mehr entlehnte. Wir können die beiden Briefe nicht mit Baur für ein Brüderpaar halten, für Kinder desselben Vaters, wovon der jüngste, der an die Epheser, nur kurze Zeit nach dem anderen, dem an die Kolosser, geschrieben sein soll. Sie sind keine Doppelgänger, noch ist, nach Mayerhoff, der an die Kolosser abhängig zu denken von dem an die Epheser. Vielmehr kann der an die Epheser ein verbesserter Stellvertreter von dem an die Kolosser heissen. Der letztere fand anfangs weniger Beifall, wie dies der von beiden Briefen in der urchristlichen Literatur gemachte Gebrauch beweist. Der an die Epheser kann, als eine Umarbeitung von dem an die Kolosser, nicht echt sein, und dieser auch nicht, da er noch weniger als jener mit den Homologumenen des Paulus übereinstimmt.

Ganz anders urtheilte J. Koster in seiner Dissertation: Die Echtheit der Briefe an die Kolosser und an

die Epheser mit Rücksicht auf die neuesten Einwände untersucht, 1877. Er beschäftigte sich besonders mit Holtzmann's Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, und meinte beide altchristliche Schriften dem Paulus zuschreiben zu können, ohne indessen bestimmen zu können, welche die ältere ist.

Straatman, Die Gemeinde von Rom, 1878, S. 179—90, hingegen hielt es nicht mehr für nöthig, die Frage nach der Echtheit der Briefe zu behandeln, da sie offenbar nicht von Paulus herrühren. Ebensowenig kann man sie mit Baur und Anderen für antignostische Urkunden halten. Schon die Thatsache, dass Marcion sie für apostolisch hielt, macht dies unmöglich. Sie sind älter als die ältesten gnostischen Systeme, die gerade von diesen paulinischen Schriften eifrig Gebrauch machten und somit den Grund legten zum Sammeln des Kanons. Sie müssen geschrieben sein in der ersten Zeit nach der feierlichen Anerkennung des universalistischen Charakters des Christenthums auf den zu Rom durch Vermittelung des Clemens getroffenen Vergleich hin[1]), also kurz nach 94 oder 95 und wohl mit der festen Absicht, die Vortrefflichkeit, Nothwendigkeit und heilsamen Folgen des neuen Zustandes darzuthun. Man sehe nur, wie der Unbekannte die beiden Parteien, die eben versöhnten Petrinischen und Paulinischen, der Reihe nach anredet, und Alle ermuntert, die Einigkeit des Geistes durch das Band des Friedens aufrecht zu erhalten. Doch lässt sich die Spur der eben vereinigten Parteien noch deutlich erkennen, was in der Apostelgeschichte nicht mehr der Fall ist, und müssen diese Briefe daher für älter als jene Schrift gehalten werden. Sind sie von einer Hand, dann hat sich doch der Schreiber im ersten Brief auf einen anderen Standpunkt gestellt, als im zweiten. Doch wie dem sei, beide Stücke verbreiten ein merkwürdiges Licht über die Art, wie der zu Rom getroffene, grosse Vergleich anderswo betrachtet und gewürdigt wurde.

Blom, dessen jüngste Erklärung der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, Kol. 2, 8. 20, wir bereits S. 468 erwähnten, schrieb

1) S. oben S. 101 f.

einen wichtigen Beitrag zur näheren Beurtheilung des „Polemischen im Brief an die Kolosser", Th. Z. 1882: 393—427. Nach einander beleuchtet er, was der Schreiber sagt über den entscheidenden Werth der apostolischen Predigt, die unbedingte Herrschaft Christi, die Abschaffung des Gesetzes und das neue Leben. An allen diesen Punkten scheint seine Ueberzeugung mehr oder minder abzuweichen von der des Paulus, weshalb auch aus diesem Grunde an der Unechtheit des Briefes nicht gezweifelt werden kann. Der unbekannte Autor, der seine Gnosis der Epignosis anderer Christen gegenüberstellt, und daher ihre Theorien mit der seinigen bestreitet, ohne sich, wie Paulus, hauptsächlich an das sittliche Bewusstsein zu wenden; und der gegenüber seinen Gegnern die unbedingte Herrschaft Christi mit Nachdruck behauptet, aber über das Pneuma, als das lebendige Band mit Christus, Stillschweigen bewahrt, zeigt schon dadurch, dass er nicht vereinigt werden kann mit dem Apostel, welcher wohl die Gnosis sehr hoch stellt, aber nichtsdestoweniger die Liebe für höher achtet. Doch suche man die gnostischen Irrlehrer, welche unser Unbekannter bekämpft, nicht in der Blüthezeit des Gnosticismus. Sie behaupteten, ungeachtet ihrer metaphysischen Speculationen, noch den Werth des Ethischen und mögen aus diesem Grund als die Vorläufer des eigentlichen, mehr entwickelten Gnosticismus angesehen werden.

Für die Exegese dieser Briefe sind die genannten Studien, insonderheit die von Hoekstra und von Blom, von nicht wenig Gewicht. Hoekstra hatte ausserdem bereits früher die Frage nach „dem Subjekt der Verba in den Perikopen Eph. 4, 7 ff." behandelt, und als solches Gott, nicht Christus, nachgewiesen; Th. Z. 1867: 73—78. H. N. van Teutem gab eine Erklärung von Eph. 4, 3; G. B. 1868: 483. T. J. van Griethuysen verbreitete einiges exegetisches Licht über den Brief an die Kolosser, während er ein auf Gründe gestütztes, ungünstiges Urtheil über Dalmer's Auslegung des Briefes an die Kolosser, 1858, fällte; N. J. B. 1860: 315—27. Berlage schrieb ein paar Anmerkungen zu Kol. 1, 4 und 2, 5; N. & O. 1862: 18—26.

Der Brief an die Philipper.

Die in diesem Briefe sich findenden geschichtlichen Eigenthümlichkeiten, die handgreiflichen Charakterzüge des Verfassers, seine dogmatischen Ueberzeugungen, eigenartige Schreibweise und Wahl der Worte wurden von P. C. van Wijk besprochen in einer Dissertation: Untersuchung über die Echtheit des Briefes Pauli an die Gemeinde zu Philippi, 1864. Nichts schien bei genauer Erwägung der Anerkennung der Echtheit im Wege zu stehen. Dieses Resultat, mit Wohlwollen aufgenommen G. B. 1865: 429—31, fand nicht die Zustimmung von Professor Hoekstra. In seiner Abhandlung „Ueber die Echtheit des Briefes an die Philipper", Th. Z. 1875: 416—79, wollte er jedoch nicht wiederholen, was Baur, Schwegler und Andere dagegen, oder was Lünemann, Brückner, Ernesti und Andere dafür geltend gemacht haben. Er gedachte vielmehr ergänzend zu handeln 1) über das Verhältniss dieses Briefes sowohl zu den anerkannt echten Briefen des Paulus, als zu anderen Schriften des N. T., mehr noch was die literarische Form, als was den Inhalt betrifft; 2) über den durch unseren Brief selbst vorausgesetzten Zustand, in dem sich „Paulus" beim Schreiben dieses Briefes befand, oder über den Platz desselben in seiner Lebensgeschichte; 3) über einige Hauptpunkte im Lehrgehalt dieses Briefes und zwar zuerst über seine Eschatologie, dann nach einer kurzen Betrachtung 4) der Lehre der Gegner, welche der Verfasser bekämpft, und seines Verhältnisses zu diesem; 5) zum Zweiten über seine Rechtfertigungslehre; 6) zum Dritten über seine Christologie; 7) über den eigentlichen Zweck des Verfassers von diesem unter Paulus' Namen überlieferten Brief. Eine lange Reihe von Beispielen soll beweisen, dass unser Brief, was die literarische Form betrifft, von den Hauptbriefen abhängig ist, ja sogar von den pseudo-paulinischen Briefen, die absichtlich nachgeahmt sind. Der Schreiber kennt die Tradition einer zweiten Gefangenschaft des Paulus und hält sie für glaubwürdig. Seine Eschatologie stimmt zum Theil mit der der Hauptbriefe überein, weicht

jedoch in anderer Beziehung davon ab. Ueber Gegner spricht er so, wie es Paulus nicht hätte thun können. Seine Glaubensgerechtigkeit ist nicht, was van Wijk auch im Gefolge von Baur mit Bezug hierauf behaupten möge, der des Paulus gleich, sondern nur eine sittliche oder religiöse Rechtfertigung, eine Frucht des christlichen Glaubens. Dasselbe gilt von seiner Christologie, die vielfach mit der des Briefes an die Hebräer übereinstimmt. In keinem paulinischen Brief verherrlicht „Paulus“ sich selbst so sehr und so durchgehend wie hier. Dies geschieht in der Absicht, um Einmüthigkeit unter den Parteien zu befördern und den Widerstand, den Paulus' Lehre und Person noch hier und da fanden, wenn möglich ganz zu überwinden. Seine Abfassungszeit ist nicht genau zu bestimmen. Man suche sie gegen das Ende des ersten oder anfangs des zweiten Quartales des zweiten Jahrhunderts, in jedem Fall später als die Apostelgeschichte und früher als der erste Thessalonicherbrief, weil dieser vom Philipperbrief abhängig ist.

Was Hoekstra hier und Holsten in dem Jahrb. f. prot. Theol. 1875—76 zur Bestreitung der Echtheit vorgebracht hatten, kam Dr. J. Cramer unbefriedigend vor. Er begründete seine Ansicht, ohne den genannten Kritikern auf dem Fusse zu folgen und so viel als möglich thetisch verfahrend. Er lenkt die Aufmersamkeit auf das Faktum, dass der Brief für ein Schreiben von Paulus genommen sein will u. s. w., während er mit Holsten die Kritik wieder auf den Boden der Exegese zu bringen suchte. Vornehmlich von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, können wir seine Abhandlung „Der Brief des Paulus an die Philipper, Eine historisch-kritische Studie“, N. B. III. 1879: 1—98, für belangreich halten. W. Francken prüfte und verwarf die Ansicht Hoekstra's, dass der Schreiber des Briefes Kap. 3, 2—9 an Juden und nicht an Judaisten gedacht habe; G. & V. 1876: 39—55.

Ein anderer Versuch, um Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen, ist der von J. R. Wernink: „Paulus und seine Gegner“, G. B. 1859: 709—23. Der Verfasser sucht deutlich zu machen, wie Paulus sehr wohl Phil. I in

dem Tone, wie wir ihn dort finden, seiner Gegner Erwähnung thun konnte, wenngleich er Phil. III und anderswo sich mit soviel Heftigkeit auslässt über jüdische Irrlehrer, die das Christenthum entstellten.

Straatman, „Die Gemeinde von Rom“ 1878, S. 201—8, hat auch diesen Brief mit seiner Auffassung des zwischen Petrinismus und Paulinismus durch Vermittelung von Clemens getroffenen Vergleiches in Verbindung gebracht. Die Kritik Baur's scheint ihm ungenügend, um die Unechtheit zuverlässig nachzuweisen. Die meisten Hindernisse können bequem aus dem Wege geräumt werden. Selbst die Christologie, Kap. 2, 5 ff., soll sehr gut von Paulus herrühren können. Sie schliesst sich an die bekannte paulinische, nach welcher Christus der zweite Adam, der Mensch aus dem Himmel ist, und braucht am allerwenigsten für besonders gnostisch gehalten zu werden. Doch kann der Brief in seiner gegenwärtigen Form nicht von Paulus sein. Man sehe nur den Anfang von des „Apostels“ Gefangenschaft und Widersachern. Das klingt Alles zu ruhig, zu verträglich, zu lieblich und zu süsslich. Doch die Hauptschwierigkeit ist die Erwähnung des Clemens und der Mitglieder des kaiserlichen Hauses. Der Schreiber prahlt einigermassen mit diesen ansehnlichen Freunden des Apostels, um desto besser sein Ziel zu erreichen: die eben zustande gekommene Versöhnung zu befestigen. Dazu bediente er sich wahrscheinlich eines unvollendet gebliebenen Briefes des Apostels, den er theilweise in seinem versöhnlichen Geiste änderte und vervollständigte. Dass jedoch auch gegen diese Erklärung des Briefes, als ungefähr zwanzig Jahre nach dem Tode des Paulus geschrieben, gegründete Bedenken bestehen, sucht Rovers an einigen Umständen nachzuweisen; Th. Z. 1879: 505—10. U. a. behauptete er, dass Clemens und die Glieder des kaiserlichen Hauses, Phil. 4, 3. 22, nicht in den Brief zu einander gehören. Straatman vertheidigte das Gegentheil; Th. Z. 1881: 429—38. Aber Rovers gab sich nicht gefangen und behauptete seine Ansicht, dass der Clemens von Phil. 4, 3 in Philippi zu Hause war, und also nichts zu thun hatte mit den V. 22 erwähnten Gliedern des kaiserlichen Hauses;

B. M. Th. 1881, II: 296 ff., eine Anmerkung zu einem Aufsatz über „Flavia Domitilla", S. 295—306.

Die bekannte christologische Pericope, Phil. 2, 6—8, wurde, ausser von Hoekstra und von Cramer bei den bereits genannten Gelegenheiten, mehrmals mit Vorbedacht untersucht. Hoekstra, „Der status exinanitionis Jesu Christi, nach Phil. II, 6—8", N. J. B. 1860: 187—247, fasste seine Auseinandersetzung zusammen in die Uebersetzung: „Chr. J., welcher, weil er in göttlicher Gestalt war, meinte, dass das Gott gleich sein kein Rauben war, sondern sich selbst entäusserte, dadurch dass er Knechtsgestalt annahm, insofern er sich den Menschen gleichstellte und sich auf solche Weise erwies, dass man ihn eben als einen Menschen erfand. Er erniedrigte sich selbst dadurch, dass er gehorsam wurde bis zum Tode, ja zum Kreuzestode."

Blom, „Beiträge zur Erklärung von Phil. II, 5—8", N. J. B. 1861: 1—39, bestritt Hoekstra uud trug als seine eigene Ansicht vor: Christus war in der Gestalt Gottes und konnte daher mit Recht nach göttlicher Herrschaft streben, doch stellte er sich nicht in den Vordergrund, sondern verleugnete und vernichtete sich selbst, wurde äusserlich ein gewöhnlicher Mensch, Gott gehorsam bis zum Tod, worauf Gott ihm die göttliche Herrschaft verlieh, dadurch dass er ihn erhöhte etc. Diese Selbstverleugnung müssen die Philipper von Christus lernen, wenn sie der empfangenen Ermahnung zur Einigkeit gehorchen sollen. — Kurz darauf gab S. A. Scholte einen „Versuch einer Erklärung von Phil. II, 6—8", G. B. 1862: 384—416, der nach Verlauf von vielen Jahren nur in einigen Punkten einer Modification bedurfte, nach dem Urtheil des Verfassers, G. & V. 1882: 546 ff.

Auf Veranlassung von Hilgenfeld, Hoekstra, Holsten, Francken und Cramer, mit deren Exegese er sich nicht ganz vereinigen konnte, behandelte R. H. Drijber „Die Christologie von Phil. II, 5—11", G. & V. 1880: 209—37. Er kann darin keine persönliche Präexistenz Jesu finden, aber wohl diese Auffassung: „Jesus hatte die Gestalt Gottes, das Bild Gottes in sich, während er hier auf Erden lebte. Trotz der eigenen Grösse hat er nicht mit Gewalt sich Gottes

Macht und Majestät zugeeignet, sondern er hat sich selbst erniedrigt unter die anderen Menschen, dadurch dass er Knecht wurde.“ Dies Alles soll rein paulinisch sein.

Die Briefe an die Thessalonicher.

In meiner Dissertation: „Untersuchung über die Echtheit von Paulus' ersten Brief an die Thessalonicher“, 1865 habe ich nachzuweisen gesucht, dass die äusseren Beweise weder für, noch gegen die Echtheit von 1 Thess. entscheidend sind, aber dass der geschichtliche Inhalt des Briefes, verglichen mit der Apostelgeschichte und mit den unzweifelhaft echten Briefen des Paulus, ebenso wie der dogmatische Inhalt des Briefes und seine Tendenz eher für, als gegen die Echheit sprechen, während die vorgebrachten Bedenken als ungenügend oder absolut grundlos abgewiesen werden müssen. Dagegen kam ich für den zweiten Brief in meiner kurz darauf erschienenen Untersuchung über die Echtheit von Paulus' zweiten Brief an die Thessalonicher zum entgegengesetzten Resultat. Konnte schon das Zeugenverhör kein sicheres Ergebniss liefern, so müssen ebensowohl das Verhältniss des zweiten zum ersten Brief, als sein eschatologischer Inhalt, in Verbindung mit anderen Punkten in Bezug auf Form und Inhalt dieser Schrift, zur Verneinung ihres vermeintlichen paulinischen Ursprunges leiten. Das erstere gereichte einem ungenannten Referenten zur Freude, G. B. 1865: 432—41; das letztere war ihm weniger angenehm; ib. 1008—16, vgl. V. L. 1865.

Indessen war die Dissertation von A. B. van der Vies: Die beiden Briefe an die Thessalonicher. Historisch-kritische Untersuchung über ihren Ursprung, 1865 erschienen, als ein Plaidoyer gegen die Echtheit beider Briefe. Der Verfasser war zu diesem Urtheil gekommen, dadurch dass er nacheinander kurz den Inhalt und die Tendenz beider Schriften besprach und sie darauf der Reihe nach an den Hypothesen prüfte: „Paulus ist der Verfasser“ und „Ein Anderer hat unter dem Namen von Paulus diesen Brief geschrieben“. Die letztere Hypothese half Alles erklären, auch was bei der ersten unerklärt oder nicht vollständig

aufgehellt bleiben musste. Deshalb, schloss die Epicrisis, muss die Unechtheit der Briefe als erwiesen angenommen werden.

Abgesehen von der Richtigkeit der hier befolgten Methode, deren Bestreitung durch mich und durch Andere bereits früher, Jahrg. 1884: 280, erwähnt wurde, suchte ich den van der Vies'schen Beweis der Unechtheit des ersten Briefes zu widerlegen, G. B. 1866: 123—66. Dasselbe that später T. F. Westrik gegenüber den von mir und Anderen aufgestellten oder wiederholten Gründen für die Unechtheit des zweiten Briefes in seiner, für mich nicht überzeugenden Dissertation: Die Echtheit des zweiten Briefes an die Thessalonicher aufs Neue untersucht, 1879.

Michelsen vertheidigte die Behauptung, dass in 2 Thess. 2, 1—12 ein Stück zu Grunde liegt, worin der *ἄνϑρωπος τῆς ἀνομίας* kein Anderer, als Paulus war, aber das gerade hier gebraucht sein soll, um anzuzeigen, dass damit nicht an diesen Apostel gedacht sein kann; Th. Z. 1876: 73—82.

Die Pastoralbriefe.

Die Pastoralbriefe und der Brief an Philemon wurden für Lange's Bibelwerk bearbeitet und wiederholte Male bei neuen Ausgaben redigirt von Dr. J. J. van Oosterzee, wie in Deutschland bekannt genug ist.

Straatman, Die Gemeinde von Rom, 1878, S. 253—96, hat, wie zu erwarten war, auch „die Pastoralbriefe im Lichte des Römischen Vergleiches betrachtet". Der Brief an Titus, von den Dreien der am meisten ursprüngliche, der sich aber doch bereits Kap. 1, 5 als ein untergeschobenes Werk erweist, soll zum Ziel haben, dem erst nach dem Tod von Paulus unter den Heidenchristen eingeführten Presbyterat die Zustimmung und die Autorität des Apostels zu verleihen. Titus war bekannt als einer der vertrautesten Freunde des Paulus, Kreta hingegen war für die paulinische Gemeinde eine terra incognita, weshalb man dort den Apostel beginnen lassen konnte, was man für gut befand. Musste Titus bereits vor dem Winter nach Niko-

polis kommen, dann soll daraus das Factum erklärt werden können, dass das Presbyterat, durch Paulus vorgeschrieben, doch in diesen Tagen nicht eingeführt war. Es war keine Zeit dazu gewesen. Der judenchristliche Presbyter musste nun ein paulinischer Episkopus werden, bei dem nicht die älteren, sondern neue Anforderungen im Vordergrund standen. Dies Alles folgt deutlich aus dem Brief. Auch sein übriger Inhalt weist auf eine Zeit, wo ein gemeinsamer Glaube bestand, aber offenbar der Streit der Parteien nur eben erst geendet hatte. Es war Friede, aber in Wahrheit waren noch nicht Alle eins.

Der erste Brief an Timotheus soll seine Entstehung denselben Veranlassungen zu verdanken haben, ebenfalls in den letzten Jahren des ersten oder in den ersten des zweiten Jahrhunderts. Anspielungen auf den Marcionitismus sind hier nicht mit Baur anzunehmen. Augenscheinlich muss eine Gemeinde-Organisation anbefohlen werden, welche fremd und neu ist für die Leser, diesmal nicht ausschliesslich Heidenchristen, sondern zum Theil auch frühere Judaisten. Für diese, nun vereinigten Christen zu Ephesus, konnte Titus nicht auftreten, wohl aber Timotheus, der mütterlicherseits dem Judenchristenthum verwandt war, Actor. 16, 1. Das ganze erste Kapitel war bestimmt, um die Judenchristen für die neue Anordnung zu gewinnen, kraft welcher eine Person aus dem Schosse der Heidenchristen angestellt werden sollte, um dem Collegium der Aeltesten zugefügt zu werden, zu dem Zwecke, über die Aufrechterhaltung des Vergleiches zu wachen, und die nicht Presbyter, sondern Aufseher der Heiden heissen sollte.

Der zweite Brief an Timotheus ist ein besonderes Schreiben von vertraulicher Art. Von einer vermeintlichen Bestreitung des Gnosticismus zeigt er keine Spur. An der Unechtheit kann nicht gezweifelt werden. Timotheus war nicht mehr, wie er hier vorgestellt wird, ein unreifer Jüngling, als Paulus zu Rom gefangen war, und für eine Bitte, nach Rom zu kommen, brauchte nicht so viel Umschweif gemacht zu werden. Dies hat de Wette sehr richtig nachgewiesen. Der Brief ist ein Trostbrief für „Timotheus“,

der als Aufseher und Beamter der Gemeinde sehr schwere Verantwortung trug. Die radicalen Paulinisten machten es ihm besonders schwer. Sie wollen von keinem Band oder Zügel hören. Kap. 3 geht auf die Propaganda treibende judaistische Partei. Der ganze Brief ist eine Ergänzung der beiden anderen Pastoralbriefe. Er lehrt uns, wie es dem eben angestellten „Aufseher der Heiden" in der ansehnlichen, gemischten Gemeinde zu Ephesus ergangen ist. Er, „Timotheus", konnte es Niemandem recht machen und kam von allen Seiten ins Gedränge. Der Brief sollte ihm helfen und rief ihn, „Timotheus", nach Rom, um zu erklären, dass Paulus' Schreiben, wofür das Stück gelten wollte, zu Ephesus nicht bekannt geworden war. Die eilige Abreise des Timotheus war davon die Ursache gewesen.

Ein Ungenannter gab eine „Erklärung von 2 Tim. 1, 12", damit man fortan unter *παραθήκη* das Evangelium verstehen sollte; G. B. 1864: 783—87.

Der Brief an Philemon.

Diese kleine Schrift gab J. P. Esser den Stoff zu einer Dissertation: Der Brief an Philemon, 1875, worin er seinen paulinischen Ursprung vertheidigte, seinen Geburtstag und -ort, Bestimmung, Inhalt und praktischen Werth zu erklären suchte. M. a. W., wir haben hier eine nach der grössten Vollständigkeit strebende Einleitung, Uebersetzung und Erklärung dieses biblischen Buches, das nach Paulus' dritter Reise in Klein-Asien zu Rom geschrieben sein soll, nicht für eine ganze Gemeinde, sondern für Philemon, zu dem Zwecke, dem Onesimus einen freundlichen Empfang zu sichern.

Der Brief an die Hebräer.

Riehm's Lehrbegriff des Hebräerbriefes gab C. P. Hofstede de Groot Veranlassung, „Etwas über den Brief an die Hebräer" zu schreiben, N. J. B. 1859: 508—23. Wiewohl Riehm auf das Ueberzeugendste die Selbständigkeit und Ursprünglichkeit des Schreibers nachgewiesen habe,

soll er doch seine Persönlichkeit nicht in ihrer eigentlichsten Kraft und Lebendigkeit dargestellt haben.

Hoekstra stellte die Frage: „Ist es wahr, dass der Brief an die Hebräer beinahe ausschliesslich über die Bedeutung des Erlösungswerkes Christi mit Beziehung auf das Volk Israel handelt?“ und „Ist Hebr. 11, 1 als eine Art von Definition der πίστις zu betrachten?“ Seine Antwort lautete verneinend; G. B. 1860, 625 ff.

Ebenso verneinend war die Antwort, welche E. Barger auf die Frage gab: „Giebt es im Brief an die Hebräer Spuren von Philonischem Einfluss?“ Studien 1876: 85—102. Darum würde man gleichwohl nicht zu leugnen brauchen, dass Beide, Philo und der Hebräerbrief, sich an das A. T. anschliessen, dass Beide ihre Ansichten darauf gründen, und dass Beide ihre Lehren mit demselben entlehnten Ansprüchen stützen.

Zum rechten Verständniss von Hebr. 4, 2; 7, 11 und 8, 3 gab Prins einige exegetisch-kritische Anmerkungen zum Besten; G. B. 1862: 609—19. Dasselbe that Vorstman in Bezug auf Hebr. 13, 13, wo gesagt sein soll, dass man, ausgehend zu Jesus ausserhalb des Lagers und des irdischen Jerusalems, und seine Schande tragend, die Aussicht hat, in das himmlische Jerusalem zu kommen und Theil zu haben an Jesu Herrlichkeit; G. & V. 1881: 361—80.

Einen ziemlich breit angelegten und vollständigen Commentar schrieb D. Chantepie de la Saussaye: Der Brief an die Hebräer für die Gemeinde ausgelegt, 2. Aufl. 1874. Obwohl nicht in erster Reihe für Theologen bestimmt, und ganz besonders geeignet, den eigenartigen Standpunkt des gelehrten Verfassers zu zeigen, enthält dies Werk doch viele gute Beiträge zur Erklärung des Briefes. Eine ausführlichere Ankündigung gab ich in Vad. Lett. 1875, III: 304—11.

Straatman, Die Gemeinde von Rom, 194—201, schliesst sich, was die Anerkennung des vermittelnden Charakters dieser Schrift anlangt, an Schwegler an, nicht aber in der Voraussetzung, dass sie in Klein-Asien verfasst sein soll. Nach seinem Urtheil ist sie in der That ein

Brief, gesendet aus Rom, wie die Grüsse am Schluss bezeugen, und bestimmt für Christen in Palästina, um sie, Judaisten, los zu machen vom mosaischen Kultus, nachdem der Vergleich des Clemens zu Stande gekommen war. Der Schreiber ist kein Paulinist, der mit vernünftiger List seine wahre Ansicht verbirgt, sondern ein echter Heidenchrist aus dem Ende des ersten Jahrhunderts, dessen Paulinismus sich im Laufe der Zeit bedeutend modificirt hat. Er stellt sich so viel als möglich auf judaistischen Standpunkt, um zu beweisen, dass der Judaist durch die Consequenz seines Glaubens schliesslich zu dem Schritte kommen musste, den er ihm zeigte, und mit Bezug worauf er zuvor erinnert, dass Leiden und Herrlichkeit von Alters her mit der Hoffnung auf die Verheissungen Gottes verbunden gewesen waren. Dieses Leiden würde jedoch auch diese Judaisten treffen, falls sie sich mehr vom Judenthum entfernten, während sie nun von dieser Seite keine Verfolgung erduldeten.

Die katholischen Briefe.

Die klassische Abhandlung von Dr. J. van Gilse, damals Professor in Amsterdam, „Ueber die ursprüngliche Bedeutung der Worte: *ἐπιστολαὶ καθολικαί*, allgemeine Briefe“, verdient noch immer die Aufmerksamkeit, sowohl an sich, als auch als „Beitrag zur Geschichte des Kanons des N. Ts.“ Sie wurde aufgenommen in die „Godgel. Bijdr.“ für Oct. 1857 und aufs Neue gedruckt in des Verfassers Zerstreute Beiträge zur Erklärung des H. S., 1860: S. 75—173. Van Gilse nennt die Bedenken gegen die gewöhnliche Auffassung. Allgemeine kann hier nicht bezeichnen: Briefe, die für mehr als eine Person oder Gemeinde bestimmt sind. Alsdann könnten doch 2 u. 3 Joh. nicht unter diesem Namen vorkommen, und es ist nicht einzusehen, warum im Gegentheil nicht die Briefe an die Galater und an die Hebräer hier einen Platz gefunden haben sollten. Ebensowenig kann allgemeine bezeichnen: Bestimmt für Alle. Es ist ungereimt, einen Brief an Alle zu schreiben. Ausserdem richtete sich Jakobus an die zwölf Stämme in der Zerstreuung und Petrus zu näher beschriebenen

Auserkorenen, also nicht zu Allen. Man hat auf etymologischem Wege den Sinn des Ausdruckes zu erklären gesucht. Dies geht nicht. Allein die historische Erklärung kann uns helfen. Geht man sorgfältig nach, in welcher Verbindung und in welchem Sinn alte Schriftsteller von katholischen Briefen sprechen, und warum sie dies zuweilen nicht thun, wiewohl man es erwarten sollte, dann stellt sich Folgendes heraus. Apollonius nennt, nach Eusebius, h. e. V, 18, einen gewissen Brief katholisch, nicht um die Bestimmung, sondern um die Art, das Ansehen des Briefes anzudeuten, so dass *ἐπ. καθολική* bei ihm beinahe dasselbe ist, wie *ἐπ. ἀποστολική*. Origenes giebt bei vorkommenden Gelegenheiten den Namen katholischer Brief dem des Barnabas, des Judas, 1 Petri und 1 Joh., aber nicht dem des Jakobus, 2 Petri, 2 oder 3 Joh. Er gebraucht offenbar das Adjektivum *καθολική*, um das Ansehen des betreffenden Briefes anzudeuten, ein Ansehen, welches demjenigen zukommt, was allgemein als Wahrheit erkannt und angenommen wird. Das Wort hat dann für ihn und im Allgemeinen für die christlichen Schriftsteller seiner Zeit dieselbe Bedeutung, in der es von der Kirche gebraucht wird, *ἐκκλησία καθολική*. Wie die katholische Kirche, gegründet auf die Predigt und die Einrichtungen der Apostel, ihren Gegensatz hat in den ketzerischen Secten, in den *αἱρέσεις*, so sind katholische Briefe solche, welche von den Aposteln abstammend und von der apostolischen Predigt Zeugniss ablegend, durch die katholische Kirche als Urkunden der wahren christlichen Lehre anerkannt wurden, gegenüber den Schriften der Ketzer, welche Irrlehren verkündigen und daher nur bei solchen Ansehen haben können, welche sich vom Leib der allgemeinen Kirchen absondern. Die Begriffe von Echtheit, von allgemeiner Anerkennung, von Kanonicität, von Rechtgläubigkeit sind zusammengefasst in dem einen Prädicat *καθολική*, wo es von einem katholischen Brief gebraucht wird. Katholische Briefe sind also nicht Briefe an die Kirche, sondern Briefe der katholischen Kirche, durch die Kirche als solche anerkannt und angenommen. Zwar nennt Origenes nicht jeden Ansehen besitzenden Brief einen katholischen Brief, weil

dies nicht immer passend war. Man sprach auch nicht immer von der katholischen Kirche und oft von der Kirche allein, weil das erstere eigentlich nur Sinn hat gegenüber den Ketzern. Dionysius der Grosse, ein Schüler von Origenes, und das Fragment des Muratori bestätigen die Richtigkeit dieser Erklärung, die zugleich eine Stütze findet in der Weise, wie Eusebius sieben Briefe von Dionysius von Korinth katholische Briefe nennt, wiewohl dieser Geschichtsschreiber den Namen „katholische Briefe" bereits für unsere sieben neutestamentlichen Briefe gebrauchte, als einen Ausdruck, dessen Herkunft er nicht mehr kannte. Er spricht dann auch von den „sogenannten katholischen Briefen". Eine bestimmte Klasse von heiligen Schriften wurde jetzt und fernerhin im Orient mit den Worten ἐπιστολαὶ καθολικαί, im Occident als *epistolae canonicae* bezeichnet. Streng genommen passt das Wort katholisch, kanonisch (= orthodox) auf jede durch die Kirche in den Kanon aufgenommene Schrift im gleichen Sinne. Aber es blieb im Gebrauch allein für die uns bekannten sieben Briefe, weil sie zu einer Sammlung gehörten, über deren Umfang man noch lange Zeit im Unsicheren blieb, als die katholische Sammlung Evangelien und die katholische Sammlung paulinischer Briefe bereits abgeschlossen waren, so dass man nicht mehr an nichtkatholische Evangelien oder paulinische Briefe dachte. So wird auch auf diesem Wege das von anderwärts her bekannte Resultat bestätigt, dass unsere katholischen Briefe, mit Ausschluss der Offenbarung, der jüngste Bestandtheil des N. Ts. sind, in gewissem Sinne ein Anhängsel an den alten, ursprünglichen Kanon des N. Ts., wie er im dritten Jahrhundert war. Die Offenbarung wird noch im neunten Jahrhundert, von Nicephorus, unter die Apokryphen gerechnet.

Der Brief des Jakobus.

Mehr als ein anderer der katholischen Briefe, hat der von Jakobus in Holland die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. A. Boon wies in seiner Dissertation De Jacobi Epistolae cum Siracidae libro, Sapientia dicto, convenientia, 1860, beurtheilt N. J. B. 1862: 157—59 und

W. in L. 1861: 169—72, auf die grosse Uebereinstimmung zwischen Jakobus und Jesus Sirach hin, eine Uebereinstimmung, zu gross, um zufällig heissen zu können, und die uns erlaubt zu sagen: Die Stimme ist Christi Stimme, aber die Hände sind Sirach's Hände; Jakobus hat dem jüdischen Weisen viel für seine Bildung zu danken gehabt.

Dr. H. Wijbelingh beurtheilte und beantwortete Die Frage, ob Jakobus polemisirt, 1860. Eine Uebersicht über die Ansichten seiner Vorgänger zeigte schon, wie sie. nach seinem Urtheil, einseitig Jakobus aus den bekannten Formeln des Paulus zu erklären pflegten. Man lese Jakobus selbst, unabhängig von Paulus. Dann, sucht der Verfasser nachzuweisen, wird es deutlich, was er will, und dass er etwas Anderes will, als Paulus, dass man aber doch keinen Grund hat, zu sagen, dass er gegen die Rechtfertigungslehre des Paulus polemisirte. Der Berichterstatter in W. in L. 1861: 172—79 besprach diese Studie mit grossem Wohlwollen. Ein etwas weniger günstiges Urtheil, nicht was das Resultat, sondern was die Beweisführung betrifft, gab G. B. 1861: 158—63; womit man noch vergleiche, was Kuenen zur Beurtheilung schrieb: Gids 1862: I, 901 ff.

Der alte Professor H. Bouman schrieb einen Commentarius perpetuus in Jacobi epistolam, 1865, der nach seinem Tode mit der unvollendet gebliebenen Einleitung herausgegeben wurde, zur Freude von W. in L. 1867: 153—60, aber nicht zur Erbauung von Prof. Prins, G. B. 1866: 218—34.

Prof. J. J. van Oosterzee lieferte für Lang's Bibelwerk Der Brief des Jakobus theol. homilet. bearbeitet, 3. Aufl. 1881.

Das bedeutendste Werk über dies biblische Buch ist Der Brief des Jakobus, als „ein Beitrag zur Kenntniss der altchristlichen Literatur und Lehre", 1869 erschienen, von Dr. A. H. Blom. Bereits früher hatte dieser Gelehrte in seiner Erklärung von Jak. 2, 18, „Einen Beitrag zur Kenntniss des Lehrbegriffes des Jakobus" geliefert; G. B. 1865: 1—28 und beobachtet, wie nach Jakobus, der vor dem Einfluss des Paulinismus warnt, der Mensch erst dann von

seiner Rechtfertigung soll sprechen können, wenn er am Ende seiner Laufbahn angekommen ist. Jetzt fasste er seine Aufgabe weiter auf. Nicht als ob er einen vollständigen Commentar geben wollte, wiewohl das Werk einen Schatz von exegetischen Einzelheiten: Analysen, Erklärungen und Anmerkungen befasst, die für die Exegese vom höchsten Werthe sind und bleiben. Sein Hauptziel war: den Platz nachzuweisen, den der Jakobusbrief in dem Entwickelungsprocess der streitenden Richtungen und Ansichten, aus denen schliesslich die katholische Kirche hervorging, eingenommen hat. Hierzu betrachtet er den Brief erst für sich und danach, aufeinanderfolgend, im Zusammenhang mit der voraufgehenden christlichen Literatur und im Zusammenhang mit einigen Erzeugnissen der nächstfolgenden christlichen Literatur. An diese Betrachtungen knüpft sich eng ein mit Sorgfalt ausgeführter Bericht über die Geschichte des Briefes seit dem zweiten Jahrhundert und eine Untersuchung über den Autor. Als Zugabe noch einige Beilagen, S. 295—312, über A. die Lesart μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες, Jak. 4, 4, die er vertheidigt; B. die Bedeutung von ἔμφυτος im Barnabasbrief, die sein soll: wie eingepflanzt, oder wie sein Eigenthum; C. die Erklärung von Jak. 3, 6[a] (Auch die Zunge ist ein Feuer, die Welt der Ungerechtigkeit! Die Zunge tritt auf unter unseren Gliedern als solch eines, welches den ganzen Körper beschmutzt etc.); D. die Bedeutung von πληρῶσαι, Matth. 5, 17 (als: etwas Leeres anfüllen, etwas seinen erforderlichen Inhalt geben) und die Gründe, warum V. 18, 19 für eine spätere Zuthat gehalten werden muss; und E. eine Vertheidigung der Lesart ἀκατάστατον κακόν, Jak. 3, 8.

Bei der Betrachtung des Briefes für sich behandelt Blom aufs Ausführlichste den Lehrbegriff, S. 59—126. Zunächst hat er hauptsächlich das Folgende dargelegt, unter durchgehender Widerlegung abweichender Ansichten und unter ausführlicher Besprechung vieler Punkte, die dabei wie von selbst sich der Erwägung darboten: „Jakobus, Knecht Gottes und des Herrn Jesu Christi“ soll heissen Jakobus der Gerechte, der Bruder Jesu, das Haupt

der Jerusalemischen Gemeinde; aber der Briefschreiber, wenn er sich selbst so nennte, würde Niemand an diesen „Jakobus“ mit seinem jüdisch-gesetzlichen Geist denken lassen. „Die zwölf Stämme in der Zerstreuung“, an die er sich richtet, sind eine bestimmte Gruppe Christen in der Verfolgung, die man wahrscheinlich in Alexandrien suchen muss. Was der Schreiber uns von ihrem „gesellschaftlichen“, von ihrem „kirchlichen“ und von ihrem „religiösen Zustand“ mittheilt, zeigt sie uns als meistentheils arme Judenchristen, die ausserhalb Palästina's unter Juden wohnten und von diesen abhängig waren. Fasst man „den Inhalt und den Charakter des Briefes“ ins Auge, so scheint er geschrieben, um die Leser vor der Lehre des Paulus zu warnen, die sich nach dem Fall von Jerusalem im Jahre 70 mehr und mehr ausbreitete. Daneben will er trösten, vermahnen und aufmuntern zur Uebung von mancherlei Tugenden. Die Untersuchung über seinen Lehrbegriff zeigt, dass sein Christenthum, das er für den echten Israelitismus gehalten haben will, sich erhebt über das Judenthum mit seiner ceremoniellen Religion, seiner casuistischen Sittenlehre und seinem Abscheu vor den Heiden; obschon es doch offenbar in seiner Lehre über das besondere Verdienst guter Werke unter dem Einfluss desselben steht. Dagegen stimmt es durch seinen Glauben an eine ganz einzige Beziehung Gottes zu den Christen als zum wahren Israel und durch seine sittliche Auffassung der Religion in der Hauptsache mit dem alten Prophetismus in seiner edelsten Form überein. Gleichwohl ist es auch hiervon sichtlich unterschieden durch seinen Glauben an die nahe bevorstehende Offenbarung des Gottesreiches und erhebt sich darüber durch eine solche Auffassung von Glaube und Gerechtigkeit, wobei diese, trotz des Bewusstseins von ihrem innigen Zusammenhang mit der echt israelitischen, doch freigemacht von aller Nationalität als allgemein menschlich von Natur Juden und Heiden vereinigen kann zu einer Gottesgemeinde. Der mehr ethische, als religiöse Standpunkt des Autors ist der einer veredelten, aber doch noch entschiedenen gesetzlicher Moral. Die Rechtfertigungslehre des Paulus hat er bestritten, aber nicht

begriffen. Dazu war sein Geist nicht tiefsinnig genug. Hingegen hat er sich durch den Hebräerbrief leiten lassen. Die Richtung der Apokalypse steht an seiner rechten, wie die von Paulus an seiner linken Seite; er befindet sich gleichsam zwischen diesen Beiden. Die evangelische Tradition ist ihm nicht fremd; wahrscheinlich kannte er sie aus einem Matthäus-Evangelium, das in der Hauptsache mit dem gegenwärtigen übereinstimmte. Der Verfasser von 1 Petr. hat offenbar seinen Brief gelesen, wie bereits früher, wie es scheint, der Verfasser des Epheserbriefes und später Clemens Romanus.

Diese Ergebnisse leiten schon von selbst zu der Schlussfolge, dass Jakobus, das Haupt der Jerusalemischen Gemeinde, nicht für den Vater unseres Jakobusbriefes gehalten werden kann. Er war offenbar ein Hellenist, der wahrscheinlich ums Jahr 80 mit seiner bald sehr geschätzten Schrift aufgetreten ist.

Blom's gründliche und vielumfassende Untersuchung, die sich nicht auf den Jakobusbrief einschränkte und von grossem Gewicht für die ganze sogenannte apostolische Zeit ist, weshalb Kuenen es betrauerte, dass der Stifter der Tübinger Schule nicht mehr hat sehen können, wie tüchtig und gewandt auf dem von ihm gebahnten Wege vorwärts geschritten wurde, — fand laute Zustimmung. So bei dem Referenten in populärer Form, H. Oort N. & O. 1870: 149—71; aber auch bei denen, die ihren wissenschaftlichen Beurtheilungen mehr oder weniger breit ausgeführte Bedenken beifügten, wie van Bell, Tijdsp. 1870: II, 97 ff.; Kuenen, Gids 1871: II, 153 ff. H. E. Stenfert Kroese. Vad. Lett. 1871, III. 255—69; und E. C. Jungius, Th. Z. 1871: 454—500. Was der Letze insonderheit gegen die Richtigkeit der gegebenen Vorstellung von Jakobus' Antipaulinismus bemerkt hatte, bewog Blom, zugleich mit Beachtung des diesbezüglichen Urtheiles von Weiffenbach und von Martens, noch einmal mit Vorbedacht den „Antipaulinismus des Jakobusbriefes“, m. a. W. Jak. 2, 14—26, zu untersuchen, ohne gleichwohl zu einem anderen Resultate zu gelangen; Th. Z. 1872: 241—72.

Dr. D. C. Thijm legte im exegetischen Theil seiner Studie, betreffend: „Das Verhältniss des Jakobus zu Paulus in Bezug auf die Rechtfertigung aus dem Glauben“, Studien 1883: 188—221, sichtliche Vorliebe für Martens' Untersuchung von Jak. 2, 14—26 und Abneigung gegen die von Blom an den Tag.

Unter dem Einfluss von Blom's Studien schrieb P. A. Riedel seine Dissertation: Die Sittenlehre des Jakobusbriefes verglichen mit der Sittenlehre Jesu, 1875. Er erkannte auch an, dass der Verfasser unseres Jakobusbriefes die paulinische Lehre bestreitet, und wies nach, wie die hier entwickelte Sittenlehre unter der des synoptischen Jesus und des Paulus steht.

Straatman, Die Gemeinde von Rom S. 193 f., war wohl geneigt, machte jedoch nur einen unsicheren und schwachen Versuch, dem Jacobusbrief seinen Platz in den Tagen von Clemens und dem durch ihn getroffenen Vergleich anzuweisen. Er meinte, dass der Brief jüngeren Datums war.

Zu Jak. 1, 27 schrieb Berlage eine Anmerkung, N. & O. 1864, VI, 121—28. Zu Kap. 3, 6 gaben J. Krull, N. J. B. 1862: 536 ff. und M. A. G. Vorstman, G. & V. 1875: 403—17, Erklärungen, was Hoekstra früher in Bezug auf Kap. 4, 4—6 that, G. B. 1860: 625 f. Dr. H. G. Kleijn verwies zur Auflösung der Schwierigkeiten in Kap. 3, 6, auf die syrische Uebersetzung der Peschittho; Studien 1883: 110.

Die Briefe des Petrus.

Damit der Inhalt und die Tendenz der ersten dieser Briefe besser gekannt und zugleich nachgewiesen wurde, dass er von den Apostel Petrus zwischen den Jahren 63 und 65 geschrieben sein muss, und dass deshalb die Tübingische Kritik auch hier im Unrecht ist, warf Dr. H. N. van Teutem einen, theils populären, theils wissenschaftlichen, Blick in den ersten Brief des Petrus, 1860. Dr. G. van Gorkom, N. J. B. 1861: 439—55, fand dadurch die Bedenken gegen die Echtheit nicht widerlegt. Ein Anderer urtheilte günstiger, G. B. 1860: 600—604.

Was Pfleiderer in seinem Paulinismus und Hilgenfeld in seiner Zeitschrift 1873 über diesen Brief geschrieben hatten, gab C. H. van Rhijn Veranlassung zu seiner Dissertation „Prüfung der jüngsten Bedenken gegen die Echtheit des ersten Petrusbriefes", 1875. Er fand keinen Grund, die Berechtigung dieser Bedenken anzuerkennen und meinte die Echtheit behaupten zu können. Professor van Oosterzee V. K. & Th. II: 392, nannte diese Abhandlung ein erfreuliches Lebenszeichen auf dem Gebiete der Kritik und Isagogik; de la Saussaye, Studien 1875: 308—10 rühmte ihre Tüchtigkeit. Blom hatte in seinem Werk über den Brief des Jakobus, S. 208—43, die Frage nach dem Verhältniss zwischen Paulus, Petrus und Jakobus behandelt und nachzuweisen gesucht, dass „Petrus" sowohl von Paulus, als von Jakobus abhängig ist, und dass der „erste Brief" wahrscheinlich ums Jahr 95 aus Babylon unter des Apostels Namen geschrieben ist. Dann liess die Vertheidigung der Echtheit von van Rhijn, die ihm nicht abschliessend vorkam, ihn noch einmal besonders sprechen über „Die Bestimmung des ersten Petrusbriefes", Th. Z. 1876: 166—72. Nach der Ueberschrift, beweist Blom, ist der Brief für auserlesene Fremdlinge in der Zerstreuung in Pontus etc., d. i. für dort wohnende Judenchristen bestimmt. Das streitet mit dem Inhalt des Briefes und ist an sich schon ein genügender Beweis gegen seine Echtheit. Später kam van Rhijn zurück auf die empfangenen Beurtheilungen seiner Dissertation und besprach „Die Person des Petrus nach den vier Evangelien", Studien 1880: 191—228, um durch eine Vergleichung nachzuweisen, dass diese Persönlichkeit und die des Schreibers des ersten Petrusbriefes offenbar dieselbe ist, was dann zur Anerkennung der Echtheit des Briefes leiten würde.

Straatman, Die Gemeinde von Rom, S. 190 ff., brachte auch diesen Brief, an dessen Unechtheit nicht zu zweifeln sein soll, in Verbindung mit seiner Auffassung von einem, durch Clemens zwischen den streitenden Parteien getroffenen Vergleiche. Der unbekannte Verfasser, der sich i. J. 94, etwa dreissig Jahre nach dem Tode des Petrus,

unter dessen Namen aus Rom (= Babylon) an die „Fremdlinge in der Zerstreuung in Pontus etc." wendete, d. i. an Heidenchristen, die bis hierher mit und nächst den Judaisten das Evangelium empfingen, beweist durch sein Beispiel, wie eingenommen wenigstens einige Judaisten vom Vergleiche waren. Seine freundliche Gesinnung gegenüber Heidenchristen im Allgemeinen und gegenüber Paulus im Besonderen ist ebenso handgreiflich, wie seine Ueberzeugung, dass Petrus zu Rom gewesen sein muss, weshalb die Ueberlieferung hiervon, auch mit Bezug hierauf, wohl nicht ganz aus der Luft gegriffen sein kann.

J. R. Wernink wies nach, dass Jesus Christus das Objekt von *ἀγαπᾶτε*, 1 Petr. 1, 8 ist; G. B. 1870: 1—7; Prins, dass Petrus, Kap. 1, 10—12, meinte: Die Propheten verstanden wohl die Prophetie des Heiles, die sie gaben, und wodurch der Geist Christi bereits lange zuvor die Thatsachen seiner Erniedrigung und Erhöhung bekannt gemacht hat, sie wussten aber auch, dass sie selbst die schöne Zukunft nicht erleben würden; N. J. B. 1859: 473—96.

Zur „Erklärung von 1 Petr. III, 18—IV, 6" schrieb Holwerda, N. J. B. 1862: 447—535, einen trefflichen Kommentar, der sowohl für die Feststellung des Textes, als für die Beurtheilung des Inhaltes bleibenden Werth hat. Was seines Erachtens daran mangelte: eine vollständige Auseinandersetzung des Gedankenganges und eine nähere Erklärung einiger Einzelheiten, gab Blom in einem „Beitrag zur Erklärung von 1 Petr. III, 18—IV, 6", Th. Z. 1874: 591—606. Derselbe Exeget erklärte später noch näher Kap. 4, 1, ib. 1883: 450—54, worin er den mit Hinblick auf Röm. 6, 1—14 entwickelten Gedanken fand, dass, wer (den Tod) gelitten hat nach dem Fleisch, auch befreit worden ist und dauernd frei ist von der (Rechtsmacht der) Sünde. Der unbekannte Schreiber soll also der Reihe nach unter dem Einfluss des Hebräerbriefes (s. 1 Petr. 1, 2. 18), von Jesaias 53 (s. Kap. 2, 21—25. 3, 18) und von Paulus gestanden haben. Er war wahrlich keine dogmatische, sondern eine praktische Natur, der seine Leser zu „Kindern des Gehorsams" bilden wollte. — Berlage gab eine Anmerkung zu 1 Petr. 4, 8,

N. & O. 1864: VI, 128—34. — Dr. H. G. Kleijn vertheidigte die Conjektur Holwerda's zu 2 Petr. III, 10, οὐχ εὑρεθήσεται und beobachtete, dass diese Lesart ebenso, wie ἀσαίνεσθαι 1 Thess. 3, 3, in der syrischen Uebersetzung der Peschittho vorkommt; Studien 1883: 110.

Die Briefe des Johannes.

Prof. Hoekstra, der früher, G. B. 1859: 1019—22, eine Frage über die Erlösungstheorie nach dem ersten Brief des Johannes besprochen hatte, unternahm später eine genaue Vergleichung zwischen diesem Brief und dem vierten Evangelium, zu dem Zwecke, um einiges Licht über den „Ursprung der Verwandtschaft des ersten Johannesbriefes mit dem vierten Evangelium" zu verbreiten; Th. Z. 1867: 137—88. Er beobachtete dabei ebensowohl Punkte von Uebereinstimmung und Verschiedenheit in Sprache, Styl, Wahl der Worte, Ausdrücke und Lehrgehalt, als andere Umstände, welche die Identität des Verfassers bestätigen oder ihr widersprechen könnten. Sein Resultat war: der Brief ist in Styl und Sprache und in einer Menge von Sätzen eine (missglückte) Nachahmung des vierten Evangeliums; er muss infolgedessen aus einer etwas späteren Zeit herdatiren. Aber die Zeit kann doch nicht viel später sein, da der Briefschreiber die Logoslehre, mit dem, was zu ihr gehört, noch keineswegs in sich aufnehmen wollte, wiewohl diese bereits früh in der Gemeinde Boden gewann.

Dr. J. Offerhaus konnte sich mit dem Inhalt und der Tendenz von Hoekstra's Untersuchung nicht einverstanden erklären und schrieb aus diesem Anlass ebenfalls über „Die Beziehung des ersten Johannesbriefes zum vierten Evangelium", W. in L. 1868: 449—98. An Nachahmung soll nicht zu denken sein, und beide Schriften sollen von derselben Hand, der Hand des Apostels Johannes, abstammen, der natürlich in einem pragmatisch-historischem Werk, wie das Evangelium ist, oft anders spricht, als in einer ermahnenden Schrift, wie es sein Brief ist; wobei auch noch zu bedenken ist, dass wir im Evangelium den Meister, hingegen im Brief den Schüler hören.

J. Riemens wählte denselben Gegenstand für seine Dissertation: „Die Bedeutung des ersten Briefes des Johannes in der historisch-kritischen Untersuchung über den Ursprung des vierten Evangeliums“, 1869. Er besprach erst diese Bedeutung bei Voraussetzung verschiedener Verfasser; suchte danach die Frage zu beantworten: besteht ein hinreichender Grund, um die Identität der Verfasser zu leugnen, und zeigte endlich an, welches die Bedeutung des Briefes sei bei Annahme der Identität des Verfassers. Letztere schien ihm festzustehen, und die Autorschaft des Apostels Johannes über jeden vernünftigen Zweifel erhaben zu sein. Die Bedenken gegen die Echtheit des Briefes sollten widerlegt sein. Der Versuch Riemens' war „wohl geglückt“, nach dem Urtheil Stemler's, G. B. 1870: 287—99.

Francken stellte die Frage: Muss ἐν τούτῳ, 1 Joh. 5, 2 sich nicht zurückbeziehen auf V. 1 und also bedeuten infolgedessen, daran; G. & V. 1875: 188—91.

Was Straatman über den Brief des Judas schrieb, ist bereits genannt, S. 103.

Die Offenbarung.

An Beiträgen zur Erklärung unseres letzten biblischen Buches hat es auch in den letzten 25 Jahren nicht gefehlt. Réville besprach kurz das Allgemeine und den Gang der Kritik, um darauf ausführlich zu verweilen bei der Enträthselung der geheimnissvollen Ziffer 666, worin er die Hindeutung auf Kaiser Nero erkannte, von dessen Legenden, als des Antichristes in eigner Person, er die Entwickelungsgeschichte gab. Sein Néron l'antechrist fand einen Platz in seinen Essais de crit. rel. 1860: S. 77—143 und wurde besprochen von van Goens, G. B. 1861: 139 ff.

Die Erscheinung von Düsterdieck's Kommentar 1859, den er mit Anerkennung und ausführlich besprach und an manchem Punkte ergänzte, gab J. Breunissen Troost Veranlassung, über „Die apokalyptische Frage“ zu schreiben; N. J. B. 1861: 321—462.

W. H. Krijt promovirte auf ein Specimen theologicum cum de Apocalypseos libro, tum de septem

quae illo continentur epistolis, 1861. Er behauptete den johanneischen Ursprung des Buches, entstanden in den Tagen Domitian's, und suchte hauptsächlich über die bekannten sieben darin enthaltenen Briefe Licht zu verbreiten.

Dr. L. S. P. Meyboom gab: Die Offenbarung, das letzte Buch des N. Ts., nach Inhalt und Form erklärt und für den gebildeten Leser verständlich gemacht, 1863. Dies dicke Werk ist in erster Linie ein breiter Kommentar in populärer Form, wobei ein dankenswerther und selbständiger Gebrauch von dem durch die neueren Kritiker und Exegeten angezündeten Licht gemacht wird. Das Buch wurde nicht allein erklärt, sondern auch seine Herkunft, seine eigenartige Form, sein Verfasser und bleibender Werth besprochen, während mit viel Sorgfalt der Platz bestimmt wird, den es in der apokalyptischen Literatur einnimmt. Die von dieser Literatur gegebene Uebersicht, S. 311—371, verdient sehr der Beachtung. Meyboom stellt die Offenbarung an die Spitze der christlichen apokalyptischen Stücke, wie Daniel die Spitze der derartigen Schriften jüdischer Abkunft einnimmt. Er rühmt ihre Vortrefflichkeit, die vornehmlich durch Vergleichung ans Licht tritt; erkennt ihre Einheit an, sowohl was die Form, als auch was die entwickelten Gedanken anbelangt; und hält sie für ums Jahr 69 geschrieben von einem gewissen Johannes, der wohl ein geborener Jude und Evangeliendiener, aber nicht einer der zwölf Apostel Jesu war, noch auch der Autor des vierten Evangeliums, noch Johannes Markus, doch wahrscheinlich derselbe, den man als Johannes den Presbyter kennt, und von dessen Hand vielleicht auch der 2. und 3. Johannesbrief herrühren.

Auch aus Veranlassung von Meyboom's Werk, schrieb Matthes eine kurze Abhandlung über „Die Apokalypse des Johannes“, N. & O. 1864: VI, 291—312, in die er die Resultate der neueren Kritik aufnahm, und die zugleich die Fortsetzung eines Aufsatzes über „Apokalyptische Literatur“, ib. 231—51, war. An anderer Stelle gab er im gleichen Sinne und hauptsächlich, um „Nero“ als den Schlüssel zur Erklärung unseres letzten biblischen Buches aufzuzeigen: „Das

Buch der Offenbarung und die Zahl 666", W. in L. 1864: 77—112.

Eine tüchtige wissenschaftliche Studie über „Die Christologie der Apokalypse", Th. Z. 1869: 363—402, empfingen wir von Hoekstra. Sie lehrt uns, dass die Bestimmung dieses Buches nicht die ist, uns über den historischen Christus aufzuklären, sondern über das „Kommen Christi und zwar zum Gericht".

Renan's L'Antechrist wurde besprochen von Rovers, B. M. Th. 1873; was Plaine über „Das Jahr Tausend" geschrieben hat, von Maronier, Th. Z. 1873: 430—37. J. Hartog suchte die Bedeutung des „Tausendjährigen Reiches" deutlich zu machen, gegenüber den von ihm bei van Gilse, de la Saussaye und Anderen angetroffenen verkehrten Auffassungen, G. & V. 1869: 209—55.

In einem Aufsatze über „Die Apokalypse und die Briefe Pauli an die Korinther" Th. Z. 1878: 84—95 suchte Blom nachzuweisen, dass Paulus selbst in den genannten Briefen zu den Schimpfreden Anlass gegeben hat, mit denen ihn der Autor der Apokalypse überhäuft, als er für den Glauben und die Werke eifert, von deren Erfüllung er die Krone des Lebens erwartet.

Straatman, Die Gemeinde von Rom, S. 172—76, sah in der bekannten Zahl 666 die Namenschiffer des Titus und hielt die Offenbarung in ihrer gegenwärtigen Gestalt für unter der Regierung von Kaiser Domitian geschrieben. Das ganze Werk und namentlich die sieben Briefe sollten auf Veranlassung des durch Clemens getroffenen Vergleiches verfasst sein. Die zwei Gemeinden, die der Mittelpunkt von Paulus' Wirksamkeit gewesen waren, und gerade dadurch vom Apostel Johannes für seine antipaulinische Propaganda gewählt worden waren, hatten dem von Rom aus zu ihnen durchgedrungenen versöhnenden Streben allzuviel Gehör gegeben. So soll der schroff orthodox jüdische Verfasser geurtheilt haben, der zu Gunsten des bedrohten Judaismus seine warnende Stimme erhebt, jedoch hiermit zugleich die Ursache einer Trennung in der judenchristlichen Partei wurde.

Völter's Entstehung der Apokalypse fand einen ernsthaften Referenten und Beurtheiler in Rovers Th. Z. 1882: 617—34, der zwar gegen eine Anzahl einzelner Punkte Bedenken hatte, deren Prüfung die Beachtung Aller verdient, welche auf die Frage Werth legen, der sich aber doch für den, s. E. noch nicht so deutlich gelieferten Beweis gewonnen erklärte, dass unser letztes biblisches Buch die nöthige Einheit entbehrt. Auch er anerkennt: es giebt noch eine ältere Apokalypse, vor dem Jahre 70 geschrieben, die für die gegenwärtige, unter Johannes Namen gehende, die Grundlage lieferte, doch verschiedene Male umgearbeitet und ergänzt wurde.

Die durch Meyboom über „Jesus und Paulus in der Apokalypse" angestellte Untersuchung, Th. Z. 1883: 56—80, hat ihre Entstehung der Hypothese Loman zu verdanken und wurde mit dieser bereits früher erwähnt in diesen Jahrb. 1883, S. 616.

Blom hielt für den Augenblick keine Abrechnung mit dieser Hypothese und verweilte ebensowenig ausführlich bei der Erwägung aller in der letzten Zeit gegen die Einheit unseres letzten biblischen Buches angeführten Gründe, als er einen übrigens sehr wichtigen Artikel über „Den Autor der Apokalypse" schrieb, Th. Z. 1883: 245—86 (vgl. Bijbl. 1883: 95). Wir finden hier u. a. nachgewiesen, dass der Autor der Apokalypse sich als Johannes vorstellt und für den Apostel dieses Namens gehalten werden kann. Was die Evangelien über diesen berichten, stimmt überein mit dem greifbaren Charakter des Apokalyptikers. Die gegen das Eine und das Andere geltend gemachten Bedenken sind nicht stichhaltig. Wiewohl an der Einheit des Werkes nicht zu zweifeln ist, sind doch der Anfang in seiner gegenwärtigen Form, I, 1—3, und wahrscheinlich auch der Schluss, XXII, 7—21 oder 6—20, von anderer Hand. Der Aufenthalt des Sehers auf Patmos, wo er wie auf seinem Wachtthurm gewartet haben soll, um das Wort der göttlichen Offenbarung zu hören und in der nächsten Zukunft zu lesen, gehört ins Gebiet der literarischen Fiction, wie die sieben Städte unzweifelhaft symbolisch sind. Aber keine Einbildung

ist die Vermuthung, dass der Verfasser in Nicolaiten und Bileamiten, ebenso wie im Pseudoprophet, wie bei anderen Gelegenheiten durch sein Nichterwähnen des grossen Heidenapostels, wo sein Name mit Ehren genannt werden konnte, Paulus und die Paulinischen bekämpft. Sowohl aus politischem, als aus ethischem und religiösem Gesichtspunkt hielt er ihre Geringschätzung des Gesetzes und ihren gemeinsamen Verkehr mit Heiden höchst verderblich; weshalb er, der Vollblut-Judenchrist, nicht anders konnte, als mit aller Macht ihrem Einfluss entgegenzutreten und ihre Ansichten zu bekämpfen. Es ist dann auch am allerwenigsten anzunehmen, dass er Kap. VII, 9—16 an Heidenchristen gedacht haben soll, in Unterscheidung von den V. 1—8 gemeinten Judenchristen.

Zierikzee, Nov. 1883.

Der Kolosserbrief.

Von

Archidiakonus H. v. Soden.

(Fortsetzung.)

In V. 13 findet H. den Todeszustand in der *ακροβυστια της σαρκος* begründet und streicht darum die letzteren Worte. Das Todtsein selbst kann aber auch ursächlich nur an den *παραπτωματα* hängen, während diese ihrerseits unvermeidlich sind wegen der *ακροβυστια της σαρκος*, so dass die *ακροβυστια* der Ueberwindung des Todtseins einen Riegel vorschiebt, also an der Erhaltung des Zustandes allerdings mitschuldig ist, während nach Rö. 2, 25. 8, 3. Ga. 3, 12 die *περιτομη* die Vermeidung der *παραπτωματα* und damit die Ueberwindung des *νεκρον ειναι* wenigstens in der Idee ermöglicht hätte. Und während die *περιτομη* doch wenigstens den Zuchtmeister auf Christus und die Verheissungen wie eine Lebenshoffnung hatte (Ga. 3, 24. Rö. 9, 4), so lag über den Heiden in ihrer Verfinsterung und Gottentfremdung (Rö. 1, 21. Gal. 4, 8) nur der Tod. Endlich ist es auch an unserer Stelle psychologisch unwahrscheinlich, dass der Autor *ad Eph.*, was er bei Abfassung seines Briefes (2, 11) nur anzudeuten für nöthig hielt, nachträglich im Paulusbrief durch diese Einschaltung deutlicher auszudrücken sich gedrungen fühlte. Viel wahrscheinlicher erscheint es doch, dass der Verfasser von Eph. 2, 5 bei der Reproduktion unserer Stelle die *ακροβυστια τ. σ.* ausgelassen hat, weil diese Dinge für seine Zeit und seinen Lehrkreis nicht mehr von derselben Bedeutung waren. — Die gleiche Unwahr-

scheinlichkeit trifft die Vermuthung H.'s[1]), „das der Verfasser des Epheserbriefes bei Reproduktion von Kol. 2, 14 zunächst der Handschrift das Gesetz substituirte (S. 64), welches er nach Anleitung von Kol. 2, 20 *τι δογματιζετε* als einen *νομος των εντολων εν δογμασι* charakterisirt" und dann „bei Gelegenheit der Interpolation der Originalstelle Kol. 2, 14 dem *χειρογραφον* durch den Zusatz *τοις δογμασιν* gleichfalls die Beziehung auf das Gesetz, welche der Ausdruck an sich nicht bietet, angeschweisst und damit den Parallelismus beider Stellen vollendet" habe. Solche Manipulationen sind zu complicirt im Verhältniss zu dem Zweck, den sie für den geschäftigen Redacteur haben können. Sprachlich ist die Dativverbindung *τοις δογμασιν* mit dem Verbalsubstantiv *χειρογραφον* möglich[2]) und die Häufung von zwei Beifügungen in gleicher Vertheilung nicht selten (z.B. Kol. 1, 8). *χειρογραφον* ist Schuldbrief, der ein solcher ist, weil es *δογματα* giebt, die letzteren sind gleichsam die Kontraktsstipulationen; auf Grund derselben entsteht durch unsere Uebertretung derselben ein *χειρογραφον* gegen uns; dessen rechtliche Bedeutung ist, dass der Mensch *υποδικος γενηται τῳ θεῳ* (Rö. 3, 19, vgl. 8, 1 „*κατακριμα*"). Nur dieses *χειρογραφον*, dieser Schuldbrief, „der gegen uns war", ist ausgelöscht durch Christi Kreuzestod; ein Gedanke, der ohne das Bild im Galaterbrief lautet: *Χριστος ημας εξηγορασεν εκ της καταρας του νομου γενομενος υπερ ημων καταρα, οτι γεγραπται· επικαταρατος πας ο κρεμαμενος επι ξυλου* (3, 13).[3]) Nicht die Aufhebung der *δογματα*, sondern nur die Austilgung des auf Grund derselben gegen uns ausgefertigten Schuldbriefes ist in den Worten, wie sie lauten,

---

1) S. 73 f.

2) S. Kühner, Gramm. IV, 1. 374. Die Verbindung von *τοις δογμ.* mit dem folgenden Relativsatz (Hofmann) ist gezwungen.

3) Wenn Pfleiderer (S. 381) aus V. 15 *χ.* näher bestimmt als „Schuldbrief, der den Sünder in die Schuldhaft der feindlichen Geistermächte gefangen gäbe", woran er dann die Bemerkung knüpfte: „Diese treten also hier an die Stelle, welche bei Paulus noch das personificirte Gesetz selbst einnahm", so liegt für jene Hereinziehung von V. 15 in V. 14 selbst wenigstens kein Grund vor; das *χ.* hat für die Schuldner nur einen negativen Inhalt, der in *υπεναντιον* angedeutet

ausgesagt.[1]) Ueber die Werthung der *δογματα* an sich ist nichts ausgesagt; nur die Thatsache ist mitgetheilt, dass auf Grund derselben ein Schuldbrief gegen uns verfasst werden konnte, worin nur liegt, dass wir jene *δογμ.* zu halten verpflichtet waren, sie aber nicht gehalten haben. Die Erklärung dieser Thatsache giebt in völlig deckender Ergänzung die These Rö. 8, 2: *το γαρ αδυνατον του νομου, εν ῳ ησθενει δια της σαρκος.* Den Schluss aber lässt der Verfasser seine Leser selbst ziehen, welchen Paulus in der ausführlichen Lehrentwickelung an die Römer, auch nur auf Grund der Thatsache, dass alle sündigen (Kap. 1—3), ausspricht: *διοτι εξ εργων νομου ου δικαιωθησεται πασα σαρξ* (3, 20). — *τα δογματα* sind die Gesetzesvorschriften. Ob diese auch nur den Juden gegeben waren, so enthielten sie doch die Norm auch für die Heiden[2]); auch gegen sie kann darum auf Grund derselben ein Schuldbrief ausgefertigt werden, so dass wir nicht nothwendig auf das in die Herzen geschriebene Gesetz der Heiden (Rö. 2, 14f.) verweisen müssen, wofür der Ausdruck *δογμα* vielleicht nicht ganz zutreffend wäre.[3]) Warum aber ist nicht *νομος* gesetzt statt *δογματα*? Einmal darum, weil „*δογματα*“ gerade die Form am *νομος*, das „Statutarische“ und damit dessen Schwäche hervorhebt, während *νομος* zugleich den Inhalt bezeichnet; dann aber hat der Verfasser schon die spezielle Lehranwendung der Wirkungslosigkeit aller äusserer Satzungen, welche doch aus den in V. 14 geschilderten Thatsachen hervorgeht, im Auge; und da er hiebei nicht blos mit Theilen des *νομος* zu thun hat, wohl aber mit lauter *δογματα*, so wählt er diesen einen umfassen-

---

ist; die andere Partei in dem Kontrakt, auf Grund dessen das *χ.* gegen die Menschen entscheidet, kann nur der sein, der das *χ.* aufheben kann und aufgehoben hat, Gott.

1) Klöpper (S. 414) verbaut sich selbst den Weg, wenn er davon ausgeht, dass „Paulus das mosaische Gesetz unter den Gesichtspunkt eines *χειρογραφον* gestellt hat“. Dann müsste es heissen: *το χειρογραφον του νομου* oder *των δογματων*. Auch Blom, Theol. Tijdschr. 82, S. 415 erklärt: *δογματα* sei der Inhalt des *χειρογρ.*; Gott habe „das Gesetzbuch an das Kreuz genagelt“, und schliesst daraus dann die Unechtheit der Stelle.

2) Vgl. Rö. 8, 4. 2, 12. 3) Gegen Lightfoot u. a.

deren, weil nur formalen Begriff bezeichnenden Ausdruck. Es ist nicht nur kein Grund vorhanden, den Begriff von *δογματα* in V. 14 aus den Satzungen zu entnehmen, welche später mit „*δογματιζεσθε*“ unter den gleichen Begriff gestellt werden und damit unter das gleiche Urtheil subsummirt werden sollen; sondern der bestimmte Artikel in V. 14, der die *δογματα* als einen fest umgrenzten, bekannten Complex darstellt, verbietet sogar, dabei an die flüssigen asketischen Forderungen, für die V. 21 Beispiele giebt, zu denken. V. 21 kann vielmehr zu V. 14 nur im Verhältniss eines Schlusses *a majori ad minus* stehen? Damit fällt das Hauptbedenken H.s[1]) gegen das Wort in V. 14 hinweg, welches eben von jener unbegründeten Präsumtion ausgeht: dass „der Begriff der *δ.* schon hier im Hinblick auf die Erweiterung, welche das mosaische Satzungswesen in den asketischen Forderungen der Irrlehre zu erfahren hatte, zu verstehen“ sei; woraus sich „die Inconvenienz ergäbe“, dass „nicht blos dem göttlichen Gesetze, sondern auch menschlicher Satzung die Kraft zugesprochen würde, zuwiderlaufende Handlungen als Sünde und Schuld zu constatiren“.[2])

Es bleibt nun noch V. 9 f. und V. 15 zu untersuchen. Holtzmann liest als Uebergang von V. 8 zu V. 11: *οτι εν αυτῳ περιετμηθητε κ. τ. λ.* Etwas überraschen muss diese Begründung der Warnung in V. 8; unwillkürlich erwartet man eine Auseinandersetzung über die gegenseitige Stellung der beiden in V. 8 einander gegenübergestellten Prinzipien, *στοιχεια του κοσμου* und *Χριστος*, zwischen welchen die Kolosser sich entscheiden müssen, einen Ausspruch über Christus selbst, der hier als das richtige Prinzip den *στ. τ. κ.* gegenübergestellt wird. Statt dessen redet die Begründung der Mahnung nur von den Christen und ihrem thatsächlichen Verhältniss zu Christus, bei dessen negativer

1) S. 207.

2) Dass *δογμα* ein *απαξ λεγ.* bei Paulus ist und nur im Epheserbrief wiederkehrt, kann nun nicht mehr ins Gewicht fallen, s. S. 330 f. Dass aber Paulus in unserem Abschnitt nicht mit der Lehre von *χαρις* und ihrem Verhältniss zu *νομος* oder von *πνευμα* und seinem Vehältniss zu *γραμμα* operirt, hat seine volle Parallele in Rö. 14, kann also gegen den paulinischen Ursprung des Briefes keine Bedenken erwecken.

Fassung der Schwerpunkt auf die Lösung der Beziehungen zu στοιχεια του κοσμου fällt. Diesem Vermissen wird genug gethan, wenn der Satz V. 9 im Text steht.[1]) In V. 9 wird nämlich die Mahnung, sich nicht von Christus weg zu den στοιχεια του κοσμου drängen zu lassen, begründet damit, dass in Christus alles enthalten ist, was Menschen mit ihren Religionen suchen, auch das, was als letzter höchster Grund hinter den στοιχεια του κοσμου liegt und sie darum als Elemente für religiöse Zwecke geeignet erscheinen lässt: *εν αυτω κατοικει το πληρωμα της θεοτητος*. Nach Rö. 1, 20 wird ja die *αϊδιος δυναμις και θειοτης* Gottes erschaut *απο κτισεως κοσμου*, indem sie an den Werken erkannt wird. Auf diesem Gedanken ruhen alle religiösen Kulte, die an die στοιχεια του κοσμου knüpfen. Dieser Gedanke veranlasst unsern Verfasser hervorzuheben, dass in Christus die *θεοτης*, also nicht nur göttliche Eigenschaften (*θειοτης*), sondern das göttliche Wesen selbst nicht nur erkannt wird, sondern wohnt, um damit die Mahnung zu begründen, die Religionsübung zu regeln nicht *κατα τα στοιχεια του κοσμου*, sondern *κατα Χριστον*. 2 Ko. 5, 19 sagt Paulus freilich: *θεος ην εν Χριστω*; hier nur *θεοτης κατοικει εν Χριστω*. Der Unterschied erklärt sich daraus, dass dort von dem auf Erden wandelnden Christus, dem Menschensohn, hier von dem im Himmel verklärten Christus, dem Herrn der Herrlichkeit[2]), die Rede ist. Bei einer historischen Menschenpersönlichkeit hatte die Vorstellung, dass Gott in ihm war, keine Schwierigkeit, bei dem zu Gott erhobenen, gleich Gott unsichtbaren *κυριος* legt sich die Vorstellung näher, dass die *θεοτης*, das Wesen Gottes, in ihm wohne, weil

1) Da wir 1, 19 als Interpolation erkannt haben, müssen wir bei Untersuchung unserer Stelle zunächst von jener völlig absehen, keinenfalls den Sinn der jetzt vorliegenden durch Zuhülfenahme der ersteren ergründen oder genauer auslegen wollen. —

2) Pfleiderer (S. 376) bezieht unsere Stelle auf den „historischen“ Christus; dagegen spricht das Präsens „*κατοικει*“ und die V. 11 f. angeführten Werke Christi, die alle nicht von dem „historischen“, sondern von dem verklärten Herrn, wenn auch in Analogie seines eigenen Erdenlebens (*περιτομη του Χριστου*) ausgehen. Ob *σωματικως* dagegen spricht, s. nachher.

sonst eine Scheidung zwischen θεος und κυριος für die Vorstellung schwer zu vollziehen wäre. Der Gedanke, dass die Gottheit in ihm wohne, geht sachlich nicht über die Aussagen 1 Ko. 2, 8. 5, 23 ff. 45. 2 Ko. 3, 17. 4, 4 u. 6. Phi. 2, 9 hinaus. Dabei kann der Ausdruck κατοικειν statt οικειν (Rö. 7, 17, 18. 20. 8, 9. 11) nicht bedenklich machen; er ist durch die Erhabenheit des Gegenstandes gerechtfertigt. Dass aber ausdrücklich betont wird, dass die θεοτης in ihrem ganzen Umfang, in ihrer ganzen Fülle in Christus wohne, erklärt sich durch die Weite und Fülle des zu überwindenden Rivalen „τα στοιχεια του κοσμου", in welchen immerhin die αἰδιος δυναμις και θειοτης zu finden ist. Eben dieser Gesichtspunkt erklärt die Wahl von θεοτης statt θεος noch von anderer Seite: dass Gott in Christus war, wollen die kolossischen Irrlehrer wohl nicht bestreiten; aber sie glaubten, Christus an sich biete ihnen doch nicht alles, was sie bei Gott suchen und durch Kultusübungen verdienen zu müssen glaubten. Sollte Paulus etwa sagen „ολος ο θεος"? Sobald an eine derartige Theilung Gottes gedacht wurde, legte sich statt des die einheitliche Person bezeichnenden Ausdruck „θεος" der die sämmtlichen Eigenschaften Gottes umspannende Ausdruck „θεοτης" nahe. Der Ausdruck το πληρωμα, welcher Paulus nicht unbekannt ist, ist dabei in ganz demselben Sinne verwandt, wie Rö. 11, 25. 1 Ko. 10, 26. Den Modus dieser Einwohnung der Gottheit giebt σωματικως an. Dass damit keineswegs das „geschichtlich erschienen sein"[2]) Christi bezeichnet sein will, beweisen die σωματα επουρανια, das σωμα πνευματικον (1 Ko. 15, 40. 44). Aus 1 Ko. 15, 40 mit 48 ist zu schliessen, dass der επουρανιος von V. 48 ein σωμα επουρανιον trage; und aus V. 49, dass eben auf Grund dieses σωμα von einer εικων des επουρανιος gesprochen werden kann. Der verklärte Christus als εικων του θεου (2 Ko. 4, 4) muss ein σωμα haben, wie dies Phi. 3, 21 in voller Uebereinstimmung mit den Voraussetzungen von 1 Ko. 15 auch ausgesprochen ist. Auch σωματικως birgt sonach keinen unpaulinischen Gedanken. Warum es aber so emphatisch

1) Hilgenfeld, Einl. S. 666. 2) Pfleiderer, S. 377.

hervorgehoben ist? weil Christus den einen ausprägt somatischen Charakter tragenden und eben dadurch so vertrauenerweckenden στοιχεια του κοσμου entgegengestellt ist.

Haben wir hiernach keinen Grund, V. 9 dem Paulus abzusprechen, so ist die Lücke ausgefüllt und ein lückenloser Gedankengang vorhanden: die zwei Prinzipien, zwischen denen die Kolosser schwanken, erhalten je eine nähere Beleuchtung: in V. 9 wird nachgewiesen, warum Christus das vollgenügende Prinzip für ihre Frömmigkeit ist, in V. 11 wird gezeigt, dass sie als Christen mit den στοιχεια του κοσμου nichts mehr zu schaffen haben.

Der nun noch dazwischentretende Satz V. 10 erscheint sonach überflüssig, wie denn wenigstens der Relativsatz mit seiner Aussage über die Stellung Christi, nachdem diese soeben V. 9 besprochen war, schleppend nachhinkt. Bei genauerer Untersuchung aber sind die Ausdrücke und Gedanken des Verses dem paulinischen Sprachschatz und Gedankenkreis fremd, theilweise sogar widersprechend.[1] κεφαλη heisst Christus bei Paulus nur im Verhältniss zur εκκλησια; die damit bezeichnete Stellung Christi zu den αρχαι und εξουσιαι aber ist mit 1 Ko. 15, 24 unvereinbar, wo es vielmehr als noch zu lösende Aufgabe Christi erscheint, καταργειν πασαν αρχην και πασαν εξουσιαν, eine für eine κεφαλη doch undenkbare Aufgabe. Der Satz και εστε εν αυτῳ πεπληρωμενοι mit seiner gezwungenen Wortstellung, durch welche jeder Exeget ein anderes Wort premirt sieht, ist geradezu unverständlich, wenn man nur aus paulinischen Begriffen ihn zu erklären sucht. Womit sind die Leser πεπληρωμενοι durch Christi Vermittelung? Denn Klöpper's Erklärung von πεπλ., dass ihnen „nichts mehr mangle, was zu ihrem vollen Heilsbesitz gehöre", legt den Hauptbegriff „Heilsbesitz" ohne jeden Anhalt aus dem unmittelbaren Context ein; und dass πεπληρωσθαι absolut stehen könne, wie im Deutschen „ausgefüllt sein" in dem Sinne von „befriedigt sein", ist nicht nachzuweisen. Der Stoff, mit dem sie aus-

1) Auch hier versagen wir es uns, die Stelle in Verbindung mit dem von uns als Interpolation erkannten Abschnitt 1, 15—20 zu bringen und von jenem Resultat aus zu berurtheilen.

gefüllt sind, kann nur *το πληρωμα της θεοτητος* sein[1]); denn *πεπληρωμενοι* kann nicht dem „*πληρωμα*" in V. 9 correspondiren, wie die Wahl desselben Wortes zunächst vermuthen lässt. Denn *πληρωμα* hat nicht dieselbe logische Beziehung zu Christus, welche *πεπλ.* zu den ihm correspondirenden Christen hat. Dort bezieht sich der Begriff „*πληρης*" auf die Gottheit als den Füllungsstoff, *το πληρωμα της θεοτητος* will sagen, dass nichts, was zum Wesen der Gottheit gehört, dabei fehlt, hier aber auf die Christen als die zu füllende Form, *πεπληρωμενοι* will sagen, dass in den Christen nichts mehr unausgefüllt sei, und sagt an sich gar nichts darüber aus, ob dabei der Füllungsstoff ganz untergebracht, ganz aufgebraucht sei. Schon dies muss gegen die einheitliche Conception der beiden Verse Bedenken erwecken, dass die einander correspondirenden Worte nicht einander logisch correspondirende Begriffe darstellen; es erweckt den Eindruck, wie wenn nur die Worte einander gerufen hätten, die Gedanken aber nicht einander erzeugt. Logisch entspricht das „*πεπληρωμενοι*" dem „*κατοικει*". Aber sind die Christen nach Paulus *πεπληρωμενοι τω πληρωματι της θεοτητος*? auch nur *πεπληρωμενοι τη θεοτητι*?[2]) und wenn je, ist dies nicht an eine Bedingung geknüpft, die hier nothwendig zum Ausdruck kommen musste, z. B. *δια της πιστεως* od. ä.? Und selbst dies nachgesehen, kann dieses *πεπληρωσθαι* nicht erst als Endresultat von all dem gedacht werden, was V. 11—14 erst nachfolgt?

V. 15, partikellos angehängt, steht nicht nur „ausser allem Zusammenhang mit dem Vorigen" (Nitzsch), sondern

---

1) Huther, De Wette, Bleek ergänzen *τη θεοτητι*.

2) Merkwürdig umgeht Klöpper (S. 393 f.) diese Behauptung unseres Verses: „Die Zustandsform, zu welcher die Leser als Christo Angehörige erhoben sind, ist schlechthin dem homogen, was den kernhaftsubstanziellen Mittelpunkt seiner Heilspersönlichkeit bildet. Dem Masse und der Modalität correspondirend, wie die Gottheit in Christo wohnt, sind auch die als Gläubige mit ihm in Lebensgemeinschaft Stehenden in keiner anderen Persönlichkeit, als in ihm zu objektiver, keiner Ergänzung von anderswoher mehr bedürftigen Vollkommenheit, d. h. zum Vollbestande des Heilsbesitzes, zur completen Ausrüstung mit allen göttlichen Gnadengaben und Geisteskräften gelangt." — Ist das Exegese, Paraphrase oder Periphrase?

„unterbricht geradezu den Uebergang des Gedankens von 2, 14, wo die Polemik gegen den Judaismus vorbereitet war, zu 2, 16, wo dieselbe beginnt“ (H. S. 156 f.).[1]) Die Exegese des Verses hat noch kein irgendbefriedigendes Resultat aufzuweisen; Ritschl und Hofmann haben die Schwierigkeiten der früheren, R. Schmidt, auch Meyer die Schwierigkeit der von diesen zwei Gelehrten vertretenen Erklärungen dargethan. Wir stossen uns weder an *απεκδυσις*, noch an den *αρχαι* und *εξουσιαι*, noch an *δειγματιζειν*; aber auffallend ist es schon, dass in 2 Ko. 2, 14 aktiv, hier passiv am Triumph theilnehmende Persönlichkeiten mit *θριαμβευειν* in Accusativverbindung gesetzt sind; auffallend in hohem Masse ist die Prädicirung eines Thuns Gottes durch „*εν παρρησια*“, „kühnlich“ (dies fühlt auch Hofmann); ebenso will sich *απεκδυεσθαι*, was doch einen vorausgehenden Kampf einschliesst (daher *θριαμβευειν*), nicht schicklich von dem Gotte Pauli vorstellen lassen, wie denn auch Paulus in diesem religiösen Gefühl 1 Ko. 15, 24 ff. das Kämpfen und Triumphiren Christo zuschreibt und erst in die überwundene Welt Gott einführt, ein Widerspruch, der den Vers wohl unrettbar verurtheilt.[2]) Ebenso spricht *εν αυτω* gegen Paulus; der Interpolator, dem bei Conception seines Satzes Christus als Subjekt vorschwebte, mag es reflexiv gefasst haben, wie seine ihn hierin nach einer Intention und nicht nach dem Context

---

1) Meyer findet in folgenden freilich nur zwischen den Zeilen zu lesenden Reflexionen den Zusammenhang: „In dieser Abstellung des Gesetzes (V. 14) lag der Sieg und Triumph Gottes über die teuflischen Mächte, da diese in der Sünde ihre widergöttliche Gewalt haben, die Sünde aber ihre Gewalt im Gesetze (1 Ko. 15, 56) hat, mit dem Gesetz also die teuflische Macht steht und fällt.“ Als ob die teuflische Macht bei den Heiden, wo kein Gesetz war, keine Herrschaft gehabt hätte! —

2) Dieses Gefühl, dass das im Vers Ausgesagte sich nicht für Gott, sondern nur für Christus passe, hat freilich entgegen dem klaren Context, fast alle Alten, neuestens noch Baur und Ewald veranlasst, Christus als Subjekt des Satzes vorauszusetzen; und es ist mehr als wahrscheinlich, dass ihnen der Interpolator bezeugen würde, dass sie seine Intentionen richtig verstanden haben, weil auch ihn jenes religiöse Taktgefühl gewiss beherrschte; er übersah aber, dass im Zusammenhang gelesen, seiner christologisch gemeinten Interpolation Gott als Subjekt zufällt.

auffassenden Exegeten; aber den Satz im Zusammenhang erklärt, kann *εν αυτῳ* nur auf den *σταυρος* (V. 14) sich beziehen. Nach Paulus aber hat Christus seine Geisterfeinde nicht im Kreuz überwunden, sondern in einem viel später fallendem Kampfe, der im Zusammenhang mit seiner Wiederkunft steht, wird er sie erst überwinden (1 Ko. 15, 24 ff. Phi. 2, 10 f.).[1])

In dem Abschnitt 2, 16—3, 4, der nun die eigentliche, deutlich ausgesprochene Polemik gegen die Nomisten enthält und den Höhepunkt und Hauptzweck des Briefes bildet[2]), sind es nur grössere Einschaltungen, die nach Holtz-

---

1) Auch Klöpper stellt S. 422—226 die Hauptbedenken gegen den Vers klar, denen er nicht anders ausweichen kann, als durch die Flucht in eine Engelwelt, die er aus einer nach meiner Meinung verkehrten Erklärung der *στοιχεια του κοσμου* construirt, unter den *αρχαι και εξουσιαι* die „Schutzregenten Israels" versteht, die ursprünglich von Gott eingesetzt, ihr Amt missbraucht und nun ihres Amtes entsetzt werden. Um diesen ganzen Gnosticismus mit Paulus zu verbinden, muss man wissen, dass es „auf der Hand liegt", dass 1 Ko. 15, 24 „prinzipiell die überirdischen Machthaber der heidnischen Welt dem Apostel vor Augen stehen, während uns unsere Stelle zunächst an die mit dem *χειρογραφον* in enger Verbindung stehenden Engelsmächte des auserwählten Volkes zu denken Veranlassung gab" (S. 431); ferner dass es sich dort allerdings um ein *καταργειν* handelt, während „an unserer Stelle das *απεκδυσασϑαι, δειγματισαι εν παρρησια ϑριαμβευσαι* nur als ein solches Thun Gottes vorstellig zu machen ist, kraft dessen den betreffenden Machthabern nur das Recht, die Befugniss entzogen ist, ihre frühere Disciplinenwelt auch auf die Christo Angehörigen in irgend einer dieselben schädigenden Weise in Anwendung zu bringen" (S. 432). Wunderbare Sprache des Apostels, die solches alles in den einen V. 15 mit wenigen Worten hineinzugeheimnissen vermochte! Dieser Versuch scheint mir einem Verzicht gleichzukommen, den Vers zu retten.

2) Dies auch nach Holtzmann's Reconstruction; es erweckt ein günstiges Vorurtheil für den paulinischen Ursprung des Briefes, wenn man von hier aus die kunstvolle allmähliche Zuspitzung der Rede auf diesen Punkt rückwärts verfolgt; zuerst die Betonung der *αληϑεια* des von den Lesern gehörten Evangelium (1, 5 f.), dann der Wunsch einer Bereicherung ihrer *γνωσις*, resp. *επιγνωσις*, deren Gegenstand ja bei Paulus eben das Verhältniss von Gesetz und Evangelium (vgl. 1 Ko. 8, 1. 10) bildet, (1, 9 f. 2. 2 f.) und ihrer *πιστις* (2, 5. 7); dann die schon ein Urtheil

mann als Werk des Interpolators auszuscheiden sind. Unter diesen kann 3, 1 f. nur durch Bedenken des Zusammenhangs angefochten werden; denn dass, wer von einer *ανω κλησις* redet und die Begriffe *τα οπισω, τα εμπροσθεν* bildet (Phi. 3, 14. 13), auch von *τα ανω ζητειν* reden kann; dass die darin enthaltene Mahnung nicht mehr und nicht weniger „die Zerstörung aller an den Bestand der Theokratie geknüpften Hoffnungen voraussetzt“ (Holtzmann S. 160), als Phi. 3, 14. Rö. 2, 7, vielmehr einfach die Grundstimmung des paulinischen Gemüths in voller Uebereinstimmung mit 2 Ko. 5, 2 ff. Phi. 1, 21. 23 ausgedrückt; dass, wer Ps. 110, 1 messianisch deutet, wie Paulus 1 Ko. 15, 25 thut, ebenso gut vom Sitzen, als vom Sein zur Rechten Gottes (Rö. 8, 34) reden könne, wird kaum zu bestreiten sein. Aber auch im Zusammenhang ist die Stelle nicht nur nicht unmotivirt, sondern geradezu unentbehrlich (vgl. S. 327). Paulus hat 2, 9—14 dogmatisch zum Voraus begründet, was er nun 2, 16—3, 4 ausführt, indem er zuerst 2, 16—19 einfach die Norm aufstellt, dann 2, 20—3, 4 dieselbe psychologisch-ethisch vermittelt. Diese Vermittelung hat eine negative und positive Seite, sie beruht auf den ethischen Thatsachen des *αποθανειν συν Χριστῳ* (2, 20—23) einer-, des *συνεγερθηναι τῳ Χριστῳ* (3, 1—4) andererseits; damit knüpft sie an jenen dogmatischen Unterbau sichtlich an, dessen Mittelpunkt auch die doppelte Thatsache von „*συνταφηναι*“ und „*συνεγερθηναι*“ bildet (2, 12). Weil aber, wie 2, 12 f. nachgewiesen ist, in dem *αποθανειν συν Χριστῳ* eigentlich untrennbar die Thatsache des *συνεγερθηναι* enthalten ist, darum kann Paulus, wenn er nach der Ausführung von „*ει απεθανετε συν Χριστῳ*“[1]) auf „*ει συνηγερθητε τῳ Χριστῳ*“ kommt, dieses ganz wohl durch das folgernde *ουν*, das überdies eben-

---

einschliessende Andeutung der Sache selbst (2, 4. 8); endlich die These von der Bedeutung der Person und des Werkes Christi (2, 10—14) namentlich unter der Beleuchtung jüdischer Anschauungen (V. 11. 13).

1) Blom a. a. O. S. 416, glaubt aus „*ει απεθανετε συν Χριστῳ απο των στοιχειων του κοσμου*“ schliessen zu müssen, dass auch Christus unter den *στοιχεια* gelebt hat. Dann folgt auch aus Rö. 6, 8 und 2, dass Christus in Sünde gelebt hat.

sogut zugleich auf 2, 12 f. zurückschauen kann, anknüpfen, um so mehr, wenn er zugleich mit dem, was er noch zu sagen hat, das Facit aus seiner ganzen Darlegung ziehen und den Uebergang zu einem ethisch-praktischen Theil bilden will, wie er dies hier deutlich thut. — Ebenso unentbehrlich ist der von Holtzmann (S. 160) dem „Interpolator als Ausleger und Paraphrast" zugetheilte Satz V. 4; denn mit dem Gedanken des in Gott verborgenen Lebens kann Paulus, der Apostel der Hoffnung, unmöglich diesen wichtigen Abschnitt abbrechen.; er muss den Gedanken, wie immer, in der lichten Höhe seiner Hoffnung zum Abschluss bringen.[1]) So sagt er denn, dass die Christen noch *φανερωθησονται εν δοξη*; *φανερουσθαι* steht hier nicht „an Stelle" von *αποκαλυπτεσθαι*; es bezeichnet die gleiche Thatsache, aber unter einem anderen Gesichtspunkt; *αποκαλυπτεσθαι* steht von etwas, was entweder im Himmel, oder nur in der Idee, z. B. in der Hoffnung vorhanden ist; es schliesst immer eine wesentliche Alterirung, wenn nicht eine Neuschaffung des betr. Gegenstandes in sich; *φανερουσθαι* steht einfach von dem Sichtbarwerden eines bis jetzt zwar äusserlich verborgenen, aber in wesentlich gleicher Beschaffenheit vorhandenen Gegenstandes (1 Ko. 4, 5. 14, 25. 2 Ko. 4, 2). Daher ist Rö. 8, 18 von der *δοξα* ein *αποκαλυφθησεσθαι* ausgesagt; denn sie war vorher nur in der Hoffnung vorhanden; von den Christen dagegen, deren Gottesleben schon vorhanden und nur verborgen ist, wird ein *φανερωθησεσθαι* ausgesagt. Dass aber Christus *η ζωη ημων* heisst, geht formal nicht über 1 Ko. 1, 30. 2 Ko. 5, 21, sachlich nicht über Phi. 1, 21 Ga. 2, 20 hinaus.

In dem dem Abschnitt 3, 1—4 analogen, die negative Seite der Mahnung vermittelnden Absatz 2, 20—23 können wir den von Holtzmann reconstruirten Satz *α εστιν εις φθοραν τη αποχρησει προς πλησμονην της σαρκος* (S. 160. 180) nicht paulinisch finden. Abgesehen von der Schwerfälligkeit, die durch das Anhängen der drei näheren Bestimmungen durch *εις*, *προς* und den Dativ an das kurze *α εστιν*

1) Vgl. auch Klöpper S. 468.

entsteht, abgesehen auch davon, dass ja schon *α εστιν εις φθοραν τῃ αποχρησει* ohne *προς* etc. „genau den Sinn von 1 Ko. 6, 13“ wiedergiebt, dem „*προς πλησμονην της σαρκος*“ „zur Vollsättigung des Fleisches“ aber in 1 Ko. 6, 13 nichts entspricht, so ist der logische Zusammenhang schief: wenn jene von den Nomisten verbotenen Dinge zur Vollsättigung des Fleisches[1]) dienen, so hätte ja Paulus vielmehr nach 1 Ko. 9, 25 ff. allen Grund, ihnen beizustimmen. Ueberdies ist *κατα τα ενταλματα και διδασκαλιας των ανθρωπων,* wobei Paulus selbst den Gebrauch von *διδ.* *in pejorem partem,* wie Eph. 4, 14. 1 Tim. 4, 1, im Unterschied von Rö. 12, 7. 15, 4, eben so gut wie diese Pauliner und die Synoptiker (Mt. 15, 9 = Mc. 7, 7), von Jes. 29, 13 gelernt haben kann (gegen H. S. 217. 249), ohne zu grosse Schwerfälligkeit mit *δογματιζεσθε* zu verbinden; die Lebhaftigkeit der Polemik hat ihn an *δογματιζεσθε* in *oratio directa* zuerst dessen Inhalt und daran gleich eine vernichtende Kritik fügen lassen, so dass er nun erst die das *δογματιζεσθαι* seiner Quelle nach würdigende Beifügung nachbringt, ein Moment, dessen Bedeutung für seine Polemik schon 2, 8 erkennen liess. — V. 23 giebt, mit dem zusammenfassenden *ατινα* an das von den Nomisten Ausgesagte anknüpfend[2]), eine schliessliche Schätzung der nomistischen Bestrebungen; denselben wird darin zuerkannt ein Schein von Weisheit, begründet in dem freiwilligen Dienemuth, der Demuth und der Schonungslosigkeit gegen den Leib, nicht aber in irgend welcher Ehre. So bereitwillig ihnen ein in Dienemuth,

---

1) Denn blos mit *τῃ αποχρησει*, als nähere Zweckbestimmung der *αποχρησις* verbunden, hätte *προς πλησμονην της σαρκος* vollends für den Zusammenhang keine Bedeutung.

2) Vgl. Klöpper S. 459. „Schon die Wahl des unbestimmten Relativpronomens giebt uns an die Hand, dass die mit „*ατινα*“ bezeichneten Objekte andere sein werden als diejenigen, auf welche V. 22 mit „*α*“ zurückgewiesen wurde. . . . . es ist klar, dass unter den derartigen nach dem Begriff der Unbestimmtheit und Allgemeinheit angedeuteten Objekten nicht jene der Berührung entzogenen Dinge, sondern die *ενταλματα* und *διδασκαλιαι* zu verstehen sind, nach welchen jene Gegenstände den zur Aneignung derselben Geneigten verboten werden.“

Demuth und Schonungslosigkeit begründeter λογος σοφιας zugestanden wird, ebenso entschieden wird ihnen jegliche Begründung des letzteren in einer damit eingelegten Ehre abgesprochen. Der λογος σοφιας, der hier den Nomisten zuerkannt wird, erklärt nun erst die tiefe Bedeutung davon, dass Paulus 1, 9 den Kolossern σοφια και συνεσις πνευματικη gewünscht hat. Unser Satz hat mit jenem Wunsche dieselbe polemische „Tendenz und denselben Verfasser gemein“ (H. 159), nach den Resultaten unserer Untersuchung von 1, 9 also Paulus. Wenn H. in εθελοθρησκεια und ταπεινοφροσυνη die gleiche Feder wie in V. 18 erkennt, so ist nicht nur an sich ebenso möglich, dass der Interpolator in V. 18 die Originalausdrücke von unserem Satz verwendet habe; sondern die Umsetzung der Gott zum Gegenstand habenden εθελοθρησκεια in eine θρησκεια των αγγελων macht sogar die Einwirkung eines fremden Geistes in V. 18 gegenüber V. 23 wahrscheinlich. Zu εθελοθρησκεια vgl. Ga. 4, 9. 21. Der Dienst des Gesetzes ist für Christen ein freiwilliger, weil sie frei sind vom Gesetz Rö. 6, 14. 15. 7, 3. 6; eine verkehrte ταπεινοφροσυνη ist es, weil sie damit wieder das πνευμα δουλιας annehmen, Rö. 8, 15. Ga. 5, 1; aber auch die αφειδια του σωματος (er sagt mit feiner, echt paulinischer Distinction nicht της σαρκος) giebt für eine Anschauung, wie sie in Rö. 14, 3. 6. 1 Ko. 6, 13 ausgesprochen ist, nur einen λογος σοφιας. In diesen drei Punkten schien dem Paulus ein Mistverständniss seiner doppelsinnigen, ironischen Anerkennung der Nomisten nicht zu fürchten; dagegen trat der gesetzesstolze Anspruch einer besonderen Ehre bei allen Nomisten so mächtig nnd so überzeugend auf (cf. Ga. 6, 12. 2 Ko. 11, 12. 13. 18), dass hier eine ganz direkte Abweisung und Verurtheilung nöthig schien, dem Grundsatz von 2 Ko. 10, 17. 12, 9 getreu; die Abweisung geschieht durch die Worte λογος σοφιας εχοντες ουκ εν τιμη τινι, die Verurtheilung in der Charakterisirung der problematischen Ehre als dienlich προς πλησμονην της σαρκος, d. h. „um dem materiell-psychischen Menschenwesen volle Befriedigung zu gewähren“ (Meyer). In der änigmatischen Kürze liegt vernichtende Ironie: Ehre suchen sie, sie fanden keine; und

wenn sie's fänden, so wäre es immer noch nur eine Ehre zur Befriedigung des sarkischen Menschen. Und weil es sich nur um solche Ehre handeln kann, darum kann ihnen in diesem Punkte, auf den sie besonders pochen, nicht einmal ein *λογος σοφιας* zugestanden werden.[1]) Zur Verurtheilung des ganzen Standpunktes wirkt hier zuletzt noch der darin angedeutete Selbstwiderspruch desselben mit, wenn auf der einen Seite ihr Absehen geht auf *αφειδια του σωματος*, auf der andern auf eine *τιμη*, die nur charakterisirt werden kann als *τιμη τις προς πλησμονην της σαρκος*. Indem die *τιμη* in die Sphäre der *σαρξ* gerückt und dadurch gewerthet wird, fallen übrigens zugleich die drei zugestandenen Positionen, aus welchen diese *τιμη* resultiren soll, in die gleiche Sphäre herunter und sind damit vernichtet. Es wird von hier aus klar, warum schon bei dem Werke Christi (1, 22) und dessen Applicirung an die Christen (2, 11) die *σαρξ* so besonders berücksichtigt ist. — Nach dieser Auffassung[2]) ist unserer Stelle ebensowenig scharfe Klarheit des Gedankens, als abgewogene Billigkeit des Urtheils abzusprechen. Die feine Ironie in der positiven Hälfte des letzteren ist ebenso echt paulinisch, wie die kurze, entschiedene Fassung der negativen.

Von dem Text der die Sache selbst treffenden Mahnung V. 16—19, die doch offenbar nicht nur den Mittelpunkt unseres Abschnittes, sondern den Anlass des ganzen Briefes bildet, bleibt bei Holtzmann nur das kurze, knappe Wort

---

1) Klöpper (S. 461) ergänzt zu *τιμη* „*σωματος*" aus dem unmittelbar vorangehenden Begriff; dadurch wird aber das Gleichgewicht des Satzes gestört; die Negation kann nicht dem letzten Theil der Position allein entgegengesetzt sein, sondern der ganzen Position, als deren beanspruchtes Resultat die *τιμη* zu verstehen ist.

2) Ich hoffe, durch diese Erklärung den „fast beispiellosen Widerstreit und Confusion alter und neuer Auslegungen" (Holtzmann S. 159) nicht vermehrt, sondern gehoben zu haben. Dass Hofmann's Erklärung, die Holtzmann allein anführt, und zwar als Beispiel der Unerklärbarkeit der Stelle, unrichtig ist, liegt auf der Hand. Aber andererseits muss der Verfasser des Verses, sei es nun Paulus oder der Interpolator, sich doch irgend etwas Denkbares dabei gedacht haben; darum fällt die Schuld der Sinnlosigkeit bei jeder Erklärung doch immer auf die Exegeten zurück, und nicht auf den Verfasser.

V. 16 als paulinisch übrig mit der Beurtheilung *εικη φυσιουμενος υπο του νοος της σαρκος αυτου*. Solche Kürze an dieser Stelle ist schon an sich mehr als zweifelhaft. Man könnte doch mindestens ein Werthurtheil über die in V. 16 angeführten Punkte erwarten, worin das *μη ουν τις υμας κρινετω* begründet wäre; denn in V. 11—14 findet sich noch keine bestimmte Beziehung auf die V. 16 angegebenen Dinge, da ssetwa die Begründung des *μη ουν* etc. sich aus V. 11—14 von selbst ergeben würde. Aber V. 17 ist auch in keiner Weise unpaulinisch. *σωμα* fällt nicht „nur hier unter die Kategorie der Substanz statt der Form"; sondern *σωμα* schliesst bei Paulus stets Substanz und Form zusammen im Begriffe eines „Organismus", nicht aber enthält es blos die nur philosophischer Abstraktion mögliche Idee des „Organisirten".[1]) Diesem substanzenthaltenden Organismus steht als substanzlose Abschattung seiner blossen Form die *σκια* gegenüber. Der Ausdruck *τα μελλοντα* ist durch Rö. 8, 38, der Gedanke von *σκα των μελλοντων* durch *τυπος του μελλοντος* Rö. 5, 14 gedeckt. Der Sinn ist: jene Ordnungen sind Schatten, d. h. blos formale, wesenlose Abbildung von *τα μελλοντα*[2]); *τα μελλοντα* also sind das *σωμα*, d. h. sie enthalten zugleich das Wesen; sie heissen aber *μελλοντα* vom Standpunkt derjenigen Zeit, in der jene *σκια* noch besteht; denn für den Christen sind sie nimmer *μελλοντα*, sondern zur Gegenwart geworden; der Christ ist in ihrem Besitz, weil sie Christi Eigenthum sind; daher *το δε σωμα* (= *αυτα δε τα μελλοντα*) *Χριστου*. Dass trotz dieser Verlegung des Urtheils in die Zeit der Herrschaft der *σκια* (daher „*τα μελλοντα*") das Präsens *εστιν* und nicht *ην* steht, hat seinen Grund darin, dass das Urtheil ganz allgemein gehalten ist

---

1) *σωμα της σαρκος* bedeutet nicht „das Organisirte" der Fleischsubstanz, sondern die organisirte Fleischsubstanz; *σωμα* an sich giebt allerdings noch nicht die Qualität der im *σωμα* zum Organismus gewordenen Substanz an, aber es schliesst eine, sei es nun welche immer, Substanz in seinen Begriff ein. (Dies gegen Holsten, z. Ev. d. Petr. u. Paul. S. 377.)

2) Dass *τα μ.* nicht eschatologisch zu deuten ist, hat Klöpper S. 436 gut gezeigt.

und jetzt ebenso wie früher gilt; jetzt noch sind jene Ordnungen für jeden, der sie hält, nur σκια των μελλοντων; denn nur so lange er die Güter des Christenthums nicht hat, diese ihm also noch μελλοντα sind, hält er sich an jene Ordnungen. Das Präsens muss also nicht aus Hebr. 9, 6. 9 f. 25. 10, 1. 11 stammen, so wenig als τα μελλοντα aus Hebr. 9, 11. 10, 1. Denn auch Paulus redet vom Gesetz im Präsens (Rö. 7, 14. Ga. 3, 10. 11. 12. 24); und nur Paulus kennt τα μελλοντα als Substantivbegriff (Rö. 8, 38. 5, 14), während der Hebräerbrief es nur adjektivisch gebraucht (τα μελλοντα αγαθα). Die Taxirung der gesetzlichen Ordnungen als σκια kann aber ebensogut von Paulus, als vom Verfasser des Hebräerbriefs stammen. Denn wenn Paulus auch Ga. 3 und Rö. 7 vor allem die negative Bedeutung des Gesetzes ausführt, so kennt er doch ebensogut eine positive, wie Rö. 9, 4 3, 2 zeigt; und der Gedanke, der seiner Uebertragung gesetzlicher Begriffe in die christliche Fülle (λογος θεου Rö. 11, 1 u. 2 Ko. 6, 16; περιτομη Rö. 2, 25 u. 29. Phi. 3, 3; υιοθεσια Rö. 9, 4 u. Ga. 4, 5; κληρονομια Rö. 4, 13. Ga. 3, 18 u. Rö. 8, 17. Ga. 4, 7; σπερμα Αβρααμ Rö. 9, 7 u. Ga. 3, 29) zu Grunde liegt, kann nicht treffender anschaulich gemacht werden, als durch das Verhältniss von σκια und σωμα.[1]) Den Vers als einen „Auszug aus dem Hebräerbrief" anzusehen und dem Paulus abzusprechen, liegt also kein Grund vor.

V. 19 knüpft nun deutlich an das Bild vom σωμα in V. 17 an und bildet es in dem davon genommenen Bild von der κεφαλη weiter aus. In Betreff des letzteren wird man keine andere Möglichkeit haben, als es auf Christus zu deuten, was das Masculinum εξ ου zudem unzweifelhaft als Gedanken des Verfassers verräth; in dem Vers wird also ein Ergreifen und Festhalten Christi als Aufgabe des Christen vorausgesetzt und darin begründet, dass aus Christus, wie aus einem Haupte, der ganze Körper wächst in göttlichem Wachsthum. Aber — was ist der Körper? Ein Wechsel in der Bedeutung des Bildes gegenüber V. 17 muss vorerst wenigstens als höchst unwahrscheinlich bezeichnet werden. Dort ist aber

1) Andere Beispiele aus den Paulusbriefen s. bei Klöpper S. 439.

das *σωμα* Bild für die von Christus gespendete, die alten äusserlichen Uebungen ersetzenden Kräfte und Gaben, für das in ihm erschienene Geistleben, das gleichsam ein neuer Organismus für die Menschen ist. Dieses Geistlebens Haupt ist Christus, sofern es von ihm „*επιχορηγειται και συμβιβαζεται*“, d. h. Darreichung empfängt und zusammengefügt wird, also ohne Christus erstürbe und sich zersplitterte; vermittelt aber wird jene Wirksamkeit des Hauptes *δια των αφων και συνδεσμων*, durch die Gelenke und Sehnen[1]); hiermit ist unzweideutig die psychologishe Vermittelung von Seiten der Menschen, in welchen jenes *σωμα* sich organisirt, im Bilde gezeichnet; nur dadurch, dass die Menschen wie durch Gelenkbänder und Sehnen an ihn sich ketten, kann jenes *σωμα* Nahrung und Halt gewinnen. Ist diese Erklärung des Bildes den Ausdrücken nach möglich und durch den Kontext nahe gelegt, so frägt es sich, ob es Paulus concipirt haben kann. Paulus kennt Christus als *κεφαλη του ανδρος* (1 Ko. 11, 3); also wohl als die höchste, sein Leben beherrschende und nährende Macht für den christlichen Mann — denn um einen solchen handelt es sich dort; diese Verwendung des Bildes von der *κεφαλη* ist der unsrigen aufs Engste verwandt, auch hier ist Christus *κεφαλη* als die höchste, das Leben der Christen, sofern es zu Christi *σωμα* verklärt ist, beherrschende und nährende Macht. Auf der anderen Seite ist dem Paulus der bildliche Gebrauch von *σωμα* geläufig; mehrfach bezeichnet er damit die christliche Gemeinde 1 Ko. 12, 27; Rö. 12, 5; Kol. 1, 24; aber dann ist Christus nicht als *κεφαλη* gedacht, wie 1 Ko. 12, 21 unausweichlich beweist, sondern ohne Zweifel als das *πνευμα* in diesem *σωμα* 1 Ko. 12, 13[2]); woraus allerdings geschlossen werden muss, dass Kol. 2, 19 nicht paulinisch sein kann, wenn wir unter dem *σωμα*, dessen *κεφαλη* Christus ist, die Gemeide zu verstehen hätten. Aber hier ist *σωμα* anders gebraucht: die Vergleichung des christlichen Wesens mit dem Gesetzeswesen hat ·Paulus auf die jenem Verhältniss

1) Vgl. Lightfoot z. d. St., wo er an Beispielen aus Galenus, Aristoteles u. a. den Sinn beider Termini feststellt.

2) Vgl. Hökstra S. 630.

analoge Beziehung von *σωμα* und *σκια* gebracht, und so führt er in V. 19 unter dem Bilde des *σωμα* die Lebensbedingungen christlichen Wesens weiter aus. Die Gedanken, die er dabei anschaulich macht, siud echt paulinisch: Das Ziel ist eine *αυξησις του θεου*, ein nicht nur von Gott gewirktes (1 Ko. 3. 6), sondern in Gott wurzelndes, Gott eigentlich zugehöriges Wachsthum, ganz wie 1 Ko. 8, 6; Rö. 11, 36; 1 Ko. 15, 24. 28. Dies Ziel wird verwirklicht durch Christus (*„εξ ου επιχορηγουμενον και συμβιβαζομενον“*), ganz wie bei Paulus (1 Ko. 8, 6 etc.); die Menschen aber müssen sich ihm verbinden (*„συνδεσμοι, αφαι“*), ganz wie 2 Ko. 5, 17; Ga. 2, 20 etc. Besonders schlagend ist die Uebereinstimmung der Vorstellung unseres Verses mit der Stelle Ga. 5, 4, wo von den Gesetzesdienern *de facto* das Gegentheil von dem ausgesagt ist, wozu sie hier als zum richtigen Verhalten ermahnt werden: *κατηργηθητε απο Χριστου*. Die Ausdrücke *επιχορηγειν* und *συμβιβαζειν* und *αυξανειν* können nicht gegen Paulus zeugen. Neben *επιχορηγειν τινι τι*, wie Paulus Ga. 3, 5; 2 Ko. 9, 10 construirt, ist der Gebrauch von *επιχορηγεισθαι* in der hier verwendeten Beziehung durch Lightfoot aus Aristoteles[1]) nachgewiesen und darum auch dem Paulus zuzutrauen; *συμβιβαζειν* kann von ein und demselben Schriftsteller, so gut als irgend ein anderes Wort, an verschiedenen Stellen in verschiedenem Sinn gebraucht werden, wenn es in beiderlei Sinn gebräuchlich ist; *αυξανειν* kann Kol. 1, 6 ebensogut wie passivisch, auch medial, also intransitiv erklärt werden. — Es bleibt nur noch die Priorität unserer Stelle gegenüber Eph. 4, 15 zu vertheidigen; sie verräth sich schon durch das in Eph. 4, 15 zur Hebung der Härte eingesetzte *Χριστος* vor *εξ ου* (de Wette, Bleek, Hökstra); hielt der Autor *ad Eph.* die Vermeidung jener Härte für nöthig bei seinem ersten Schreiben, warum hätte er sie beim zweiten für unnöthig gehalten? Die Thatsache, dass die erste Conception eines Bildes meist die klarere ist, während durch spätere, vermeintlich vertiefende Ausschmückung und Ausweitung desselben auf Punkte, für

1) *„σωμα καλλιστα πεφυκος και κεχορηγημενον“* Pol. IV, 1.

die es nicht gedacht war und wo es hinkt, Unklarheiten in demselben entstehen, spricht entschieden für die Priorität von Kol. 2, 19 gegenüber Eph. 4, 15 f. Dass das Bild selbst in Kol. 2, 19 ganz ungesucht aus 2, 17 entsteht, mindestens so ungezwungen als Eph. 4, 15, haben wir schon gezeigt. *ἐξ οὗ* passt in Eph. viel weniger als in Kol. „Hier charakterisirt es Christus als den einzigen Quell, aus dem alles Leben und Wachsthum der Gemeinde fliesst, während es dort Christus nur in sofern als diesen Quell darstellt, als er das Prinzip der Vereinigung aller Glieder zu einem Leib ist" (Hökstra S. 633). Der Vorwurf, dass, weil „Kol. 2, 19 es nur auf das Verhältniss des Einzelnen zu Christus abgesehen hat", „die Beschreibung des gegliederten Organismus schon von vornherein zum *Opus super erogationis*" werde, fällt durch unsere Exegese.

So bleibt uns zuletzt nur noch V. 18 auf seine Echtheit zu prüfen. Der Gedanke, dass die Christen durch Rückfall in Gesetzesdienst um ihr *βραβεῖον* (Phi. 3, 14; 1 Ko. 9, 24) kommen würden, entspricht ganz den Ausführungen Ga. 5, 2. 4. 4, 11. 3, 4. 2 Ko. 3, 6. Rö. 4, 15. Indem aber der Ausdruck in seiner beinahe änigmatischen Kürze zu seinem Verständniss völlige Vertrautheit mit jenen paulinischen Gedanken über die Wirkungen eines Rückfalles in das Gesetzeswesen voraussetzt, macht gerade diese andeutende Kürze seine Conception durch Paulus selbst wahrscheinlich. Ist unsere Rehabilitirung von V. 17 berechtigt, so verlangt das Participium *εἰκῇ φυσιούμενος*, dessen paulinischen Charakter Hitzig (S. 32) und Holtzmann (S. 179) vertreten, soll es nicht schleppend nachhinken, ein neues Verbum regens, wie es sich in *καταβραβευέτω* darbietet. Treffend fügt sich der Satz in den Zusammenhang. Das *βραβεῖον*[1] liegt im Begriff „*τὰ μέλλοντα*" (V. 17) beschlossen und findet seine genauere Ausdeutung in „*αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ*" (V. 19). Das

---

1) Was Klöpper (S. 443 f.) aus dem Wort *βραβεῖον* herausspeculirt, um es zuletzt zu deuten „Freiheit von jenen pädagogischen Zwingherren (den Tutelarengeln des Gesetzesvolkes) und deren schattenhaften Institutionen", kann die paulinische Authentie der Worte freilich nur bedenklich machen. Glücklicherweise steht von all dem nichts da.

καταβραβεύειν wäre der thatsächliche Effect des *κρίνειν* (V. 16) der Nomisten, wenn dies bei den kolossischen Christen Gehör findet; und das Urtheil über jene darum wohlbegründet: „*εικη φυσιουμενος υπο του νοος της σαρκος αυτου και μη κρατων την κεφαλην*". Nun werden aber in unserem Text noch zwei Participialsätze, ohne Partikelverbindung unter sich und mit *εικη φυσιουμενος* an *μηδεις καταβραβευετω* angehängt, nämlich: *θελων εν ταπεινοφροσυνη και θρησκεια των αγγελων* und *εμβατευων, α εορακεν.*[1]) Diese Sätze machen die Construction schleppend und sind im Zusammenhang ganz unverständlich; von einer *θρησκεια των αγγελων*, wie von etwas, das geschaut zu haben die Nomisten sich rühmen, ist in dem Briefe nach Ausscheidung von 1, 15—20; 2, 10. 15 nirgends die Rede. Dass Paulus solche einschneidende Momente der eingedrungenen Lehre nur so flüchtig gestreift hätte, ist nicht denkbar; zumal die Berufung auf Visionen konnte Paulus nicht leicht nehmen. Gewiss hätte er in einem Brief, in welchem er seine Person ganz wesentlich mit auf den Plan führt, derselben einen Abschnitt, wie 2 Ko. 12, entgegengestellt. Ueberdies leidet diese, wenn für Paulus nothwendige, dann auch sehr wichtige Polemik an einer schwer zu enträthselnden Dunkelheit, die ihrer Wirksamkeit in der Gemeinde wesentlichen Eintrag thun musste. Ergänzen wir, mit Meyer alle anderen Erklärungen für unmöglich haltend, aber dann selbst etwas beinahe Unmögliches dem Verfasser zumuthend, *καταβραβευειν*, so erhalten wir den schiefen Sinn, als ob jene Nomisten wirklich die kolossischen Christen um ihr *βραβειον* zu bringen beabsichtigten, während sie in Wahrheit doch entweder gar nicht auf ein *βραβειον* reflektirten, sondern nur für ihre Partei arbeiteten oder geradezu den Kolossern durch Bekehrung zum Gesetz das *βραβειον* verschaffen wollten.

---

1) Das „*μη*" streichen alle neueren Textkritiker. S. Meyer; Lightfoot, während Grimm (Z. f. w. Th. 83, S. 253) sich für Beibehaltung des *μη* erklärt hat. Die auch von Lightfoot vertretene Konjectur „*αιωρα κενεμβατευων*", so manches sie für sich haben mag, kann die paulinische Authentie auch nicht retten, da diese Art, zu widerlegen, kaum des Paulus möchte würdig sein. —

Und selbst diese Absicht bei ihnen vorausgesetzt, begreifen wir nicht, welchen Werth für die Polemik es haben soll, dies Moment zu betonen. Mit „εν“ ferner müsste dann das Mittel zum καταβραβευειν angegeben sein, und man erstaunt als solches eine paulinische Grundtugend, die ταπεινοφροσυνη, ohne eine ihre etwaige Hohlheit od. ä. verrathende Beifügung angegeben zu finden. Erklärt man mit Lightfoot und Klöpper (s. bei beiden z. d. St. die Belege) θελων εν „Gefallen haben an“, so bleibt das letztgenannte Bedenken stehen; denn den Werth der Demuth kann es doch nicht aufheben, dass man Gefallen an ihr hat (Lightfoot), es müsste denn in „θελειν“ zugleich die Bedeutung des Stolzirens, Kokettirens liegen, was nicht zu beweisen sein dürfte. Auffallen muss aber bei dieser Erklärung die Wahl des an sich seltenen Ausdruckes, weil er die Sache nicht trifft: nicht indem die Irrlehrer selbst Lust haben an ταπεινοφροσυνη και θρησκεια των αγγελων, sondern indem sie die Kolosser dafür begeistern und gewinnen, bringen sie dieselben um ihr βραβειον. — Noch änigmatischer ist der zweite Participialsatz: α εορακεν εμβατευων. Glaubt Paulus an die Visionen seiner Gegner? er bestreitet die Thatsächlichkeit wenigstens nicht; denn α εορακεν kann nicht bedeuten „was er geschaut zu haben vorgiebt oder sich einbildet“, ebenso wenig, wie Meyer will, den Sinn von φανταζεσθαι haben. Aber wie stellt er sich zu dem Inhalte derselben? Darauf kommt doch alles an; und davon redet er gar nicht; den ignorirt er völlig! Glaubt er etwa, dass es Trugbilder sind? oder dass, die sich darauf berufen, die Visionen sich falsch ausdeuten? Wir erfahren es nicht. Er tadelt nur ihr εμβατευειν diesen Visionen gegenüber. Was es bedeutet, ist noch nicht entschieden: paradiren mit, spähend eindringen in. Ersteres ist ein Fehler, beweist aber nichts gegen den objektiven Werth des Inhaltes der Visionen; letzteres ist doch nicht zu tadeln, sondern ebenso Bedürfniss, als Pflicht; denn umsonst erhält man doch keine Visionen. Klöpper (S. 447) findet nun in dem nächstfolgenden Particip ebenso das εμβατευειν, als die Visionen selbst auf sarkische Impulse zurückgeführt und damit verurtheilt. Aber dieses Particip sieht deutlich auf V. 20 vor: statt dass sie das Haupt er-

fassen, von dem alle Nahrung und Festigkeit kommt, werden sie von (υπο) ihrem sarkischen Sinn aufgebläht. Letzterer ist nur als psychologische Ursache ihrer Aufgeblasenheit angeführt, nicht als der Gegenstand ihres Prunkens, der nach den anderen Stellen bei Paulus immer die Person selbst ist, ob er auch zugleich der geheime Gegenstand, auf den sich ihr Selbstgefühl stützt, vielleicht sein mag. So wie die Worte lauten, haben wir kein Recht, in der Zurückführung des *φυσιουσθαι* auf den *νους της σαρκος* zugleich das *θελειν* und *εμβατευειν* darauf zurückgeführt und damit verurtheilt zu sehen; wenigstens bliebe es wiederum auffallend, warum der Apostel diese Zurückführung nicht deutlich und direkt in Worten ausdrückt. Sind nun mehrere der gezeigten Schwierigkeiten nur in der änigmatischen Kürze der beiden Participialsätze *θελων* — *εμβατευων* begründet, so ist diese letztere selbst, gerade an dieser Stelle doppelt auffallend, ein Moment mehr für die Vermuthung, ein Interpolator habe für die entwickelteren Kämpfe seiner Zeit, da die Streitpunkte und ihre Vertheidigungssätze beiderseitig bekannt waren, nur ein Apostelwort zur Entscheidung bedürfend, diese wenigen prägnanten Worte eingefügt, die ihm für seinen Zweck allerdings genügen mochten.

Resultat unserer bisherigen Untersuchung ist denn, dass in dem vorbereitenden Theil des Briefes ein längerer christologischer Excurs 1, 15—20, in dem die kolossischen Zustände besprechenden Abschnitt 2, 6—3, 4 mehrere kürzere sämmtlich auf die Angelologie sich beziehende Bemerkungen 2, 10. 15. 18^b^ (*θελων* bis *εμβατευων*) sich als ebenso dem Briefzusammenhang, wie dem paulinischen Stil, wie den paulinischen Ideen fremde Einschaltungen erweisen. —

In dem vorliegenden Brief folgt nun ein paränetischer Abschnitt mit Beziehung auf die christliche Ethik im engeren Sinn 3, 5—4, 1, wie auf Rö. 1—11 noch 12—16, auf Ga. 1—4 noch 5 und 6 folgt. Er zerfällt zunächst in zwei Theile, von denen der eine die allgemeingiltigen Gesetze, der andere die speziellen Pflichten der einzelnen Stände feststellt: 3, 4—17. 3, 18—4, 1. Der erstere zerfällt seinerseits wiederum in zwei Absätze, einen negativen und einen positiven: 3, 5—11. 12—17 (vgl.

Ga. 5, 19—21. 22—25; oder die Zweitheilung der Verse Rö. 12, 2. 12. 13 ff.). Nach H. ist der spezielle Theil (3, 18—4, 1) und, trotz der paulinischen Analogien, die negative Hälfte des allgemeinen Theiles (3, 5—11) interpolirt; der ganze paränetische Briefabschnitt schmilzt ihm so auf einige Anhangsverse zum bisherigen zusammen: V. 12. 13. 17.[1]) Als Grund für diese Kritik wird, neben Anstössen an einzelnen Worten, hauptsächlich die nach Holtzmann nachweisbare Priorität des Epheserbriefes in diesen Abschnitten[2]) aufgeführt. Dies soll hier ins Einzelne geprüft werden. Beginnen wir mit dem Abschnitt 3, 5—11. — Die Sündenliste Kol. 3, 5 und Eph. 5, 5 soll 1 Ko. 6, 9 f. 5, 10 f. zum Original haben; dass aber Eph. 5, 5 unmittelbar daraus schöpft, Kol. 3, 5 nur durch Eph. 5, 5 vermittelt, folgt nach H. aus dem Gebrauch der Personalsubstantiva in Eph. und 1 Ko. und aus der Uebernahme des *ονομαζεσθαι*. Dagegen spricht, dass Eph. 5, 3 die Abstrakta von Kol. 3, 5, erst Eph. 5, 5 die Personalsubstantiva aus 1 Ko. stehen, das von H. direkt aus 1 Ko. abgeleitete *ονομαζεσθαι* aber nicht Eph. 5, 5, sondern 5, 3 verwendet wird. Ferner soll 1 Th. 2, 3. 5. 4, 6. 7, weil diese Stellen „den Schein erwecken, als sei die *πλεονεξια* der *ακαθαρσια* verwandt oder gar untergeordnet“ (S. 89), an der engen Verbindung beider in Eph. 4, 19. 5, 3. 5 schuldig sein[3]); als er dann Kol. 3, 5 schrieb, hatte er wohl seinen Irrthum eingesehen und durch die Trennung gut gemacht? Ist es nicht natürlicher anzunehmen, dass der Verfasser von Eph. 5, 3, der die Liste ohnedies durch V. 4 zu vergrössern gedachte, um dies wieder auszugleichen, die der *ακαθαρσια* so ver-

1) Vgl. was dagegen in der Einleitung im vorigen Heft von allgemeinerem Gesichtspunkt aus bemerkt ist.

2) Ewald (S. 178) und Hönig (S. 75 ff.) sehen das Verhältniss umgekehrt an; letzterer findet die Priorität des Epheserbriefes ganz undenkbar. Holtzmann's neueste Erklärung, betreffend die Kap. 3 und 4 (Z. f. w. Th. 83, S. 476), geht dahin, dass er sich „gern eines Besseren belehren“ lasse, „wenn es anginge, dieselben in viel weiterem Umfange . . . . . dem Paulus zuzuschreiben“.

3) Ebenso enge ist die *πλεονεξια* mit sittlichen Gebrechen verbunden in Rö. 1, 29; vielleicht erinnert sich der Verfasser vom Epheserbrief auch daran.

wandten Sünden des παθος und der επιθυμια κακη in die erstere durch ein angehängtes πασα einschloss, um so mehr, als er in V. 5 von demselben doch keine Personalsubstantiva hätte bilden können, und dass er, nachdem er in V. 3 dem Kolosserbrief gefolgt war, V. 5 auch die in seiner Erinnerung auftauchende personale Fassung aus 1 Ko. 6, 9 zu verwenden sich gedrungen fühlte? — Kol. 3, 6 ergiebt sich aus Rö. 1, 18. 1 Th. 1, 10 (ερχεται οργη θεου επι), Rö. 11, 32 (απειθεια als Charakter der unbekehrten Menschheit), Rö. 11, 30 u. 9, 22 (Zusammenhang von απειθεια und οργη), 1 Th. 5, 5 (υιοι φωτος, ημερας), als so urpaulinisch, dass gar kein Grund vorhanden ist, den Vers vom Autor ad. Eph. originaliter concipirt zu denken; da ferner die Causalverbindung in Eph. 5, 6 keinen rechten Sinn hat, δια ταυτα aber in Kol. 3, 6 ganz gut, δι'α[1]) aber in Eph. 5, 6 nicht zu verwenden war, so hat das δι'α im Kolosserbrief die Wahrscheinlichkeit der Priorität für sich. — Von Eph. 5, 3. 5 f. soll der Interpolator nun auf Eph. 2, 2 f. zurückgegriffen haben, um es in Kol. 3, 7 zu verwenden. Denn wenn der Autor ad Eph. auch nach H. S. 76 die paulinische Stelle Kol. 3, 12 f. auf Eph. 4, 2 und 32 vertheilte, so findet H. S. 79 doch „die Annahme äusserst prekär, der Verfasser des Epheserbriefes habe den Inhalt der drei Verse Kol. 3, 5—7 auf nicht weniger als sechs Verse, die in drei Kapiteln auseinanderliegen[2]), vertheilt“. Und obgleich der Interpolator in Kol. 3, 7 arbeitete unter doppelter Einwirkung von Eph. 2, 2 f. und 5, 8, in Kol. 3, 5—8 gar unter Einwirkung von Eph. 4, 19. 5, 3. 5. 6. 2, 2. 3. 5, 8. 4, 22—31, so soll derselbe Schriftsteller Eph. 2, 2, weil ihn dort „Reminiscenzen aus Kol. 1, 13. 21“ leiten, für „noch weitere bestimmende Nebenrücksichten auf etwa hier einzumauernde Ausdrücke“ nicht empfänglich gewesen sein. Wir müssen auf andere Gründe uns besinnen, die nicht dem arbiträren Gebiet psychologischer Constructionen angehören.

1) Diese Lesart ist der Lesart διο vorzuziehen, weil viel denkbarer ist, dass ein Abschreiber das von ihm als ein Wort gelesene und darum unverständliche δια in διο verwandelt habe, als umgekehrt.

2) Man kann aber auch Eph. 4, 19 nur von 1 Th. 2, 3. 5. 4, 6 f. ableiten, dann ist Kol. 3, 5—7 nur vertheilt auf Eph. 2 2 f. und 5, 3 ff.

Eine sichere Entscheidung wird vielleicht die Exegese bieten. Meyer u. a. beziehen *εν οις* auf die *υιοι της απειθειας*; aber *περιπατειν* wird nur gebraucht im eigentlichen und im ethischen Sinn (dann stets mit *κατα* oder *εν* näher bestimmt wie hier), nie im Sinn von „sein Leben hinbringen"; *και* vor *υμεις* aber würde den schalen Sinn ergeben: wie die *υιοι της απειθειας* unter den *υιοι της απειθειας*, so lebtet auch Ihr unter den *υιοι της απειθειας*. Richtig scheint darum vielmehr die dem V. 6 analoge Construction unseres Satzes, so dass dem *δι' α* das *εν οις*, dem *επι τους υιους* das *εν τουτοις* entspricht (so Flatt, Böhmer, Huther); zu *ζην εν τοις υιοις της απειθειας* wäre zu vergleichen *ζην εν κοσμῳ* 2, 20; *αναστρεφειν εν κοσμῳ* 2 Ko. 1, 12; der Sinn von *και* ist dann: wie die *υιοι της απειθειας* jetzt noch, so wandeltet auch Ihr einst in den V. 5 aufgezählten Sünden. So verstanden wird man unserer Stelle nicht nur das Zeugniss voller Klarheit geben müssen, sondern auch in Eph. 2, 2 f. deutlich nur eine breitere Auseinanderlegung erkennen: „*εν οις και υμεις περιεπατησατε ποτε*" ist der Grundstock von Eph. 2, 2 f. (*και υμεις* ist in V. 1 unter Einwirkung von Kol. 2, 13 schon vorausgestellt), „*εζητε εν τουτοις*" (nämlich *τοις υιοις της απειθειας*) der Grundstock von Eph. 2, 3 (das im Zusammenhang unveranlasste *και ημεις* ist durch *και υμεις* in Kol. 3, 7 veranlasst). — Kol. 3, 8 ff. soll Zusammenfassung von Eph. 4, 22—31 sein (H. S. 80 ff.), schon weil die Umstellung der einzelnen Punkte in der ausführlicheren Behandlung des Epheserbriefes undenkbar sei; aber warum undenkbarer, als die Umstellung beim Excerpiren? und wie soll man es begreifen, dass der Verfasser, wenn er bei seiner ersten Conception die Kraft zeigte, logisch zu ordnen, seine schöne Ordnung untereinandergebracht habe, wie er nur reproducirt?[1] Die Ansicht Holtzmann's ist

[1] Hieher gehört auch die Bemerkung Holtzmann's S. 183, dass bei der Echtheit von Kol. 3, 5—11 die Mahnung 4, 5 f. an ihrer Stelle auffallen müsse, da sich 3, 8 f. mit 4, 6 berühre und so „letzterer Vers besser schon dort angebracht gewesen wäre". Aber 3, 8 f., wie die ganze Mahnung 3, 5—4, 1 bezieht sich auf das innergemeindliche Leben der Christen, 4, 6 dagegen auf den hier zum Schluss noch beleuchteten Verkehr mit *τοις εξω*!

folgende: Das Ausziehen des alten und Anziehen des neuen Menschen stehe Eph. 4, 22—24 an der Spitze, wo es hingehört, Kol. 3, 9 aber werde es „erst hinterher verwendet und durch dieses Verfahren der Zusammenhang unterbrochen“. Im Kolosserbrief bildet ja aber der Schluss des vorhergehenden Abschnittes 2, 1—4 zugleich das ethische Prinzip für den folgenden paränetischen Abschnitt, so dass die Ueberschrift Eph. 4, 22—24, wie sie der Autor ad Eph., der Kol. 3, 1—4 nicht benutzt hat, bedarf, hier nur eine unnütze Wiederholung von Kol. 3, 1—4 wäre. Um so besser steht die, im Epheserbrief als Ueberschrift benutzte, bildliche Mahnung Kol. 3, 9 f. an ihrem Platz als Verbindung des negativen und positiven Theiles der Paränese, wie die Anknüpfung daran V. 12 deutlich diesen stylistischen Zweck des Schriftstellers verräth. Ob wahrscheinlicher ist, dass Kol. 3, 9 wegen des V. 7 vorausgenommenen *ποτε* die Bestimmung *κατα την προτεραν αναστροφην* Eph. 4, 22 übergangen sei, oder dass *ποτε* in Kol. 3, 7, nachdem es in Eph. 2, 2 f. verwendet war, in Eph. 4, 22 f. die Umschreibung *κατα την* etc. hervorgerufen habe, ob *ανανεουσθαι* und *καινος ανθρωπος* oder *ανακαινουσθαι* und *νεος ανθρωπος* zuerst concipirt sei, wird Niemand zu entscheiden wagen; und immerhin aber ist es weniger wahrscheinlich, dass der Interpolator die glatte Formel *τον κατα θεον κτισθεντα*, die er so leicht einfügen konnte, verschmäht habe, als dass der Verfasser des Epheserbriefes, nachdem er durch die breitere Form *ανανεουσθαι και ενδυσασθαι τον καινον ανθρωπον* aus dem paulinischen *τον ανακαινουμενον κατ᾽ εικονα του κτισαντος αυτον* das *ανακαινουμενον* schon verbraucht hatte, sich jene glatte Form aus dem Reste des paulinischen Originales bildete. — *τα παντα* Kol. 3, 8 fasst, wie Holtzmann überzeugend nachgewiesen, die V. 5 aufgezählten Sünden zusammen, so dass *οργη* etc. ihnen nur wie eine Nachlese beigefügt werden; es ist also kein Grund vorhanden, mit Hofmann darin vielmehr die übergangenen Stücke aus Eph. 4, 25 ff. zusammengefasst zu sehen. Ist *και υμεις* nicht eine durch einen alten Schreibfehler eingeschlichene Wiederholung aus V. 7[1]), so

1) Es fehlt jetzt noch in mehreren Handschriften.

kann es ganz wohl die neugewonnenen kolossischen Christen in Parallele zu den älteren Christen setzen, die in jenem *αποθεσθαι* schon vorangeschritten sind; somit ist auch hier die Beziehung auf die Eph. 4, 22. 25. 31 auch an andere Christen gerichtete Ermahnung unbegründet, ganz abgesehen davon, wie ungereimt und ungeschickt vom Interpolator diese Beziehungnahme wäre. *αποθεσθαι* kann so gut mit *εκ του στοματος*, als mit *το ψευδος* (Eph. 4, 25) in originaler Conception verbunden werden; beide Verbindungen beweisen, dass die ursprüngliche Bedeutung von *αποθεσθαι* dem einen, wie dem anderen Verfasser vor der tropischen zurückgetreten war. —

Ist so keinerlei Grund vorhanden, dem Epheserbrief die Priorität gegenüber Kol. 3, 5—11 zuzuschreiben, so bietet der Wortlaut des genannten Abschnittes ebensowenig Anlass, ihn dem Paulus abzusprechen. Holtzmann giebt zu, dass der Abschnitt „in allem Detail auf paulinischen Reminiscenzen“ ruhe. Die Aufzählung der Sünden (V. 5), wo *επιθυμια κακη* keinen Verdachtsgrund bilden kann, da *επιθυμειν*, *επιθυμια* nach Ga. 5, 17. Phi. 1, 23. 1 Th. 2, 17 an sich sittlich neutral ist, ferner die Ausdrucksweise V. 6, der klare Gedanke in V. 7, wo *οτε εζητε εν τουτοις* keineswegs tautologische Umschreibung von *ποτε* ist, sondern prägnant zu verstehen ist, im Sinn von Rö. 7, 9 *εγω εζων χωρις νομου*, und einen treffenden Gegensatz zu den Aussagen über *η ζωη υμων* V. 3 f. und andererseits zu der Mahnung *νεκρωσατε* bildet, endlich die Aufstellung in V. 11, die „auf den ersten Anblick so paulinisch als nur immer wünschenswerth lautet“, alles ist des Paulus würdig und seinem Geist und Styl gemäss. Nur *νεκρωσατε ουν τα μελη τα επι της γης* (V. 5) soll „entschieden unpaulinisch“ sein. Wenn aber auch *νεκρουν* im ethischen Sinn bei Paulus nicht vorkommt, so doch *νεκρος* Rö. 6, 11. 13. 8, 10, und zwar gerade dann, wenn der Zustand des Todes dem des neuen Lebens als seine Kehrseite gegenübergestellt wird, wie hier (*θανατουν* und *σταυρουν* aber, was H. von Paulus erwartet, steht je nur einmal Rö. 8, 13. Ga. 5, 24); die *μελη*, als (nach Rö. 6, 13. 19. 1 Ko. 6, 25) sittlich indifferent, können aber so gut als das sittlich ebenso indifferente *σωμα* der *νεκρωσις* übergeben

werden (Rö. 8, 10. 13 neben 6, 12; 7, 24 neben 8, 11); überdies redet Paulus Rö. 7, 23 von *ο νομος της αμαρτιας ο ων εν τοις μελεσιν μου* und stellt dem *νομος εν τοις μελεσιν* den *νομος του νοος* gegenüber, letzterer als *νομος θεου* 7, 25, ersterer als *νομος της αμαρτιας* präcisirt[1]), und setzt *εν τοις μελεσιν μου* ganz parallel mit *εν τη σαρκι μου* (V. 23 und 18). Eben darum, weil der Begriff *μελη* an sich sittlich indifferent ist — womit ja aber nicht geleugnet ist, dass in der konkreten Erscheinung sittlich qualificirte *μελη* auftreten und dass die schlecht qualificirten *μελη*, so wie das *σωμα της σαρκος* oder *του θανατου*, getödtet, abgelegt werden müssen (Kol. 2, 11. Rö. 7, 24) —, ist die Qualificirung *τα επι της γης* beigegeben, deren sprachlicher Ausdruck durch 3 1 f. veranlasst ist. *επιγεια*, was H. (S. 161) von Paulus erwartet hätte, wäre, weil blosse Substanzbezeichnung, unpassend und würde das Urtheil allerdings verdienen, das „die Vorstellung von irdischen Gliedern im Gegensatz zu himmlischen einfach unvollziehbar“ sei. Aber in *τα επι της γης* liegt vielmehr eine ethische Bezeichnung; und der so entstehende Gegensatz von *μελη επι της γης* und *μελη τα ανω ζητουντα* ist gewiss scharf. — Daraus aber, dass die Laster appositionnell mit *τα μελη* verbunden werden, kann man nur entweder darauf schliessen, dass der Verfasser des Abschnittes nicht logisch dachte und nicht stylistisch schreiben konnte, — und wer wird dies dem Verfasser des Epheserbriefes Schuld geben wollen! — oder dass dem griechischen, besonders dem hellenistischen Geiste eine solche freiere Verwendung der Apposition nichts Unmögliches war; für das letztere giebt es der Beweise genug.

Endlich soll in V. 11 die Umsetzung des bei Paulus regelmässigen *Ιουδαιος και Ελλην* in *Ελλην και Ιουδαιος*

---

1) Nicht sagt er, dass in den Gliedern ein *νομος της αμαρτιας* oder ein *νομος του νοος* — welch ein schiefer Gegensatz! — herrschen könne (H. S. 161); denn *νομος του νοος* ist an sich auch eine indifferente Bezeichnung, wie die Rö. 12, 2 geforderte *ανακαινωσις του νοος* zeigt. Und nicht können nach 1 Ko. 6, 15 die Glieder „ebensogut zu *μελη Χριστου* als zu *μελη πορνης* werden“, sondern es wird ein *αιρειν* der *μελη του Χριστου* vorausgesetzt, wenn *μελη πορνης* entstehen.

einen griechenfreundlichen Verfasser beweisen.[1]) Aber die Reihenfolge in den übrigen Paulusstellen hat jedesmal ihren bestimmten Grund: Rö. 1, 16. 2, 9 f. (wodurch auch 3, 9 beeinflusst ist) handelt es sich um das Verhältniss beider Religionen zu Sünde und Erlösung; 1 Ko. 12, 13 steht *Ιουδαιοι* voran, weil die Zusammenstellungen unter „*ημεις*" subsummirt werden; Ga. 5, 6. 6, 15 handelt es sich nicht um die *ακροβυστια*, sondern um Werth und Unwerth der *περιτομη*; Ga. 3, 28 u. Rö. 10, 12 handelt es sich im Zusammenhang wieder um die Juden, resp. vermeintliche Vorrechte derselben. Die regelmässige Voranstellung von *δουλος* vor *ελευθερος* zeigt nun, dass Paulus, wenn ihn der Zusammenhang nicht anders leitete, die Partie, die unter seinen Lesern am zahlreichsten vertreten war, voranzustellen pflegte; da ihn nun Kol. 3, 11 nicht bestimmte Contextrücksichten zur Voranstellung der *Ιουδαιοι* zwangen, so folgt er jener so natürlichen Gewohnheit und lässt die *Ελληνες* den *Ιουδαιοι* vorangehen mit chiastischem Anschluss von *περιτομη* und *ακροβυστια*, wozu er sich veranlasst sah, weil er die *ακροβυστια* durch *βαρβαρος* und *Σκυθης* noch zu steigern im Sinn hatte[2]); diesen nationalen Unterschieden fügt er, wieder mit Voranstellung der Majorität, den socialen noch an. Schon eine so freie Aneinanderreihung, die sich von paulinischen Originalen ganz unabhängig hält, ist dem abhängigen Geist eines Nachahmers nicht zuzutrauen. Wenn er zuletzt alle diese Unterschiede mit *τα παντα* zusammenfassend auf ihren Einheitspunkt in Christus zurückleitet, so hat er nicht aus 1 Ko. 15, 28 „das Prädicat *τα παντα* von Gott auf Christus übertragen" (H. S. 163), denn 1 Ko. 15 handelt es sich um das Ende der Zeiten, hier um die Gegenwart; sondern er hat in anderer Weise ausgedrückt, was Ga. 6, 14. 2, 20 in persönlicher Anwendung, Ga. 3, 28 in allgemeinerer Fassung auch steht. — Somit ist zur Ausschliessung irgend eines Theiles des Abschnittes 3, 5—11 kein Grund vorhanden.

---

1) Ebenso Blom, Th. Tijdschr. 82, S. 416.

2) Die Auslassung von *και* zeigt, dass es sich hier nicht um einen den vorhergehenden parallelen „Gegensatz" handelt, der allerdings „mindestens gezwungen" (H. S. 163) wäre.

Von der positiven Hälfte der allgemein ethischen Paränese (3, 12—17) hat Holtzmann S. 76 f. 181 f. betreffs der Verse 12. 13. 17 den paulinischen Ursprung wahrscheinlich gemacht; nur V. 14—16 will er ausschliessen. Der Gedanke V. 14 deckt sich mit Ga. 5, 14; Rö. 13, 8—10; 1 Ko. 13, 1 ff.; das Fehlen der *αγαπη* in der Tugendreihe wäre geradezu auffallend für Paulus Ga. 5, 22 ff. Rö. 12, 9 ff. Da das Zusammentreffen von *επι πασιν δε τουτοις* mit Eph. 6, 16 (H. S. 163), und die Benutzung von *συνδεσμος* im Epheserbrief (4, 3) an sich ebensowenig Abhängigkeit unseres Verses von dort, als der Gebrauch von *τελειοτης* im Sinn von Hebr. 6, 1 eine fremde Hand beweisen kann, so lange zugegeben wird, dass der Verfasser des Epheserbriefes unseren Brief benutzt und der Verfasser des Hebräerbriefes die paulinische Literatur verwerthet hat, so könnte man sich nur an der Vorstellung von *συνδεσμος της τελειοτητος*[1]) stossen. Hier entscheidet aber die Synopse mit der Parallele Eph. 4, 2 f.: *συνδεσμος της ειρηνης* ist keine klare Vorstellung, während die *αγαπη* als *συνδεσμος* treffend bezeichnet ist; der Verfasser von Eph. 4, 2 f. aber konnte diese durch das Zutreffende schon als die originalere sich ausweisende Verwendung des bildlichen Ausdruckes nicht nachahmen, da er V. 2, durch seine Manier der „Schlusstöne" verführt. *εν αγαπη* schon verbraucht hatte; da fiel ihm alsbald seine Lieblingsidee der *ειρηνη*, die er überdies, wenn er Kol. 3, 14 weiter las, auch im Zusammenhang seines Originales fand, ein und ohne zu empfinden, dass nun das ihm von unserer Stelle her geläufige Bild schief wird, schrieb er *συνδεσμος της ειρηνης*. Ein entscheidender Beweis für die Originalität der Verbindung von Kol. 3, 14 mit 13 ist aber, dass der Verfasser des Epheserbriefes in den zwei Stellen, wo er — auch nach Holtzmann — von Kol. 3, 13 abhängig ist, Eph. 4, 2 und 4, 32 beidemal den Gedanken der Liebe anknüpft. Ist nun wahrscheinlicher, dass er diese Verbindung

1) Blom findet ein Zeichen vom Heidenchristenthum des Verfassers darin, da Paulus die *αγαπη* das *πληρωμα του νομου* nenne. Da hat 1 Ko. 12, 31 mit Kap. 13 und 14, 1 wohl auch ein Heidenchrist zusammengestellt.

in den beiden Stellen zum Originale dienenden Paulusbrief fand, oder dass er sie selbst beidemal bildete und dann auch in seinem Original durch Beifügung von V. 14 nachahmte? Ist so V. 14 paulinisch, so spricht schon die auf ebengenannte Weise entstandene Phrase *συνδεσμος της ειρηνης* Eph. 4, 2 dafür, dass der Autor ad Ephesios diese Aufeinanderfolge von *αγαπη* und *ειρηνη* schon in seinem Originale fand, also V. 15 diesem schon angehört hat. Es ist auch wirklich kein Wort in V. 15, das ihn verdächtig machen könnte; vielmehr sagen wir mit Holtzmann (S. 164): „das Zeitwort *βραβευειν* wird demselben Verfasser angehören, welcher auch 2, 18 *καταβραβευειν* schrieb", also nach unserem Resultat dem Paulus; *εν ενι σωματι*, an eine einzelne Gemeinde gerichtet, enthält keine stärker ausgeprägte „Vorstellung der Kircheneinheit" (S. 96), als Ga. 3, 28. 5, 15. Rö. 10, 12. 1 Ko. 10, 17. 12, 13. Die Mahnung fasst sich nun zusammen in einer Skizzirung der richtigen Stimmung resp. des richtigen Lebens in der Gemeindeversammlung, in den Herzen der Einzelnen und im thätigen Verkehr mit den Gemeindegliedern. Diese Stimmung ist Dank; in ihr gipfelt V. 17 die Mahnung: *ευχαριστουντες τῳ θεῳ πατρι δι' αυτου* (sc. *Χριστου*); sie ist ebenso als Ueberschrift dem Abschnitt vorangesetzt und durch *και* an das Vorhergehende geknüpft: *και ευχαριστοι γινεσθε*. Dieser Schlusston der Mahnung verräth den gleichen Geist, wie 1 Th. 5, 18; das *α. λ. ευχαριστος* kann für sich keinen Anlass zum Misstrauen geben. Das *ευχαριστος ειναι* beruht in einem reichlichen Einwohnen des *λογος του Χριστου*, was Paulus, der so oft *Χριστος* und *κυριος* vertauscht, ebensogut schreiben konnte, als *λογος του κυριου* 1 Th. 1, 8. 4, 15, obgleich es sich Hebr. 1, 6 auch angeeignet hat.[1] Die Wirkung dieser Einwohnung wird in drei Participialsätzen detailirt, 1) *εν πασῃ σοφιᾳ* (was schon zu 1, 9 gerechtfertigt wurde) *διδασκοντες και νουθετουντες εαυτους ψαλμοις υμνοις ῳδαις πνευματικαις*, damit überträgt Paulus den Gemeindegliedern den Beruf, den er 1, 28 als seinen eigenen ausgesprochen,

---

1) Vgl. 1 Ko. 14, 16. 17; wo die Vorträge bei Gottesdiensten auch *ευχαριστια* genannt werden.

da er selbst ihn ja der Gemeinde gegenüber nicht erfüllen kann; Eph. 5, 19 verräth sich schon durch das farblosere *λαλουντες* als sekundär und einer Zeit angehörig, wo schon ein liturgischer Gottesdienst sich zu bilden begann, welcher als solcher Selbstzweck war, während hier die erbauenden Zwecke des Lehrens und Ermahnens das Singen von Liedern und Psalmen beherrschen (cf. 1 Ko. 14, 26) und das erregte pneumatische Leben noch im Stande ist und noch das Bedürfniss hat, Lehre und Ermahnung in hymnischen Formen vorzutragen. 2) *εν τῃ χαριτι ᾳδοντες εν ταις καρδιαις υμων τῳ ϑεῳ*, damit schreitet der Gedanke vom Gemeinde- zum Herzensgottesdienst fort, ganz wie 1 Ko. 14, 27 und 28. *εν τῃ χαριτι* entspricht *εν πασῃ σοφιᾳ* und gründet das Singen auf die *χαρις*, wie das Lehren auf die *σοφια*, beides ursprünglich göttliche Güter, die aber dem Christen geschenkt sind (vgl. Rö. 6, 14 *εστε υπο χαριν*; woraus ein *ᾳδειν εν τῃ χαριτι* sich ableiten kann).[1]) 3) *παν οτι αν ποιητε εν λογῳ η εν εργῳ, παντα εν ονοματι κυριου Ιησου* sc. *ποιουντες*; damit tritt den Bestimmungen *εν σοφιᾳ, εν χαριτι* in voller Analogie die Bestimmung *εν ονοματι Ιησου* zur Seite; neben dem Gemeindegottesdienst und der Herzensstimmung wird nun auch die Thätigkeit der Christen im Leben charakterisirt. Diese klar fortschreitende Anordnung der Gedanken verbietet, hier Mosaikarbeit anzunehmen; ist V. 17 echt, so muss V. 16 auch anerkannt werden.[2]) — Auch V. 12—17 erweist sich also als gut paulinisch.

Die Untersuchung der sogenannten Haustafel (3, 18—4, 1), die nun als auf die verschiedenen Stände „angewandte Ethik" folgt, braucht kaum geführt zu werden; denn Holtzmann

1) An diesem „unverständlichen" Ausdruck hat Holtzmann die Unechtheit der Stelle zum guten Theil erkennen wollen.

2) H. S. 54 meint, dass V. 16 „den ganzen Zusammenhang unterbricht" und sich dadurch als „Nachklang" von Eph. 5, 19 verrathe. Aber dort ist ja gerade der klare Gedankenfortschritt unserer Stelle verwischt; der dritte Punkt aber ist dort ausgelassen, weil der praktische Wandel der Christen schon vorher V. 15—18 besprochen war und so das Zurückkommen darauf im Anschluss an Kol. 3, 17 eine Wiederholung veranlasst hätte, durch welche die dem Verfasser vorschwebende Anordnung der Gedanken zerstört worden wäre.

selbst hat S. 40—46 gezeigt, wie die Stellung derselben im Zusammenhang, die Disposition und die Wahl der Worte nicht entscheiden können für die Priorität im Epheserbrief; und hat sich darum betreffs seiner Entscheidung für die letztere als „besserer Belehrung, wenn solche mit wissenschaftlicher Strenge ertheilt werden kann, zugänglich" bekannt (Vorrede S. IV). Nachdem wir nun ausser kurzen christologischen Einschaltungen nichts Fremdes, geschweige vom Autor ad Ephesios Stammendes im Brief gefunden haben, können wir ruhig einen Abschnitt, für dessen Unechtheit die strengste Kritik des Briefes keine durchschlagenden Gründe gefunden zu haben bekennt, als echt bestehen lassen, um so mehr, als auch Ewald (a. a. O. S. 1628) betreffend die Haustafel Holtzmann gegenüber urtheilt: „wie gewiss der Verfasser des ephesinischen Sendschreibens der Umbildner und Erläuterer sei, wird auf jedem Schritte so klar als möglich." Denn die Behauptung, dass „eine derartig ausgefächerte, nach dem aristotelischen System des Familienlebens angelegte Pflichtenlehre, der Anfang eines Systems der speziellen Ethik dem Paulus überhaupt fern liege", — (H. S. 166) dem Paulus, der so spezielle Vorschriften über die Ehe, wie 1 Ko. 7, über die Stellung des Weibes in der Gemeinde, wie 1 Ko. 14, 34, ja über ihre Tracht gab, wie 1 Ko. 11, der 1 Ko. 7 in unmittelbarem Anschluss an die Ehe auch das Sclavenverhältniss bespricht, und der gewiss auch ohne aristotelische Studien eine Gemeinde in Männer, Frauen und Kinder, Herren und Sclaven[1]) einzutheilen vermochte, — und dass die Stelle „spätere und entwickeltere Verhältnisse der Gemeinden" voraussetze, als z. B. 1 Ko. 7, wird sich doch nicht halten lassen. Aber auch der rein formale Anklang von *ο εαν ποιητε* V. 23 an *παν οτι αν ποιητε εν λογω η εν εργω* (S. 128) ist ja, da beidemal allgemeine Verhaltungsmassregeln, V. 17 für alle, V. 23 für die Sclaven speziell, gegeben werden, so natürlich (wie anders hätte denn Paulus, der die Relative mit *αν* liebt, dann sagen sollen?) —, dass auch dies keinen Grund gegen den Ab-

1) Vgl. Ga. 3, 28.

schnitt bilden kann. Was die Worte betrifft (H. S. 166), so konnte Paulus so gut neben ανθρωποις αρεσκειν (Ga. 1, 10) auch von ανθρωπαρεσκος reden, als neben προσωπον λαμβανειν (Ga. 2, 6) von προσωποληψια (Rö. 2, 11), so gut ανταποδοσις bilden, als προσληψις (Rö. 11, 15), und bei dem pointirten Gegensatz von κυριοι κατα σαρκα so gut zum δουλευειν τω κυριω Χριστω, als zum δουλευειν τω κυριω ermahnen. Ganz entschieden für die Priorität des Kolosserbriefes spricht die schlagende Kürze in V. 18—21 gegenüber dem entsprechenden Abschnitt des Epheserbriefes (5, 21—6, 4), der sich wie eine Predigt über den Text des Kolosserbriefes ausnimmt. Wäre es doch im umgekehrten Falle aufs Höchste auffallend, dass der Verfasser von Eph. 5, 22 ff. nicht wenigstens in der Kürze die so ganz seinen Ideen entsprungenen Motive zu den Geboten auch in der Wiederholung Kol. 3, 18—21 verwerthet hat. Für die paulinische Zeit ist es bezeichnend, dass das Sclavenverhältniss ausführlicher behandelt wird, als die Familienbeziehungen; während die „entwickelteren, späteren Verhältnisse" die letzteren ebenso wichtig erscheinen liessen. In dem dem Sclavenstand gewidmeten Absatz findet nun H. die Stellung von Kol. 3, 25 unpassender, als Eph. 6, 9. Müsste dies zugegeben werden, so wäre doch eher zu vermuthen, dass der spätere Ueberarbeiter die ihm nicht glücklich scheinende Stellung von V. 25 corrigirte, als dass ein und derselbe Verfasser sein eigenes Werk bei späterer Verwendung verschlimmerte und verwirrte. Aber V. 25 steht sogar sehr treffend an seiner Stelle in seiner allgemeinen Fassung, in der er beiden Ständen gilt und darum gut als Uebergang von den Sclaven zu den Herren dient: die Sclaven, die den ganz allgemein gehaltenen Satz „ο γαρ αδικων κομιειται ο ηδικησεν" hörten, verstanden wohl, dass er ihnen zugleich Trost gegen ungerechte Behandlung von Seiten des Herrn bieten wolle; später, als mehr „Herren" den Gemeinden angehörten, mag der Satz wegen dieses Seitenblickes auf ungerechte Herren aus Rücksicht gegen die Herren ausgelassen worden sein. Die andere Hälfte „και ουκ εστιν προσωποληψια" aber bezieht sich auf Sclaven und Herren, und will sagen,

dass bei der Wiedervergeltung weder darauf gesehen werde dass es „ein Herr“ gewesen, der Unrecht gethan, noch darauf, dass es „nur ein Sclave“ gewesen, dem es geschehen sei.[1]) Der Gedanke Eph. 6, 8 f. ist viel weniger pointirt; namentlich ist der Ausblick auf eine Wiedervergeltung des Guten V. 8 dem Sclaven nicht von so grossem Werth, als der Schutz desselben vor Unrecht, wie er ihm Kol. 3, 25 durch die Drohung gegen die Herren verschafft wird. Unbegreiflich wäre es, dass der Verfasser von Eph. 6, 8 den glücklichen Gedanken der Subsummirung beider Stände unter ein Gericht, womit ihnen am klarsten ihre Verpflichtung angedeutet ist, nicht in seiner Abschrift Kol. 3 verwendet hätte.

In Kap. 4 ist es nur Weniges, was Holtzmann dem Interpolator zuschreibt. V. 2 ist trotz der Doublette mit 3, 15. 17, woran, als den Schluss und Höhepunkt der allen Gliedern geltenden Paränese, es allerdings anknüpft, echt; die Verbindung von προσευχεσθαι und ευχαριστειν findet sich auch Phi. 4, 6. 1 Th. 5, 17; dass der Interpolator etwas eingeschoben hätte, was er in seiner Urschrift Eph. 6, 18 selbst nicht geschrieben hatte, wäre ja doch sehr auffallend. In V. 3 f. δι' ο και δεδεμαι ινα φανερωσω αυτο von Eph. 6, 20 abzuleiten, kann weder damit begründet werden, dass Paulus δεειν nur metaphorisch braucht (H. S. 166) — denn er braucht ja δεσμοι Phi. 1, 7. 13. 14. 17 eigentlich und hatte kaum Gelegenheit δεειν irgendwo zu brauchen — noch damit, dass der Uebergang vom Plural zum Singular zu „plötzlich“ sei (S. 87) —, denn solcher ist bei Paulus häufig zu finden und überdies auch nach Holtzmann's Reconstruction hier vorhanden in ως δει με λαλησαι — noch in dem auffallenden Gebrauch von φανερουν —, denn, wenn der Gegenstand des λαλειν ein μυστηριον ist, so ist der Zweck des λαλειν doch ganz natürlich ein φανερουν dieses μυστηριον. Vgl. oben zu 1, 26. Paulus wünscht sich ein freies Feld zum Reden, um das Mysterium zu offenbaren; der psychologische Erklärungsgrund dieses Wunsches ist sein innerer Drang hiezu:

1) Dieses Moment übersieht H., wenn er sagt, dass „unter allen Umständen eher die Herrschaften als die Dienstboten einer Erinnerung daran bedürfen“.

ως δει με λαλησαι (cf. 2 Ko. 4, 13); die äussere Ursache zu solchem Wunsch ist die Thatsache seiner Gefangenschaft: δι' ο και δεδεμαι, die zugleich beweist, wie unwiderstehlich sein Drang ist, für das Mysterium einzustehen.[1]) V. 9 trägt den Stempel der Echtheit gerade darin, wie es als „Doublette" von V. 7 diesen modificirt: während Paulus den Onesymus im Amtstitel dem Tychicus nicht gleichstellen kann, will er ihn doch im Ausdruck seiner Liebe völlig gleichstellen; vgl. ähnliche Zartheit der Gleichstellung durch ganz überstimmende Prädicate Rö. 16, 6. 12. 13. ος εστιν εξ υμων[2]) will dem Onesymus eine freundliche, entgegenkommende Aufnahme sichern; warum es der Interpolator aus V. 12 hieher übertragen hätte, dafür liesse sich ja kein vernünftiger Grund denken. Die Wiederholung von V. 7 mit der Veränderung des κατ' εμε in τα ωδε, was einem Pauliner, der doch gerade das Persönliche immer hervorheben wird, nicht zuzutrauen ist, ist sehr sinnig; der συνδουλος Tychicus wird vor allem die persönlichen Verhältnisse des Apostels, Onesymus mehr die Zustände in der römischen Gemeinde überhaupt berichten. So sinnlos die Einschaltung der Stelle durch den Verfasser des Epheserbriefes wäre, so natürlich ist für ihn die Auslassung derselben in seinem Brief; denn ος εστιν εξ υμων passte nicht auf die Gemeinde, an die dieser gerichtet war; um wenigstens die allgemeinere Bedeutung von τα ωδε nicht zu entbehren, hängt er es ans Vorhergehende in der Fassung „τι πρασσω" an. Warum der Autor ad Ephesios in V. 12 zu αγωνιζομενοι υπερ υμων eine weitere Bemerkung eingeschaltet haben sollte, lässt sich wirklich nicht vorstellen. Dass das αγωνιζεσθαι vor allem durch προσευχαι vermittelt und dass dessen Zweck die τελειοτης der Kolosser war, ist doch so natürlich, dass gar kein Anlass zum Zweifel an der

1) Mit dieser Erklärung von ως δει με λ. fällt das Bedenken Blom's, Theol. Tijdsch. 82, S. 425 f.

2) Blom (S. 426) findet diese, wie die dem Epaphras beigegebene Bezeichnung überflüssig. Aber giebt es nicht dem Gruss eine besondere Wärme, etwas Heimathliches und erklärt, was sofort weiter von ihm ausgesagt wird, sein besonderes Interesse für die Kolosser als auf dem festen Grunde der Heimathgemeinschaft ruhend.

Echtheit vorliegt; denn „γαρ“ (V. 13) schliesst sich nach dieser Ausführung ebenso leicht an, als ohne dieselbe.

Zuletzt sollen noch V. 15—17 eingeschaltet sein, und zwar V. 17 aus dem einzigen Grunde, weil die Kritiker mit der Kürze der Andeutung, die gerade in ihrer Zartheit den Stempel der Echtheit trägt, nicht zufrieden sind: „Es hätte doch einer besonderen Veranlassung für den Apostel bedurft zu einer so kränkenden Aeusserung. Seine Worte besagen entweder gar nichts oder sie sind eine unwürdige Insinuation; entweder hat Archippus seine Dienstpflicht erfüllt, und dann ist es ungehörig, ihn zu mahnen, ja mahnen zu lassen; oder nicht, und dann gebe Paulus bestimmte Thatsachen an“ (Hitzig, S. 32). Wenn diese Thatsachen, wie ja selbstverständlich, der Gemeinde bekannt waren, soll sie dann Paulus hier öffentlich ausstellen, blos den späteren Kritikern des Briefes zu Gefallen? Haben die Worte wirklich einen „kränkenden“ Charakter? Sie können gerade so gut Aufmunterung an Archippus sein, der das Amt vielleicht erst nach des Epaphras Abreise übernommen hatte oder persönlich noch jung und schüchtern war, dass er sich daran halten solle, dass er sein Amt im Herrn übernommen habe, der ihm zur Erfüllung desselben helfe. Vgl. einen ähnlichen Gedanken 2 Ko. 5, 20. 12, 9. — V. 15 muss einer sehr complicirten Hypothese von der Entstehung unseres Briefes zum Opfer fallen, nämlich derjenigen, dass der Verfasser des Epheserbriefes, der dann seinen Brief entweder einfach nach Laodicea oder an eine Reihe von Gemeinden mit dem Schlussort Laodicea adressirt haben müsste, zugleich der Interpolator unseres Briefes sei und seinen interpolirten Kolosserbrief, dessen paulinischen Grundstock er doch wohl in Kolossä aufgefunden hatte, den Kolossern als neue Auflage des Paulusbriefes zugesandt habe, dabei aber durch diese „Klammer“ (V. 15f. a. V. 9) „aus seinem eigenen Werke, aus dem interpolirten Kolosserbrief und aus dem Sendschreiben an Philemon eine zusammenhängende Trias gemacht“ habe (H. S. 168). Von diesem Hypothesenconglomerat ist die angenommene Adresse des Epheserbriefes und die Absicht des Autor ad Ephesios, die Briefe an die Kolosser,

an die Epheser und an Philemon zu einer Trias zu vereinigen, durch nichts zu erweisen, die Identität des Autor ad Ephesios und des Interpolators unseres Briefes nach unseren Untersuchungen mehr als zweifelhaft, die Sendung des so corrigirten Paulusbriefes an die Gemeinde, der er ursprünglich galt und in der irgend eine Erinnerung an seine ursprüngliche Gestalt noch vorhanden sein musste, aber geschichtlich mehr als unwahrscheinlich. Ist so diese Hypothesenconstruction zu kühn, so vermögen auch die kleinen Ausstellungen Hitzig's und Holtzmann's die zwei Verse nicht zu stürzen. Wenn Hitzig (S. 30) meint, dass V. 15—17 nur „den Zusammenhang der Grüsse aus demselben Ort an die Silben unterbricht", so hat er übersehen, dass die Grüsse V. 10—14, von dritten Personen herrührend, durch den Schreiber der Gemeinde nur übermittelt werden, V. 18 aber Paulus selbst den Griffel zur Hand nimmt und seinen persönlichen Gruss beifügt; bei diesem Wechsel des Schreibenden ist es natürlich, dass vorher alles officiell der Gemeinde Mitzutheilende vom Schreiber des Paulus fertig gebracht wurde. Die Bemerkung Holtzmann's (S. 107), der Ausdruck „Machet, dass ihr einen anderen Brief leset," sei schief, erledigt sich durch die Auffassung der Construction als Zeugma, wie es bei Paulus mehrfach sich findet. „Der Gruss an die Laodicener verträgt sich nur schwer mit der vorausgesetzten Thatsache eines gleichzeitigen Briefes an dieselben" (H. S. 10). Aber dieser Gruss gelangte doch viel später nach Laodicea, als der — wir wissen nicht, wie lange vorher, noch durch wen — an die Laodicener direkt geschickte Brief; überdies benutzt Paulus gern Grussaufträge als Verbindungsmittel zwischen Einzelnen oder Gemeinden (vgl. Phi. 4, 11). *κατ' οικον αυτων* soll „einer unzeitigen Erinnerung an 1 Ko. 16, 19. Rö. 16, 5" seine Entstehung verdanken (H. S. 167). „Welcher Mechanismus wäre das!" [1]) So gedankenlos können wir uns doch einen Interpolator nicht vorstellen! Wenn *αυτων* nicht dem Mechanismus der Abschreiber, denen 1 Ko. 16, 19. Rö. 16, 5 in Gedanken liegen mochte, seine Entstehung verdankt, so müssen

---

1) Meyer z. d. St.

wir es uns etwa daraus erklären, dass ein Theil der „*αδελφοι*“ mit Nymphas als dessen Frau, Kinder, Hausgenossen, Sclaven das gleiche Haus bewohnte. Nymphas selbst aber kann, obgleich mit zu den *αδελφοι* gerechnet, ohne ein „insbesondere“ genannt sein, so gut als 1 Ko. 16, 19 f. neben *αι εκκλησιαι της Ασιας* und *οι αδελφοι παντες* noch *Ακυλας και Πρισκα* ohne ein „insbesondere“ genannt sind. —

Wir sind am Ende unserer Einzeluntersuchung; das Resultat ist, dass wir ausser den Stellen 1, 15 —20. 2, 10. 15. 18[b] (*θελων — εμβατευων*) keine Stelle gefunden haben, die einen fremden Styl oder einen fremden dogmatischen oder geschichtlichen Standpunkt oder einen dem Paulus fremdartigen Zweck verriethe. Zur Probe dieses Resultates soll nun noch der so gereinigte Paulusbrief auf seinen schriftstellerischen und dogmatischen Charakter, den Gegenstand seiner Polemik, Art und Zeit seiner Entstehung und sein Verhältniss zum Epheserbrief, sodann die Interpolationen auf ihre Entstehung, ihren einheitlichen Charakter und Zweck untersucht werden.

Der Charakter des Briefes nach Ausscheidung von 1, 15—20. 2, 10. 15. 18[b].

1. Schriftstellerischer Charakter.

Der Brief trägt eine echt paulinische Ueberschrift 1, 1f. und einen eigenhändigen paulinischen Schlussgruss 4, 18; beide so kurz und sachlich gehalten, dass sie keinerlei Verdacht auf sich ziehen; zu V. 4, 18 vgl. namentlich 1 Ko. 16, 21—23. Auch die persönlichen Notizen 4, 7—17 halten sich von romanhafter Ausschmückung so fern, dass sie für einen pseudonymen Briefsteller rein zwecklos erscheinen, ja durch ihr konkretes Detail ihn geradezu verrathen müssten. Die Hauptmasse des Briefes zerfällt in drei Theile, die aber so wenig scharf von einander geschieden sind, als die Theile in Rö. 1—8, vielmehr so sehr in einander übergehen, dass die Abschnitte an verschiedenen Stellen markirt werden können. Der Haupttheil ist in die Mitte genommen; er hat zum Zweck, die Kolosser vor nomistischen Einflüssen, resp.

Neigungen zu warnen: 2, 1—3, 4.[1]) Er beginnt mit der Anknüpfung persönlicher Beziehungen zwischen Paulus und den Kolossern und einem auf den wahren Grund des Christenstandes verweisenden Wunsche (2, 1—3), als dessen Veranlassung er die den Lesern drohende Gefahr sofort andeutet (V. 4) und nochmals sein lebhaftes Interesse für die Leser in der anerkennendsten Weise zum Ausdruck bringt (V. 5). Daran schliesst sich die Mahnung bei dem Christus zu bleiben, den sie überkommen haben und auf derselben Grundlage fortzubauen (V. 6 f.). Nun erst folgt die offene Darlegung der Gefahr, vor der sie gewarnt werden sollen; in echt paulinischer Weise wird ihr das Ansehen durch Hinweisung auf ihre Quelle — *κατα την παραδοσιν των ανθρωπων* — und auf ihren Charakter — *κατα τα στοιχεια του κοσμου και ου κατα Χριστον* — genommen (V. 8). Daran knüpft sich die Darlegung dessen, was den Gläubigen in Christus zu Theil geworden ist, begründet aus dem Wesen Christi (V. 9) und so gefasst, dass sogleich der Widersinn der nomistischen Neigungen daraus klar wird (V. 11—14). Nun erst kann genauer auf die schon V. 8 angedeuteten Irrlehren eingegangen (V. 16—19) und deren Widerspruch mit dem V. 11—14 dargestellten Christenwesen mit deutlichem Anschluss an diese Darlegung aufgedekt werden (2, 20—3, 4). Die Gedanken sind ebenso klar und treffend, als ihre Aneinanderreihung scharf und undurchbrechbar. Die nur in Nebensätzen eingeflochtene Offensivpolemik ist von echtpaulinischer Schneide: V. 18[c]. 23. Die Widerlegung der Nomisten durch den Hinweis darauf, dass der Christ der Welt gestorben sei und darum im Geiste zu wandeln habe, dass aber das Gesetz wegen Christi Erlösungstod keine verdammende, also überhaupt keine Macht mehr über die Menschen habe, stimmt so völlig überein mit der Polemik des Galaterbriefes, ohne in den Ausdrücken auch nur von

1) Es ist ohne Belang, bei welchem Verse man hier für den praktischen Zweck des Ueberblickes den Einschnitt macht, da der Uebergang in Wahrheit ganz fliessend ist, und wie 2, 2, so schon 1, 10. 23. 27 auf die Ermahnung von Kap. 2 hinblickt, andererseits noch 2, 6 f. den Ton nachklingen lässt, welcher 1, 24 ff. angeschlagen ist.

ferne davon abhängig zu sein, dass man fast nicht begreifen kann, warum der Abschnitt ganz oder theilweise dem Paulus abgesprochen wird. Wenn die Kontroverse weniger rabbinisch-theologisch geführt wird, so können wir uns dies theils dadurch zurechtlegen, dass in Kolossä eine rein heidnische Gemeinde bestand und die Nomisten sie weniger unter das Gesetz Moses beugen, d. h. zu Juden machen, als ihr Christenthum nomistisch färben wollten, theils dadurch, dass Paulus seit der Zeit, da er den Galaterbrief schrieb, der rabbinischen Theologie immer mehr ferne gerückt war, dagegen in die grossen ethischen Wahrheiten seines neuen Glaubens und deren Bedeutung sich immer mehr vertieft hatte. — Diesem Mittelpunkt und Haupttheil des Briefes folgt im engsten Anschluss an die bei der Polemik verwendeten ethischen Ideen eine Paränese allgemein sittlichen Inhaltes (3, 5—4, 6), zuerst eine Warnung vor heidnischen Lastern, die in jedem Paulusbrief ihre Parallelen hat, (3, 5—11) und eine Mahnung zu christlichem Wandel mit Zeichnung von dessen einzelnen Tugenden (V. 12—14), und dessen Grundcharakter (V. 15—17); sodann eine Mahnung an die einzelnen Stände in der Gemeinde (3, 18—4, 1); und endlich ein Nachtrag über zwei einzelne Punkte, das Gebet für den Apostel (4, 2—4) und das Benehmen gegen die Ungläubigen (4, 5 u. 6). Auch hier ist die Eintheilung von meisterhafter Klarheit, die Mahnung aber — man vgl. die Parallelen im Epheserbrief! — von schlagender Kürze. — Diesen zwei Theilen nun geht ein erster Theil voran 1, 3—29; er ist nicht so fest disponirt, weil sein Zweck als Einleitungstheil[1]) einerseits weniger scharf umgrenzt, andererseits mannigfaltiger ist. Er soll die Fühlung zwischen Paulus und der Gemeinde herstellen und das Hauptthema des Briefes, die Warnung

---

1) Als solcher kann er nur gelten, wenn V. 15—20 ausgeschieden wird, während er mit V. 15—20 allerdings als der „grundlegende“ Theil, ja als Kern des Ganzen zu erkennen, dann aber auch die Forderung einer klaren Gedankenentwickelung und Disposition an ihn zu stellen wäre. Dass er dieser Forderung nicht genügt, haben die dahingehenden vergeblichen Versuche Klöpper's (S. 120—23) nur bestätigt. Vgl. auch Holtzmann Z. f. w. Th. 83 S. 470f.

vor Nomismus, vorbereiten. Aber diese Gesichtspunkte sind nicht getrennt, sondern spielen ineinander. Doch können wir mit 1, 24 einen Einschnitt machen, sofern sich 1, 3—23 hauptsächlich mit der Gemeinde, 1, 24—29 wie noch die ersten Verse von Kap. 2 mehr mit dem Apostel beschäftigt. Jene Hälfte redet zuerst im Anschluss an den Bericht des Epaphras über den gegenwärtigen Stand der Gemeinde (1, 3—8) und zeichnet sodann in Wunschform die fernere Entwickelung derselben (1, 9—12), als deren Grundlage die Thatsache der Erlösung, resp. Versöhnung näher ausgeführt wird (1, 12—14; 21 f.), um mit einem Hinweis auf den Weg zu solcher Vollendnng, auf *πιστις* und *ελπις* (V. 23) zu schliessen. Am Schluss von V. 23 hat der Verfasser sich den Uebergang dazu gebahnt, sich persönlich der Gemeinde vorzustellen[1]); dass dies nun ziemlich ausführlich geschieht, kann einer fremden Gemeinde gegenüber, die er zu seinem Berufsfeld rechnet, nur natürlich erscheinen. Er redet von seiner augenblicklichen Lage (V. 24), von seinem Beruf (V. 25—29), wobei er eine kurze Charakterisirung des Inhaltes und Zweckes seiner Predigt einfliessen lässt (vgl. Rö. 1, 1—5; oder, wo dies noch auffallender 1 Ko. 15, 9 f.), um von da aus auf sein spezielles Interesse für die Kolosser (2, 1—5) zu kommen, womit er zum zweiten oder Haupttheil des Briefes überleitet.

Dieser Ueberblick über Bau und Gedankengang des Briefes muss ein äusserst günstiges Vorurtheil für seine einheitliche Conception und speziell für seine Abfassung durch den logisch so scharf denkenden und stets so wohl disponirenden Geist des Apostels Paulus erwecken. Freilich ist es nicht die Dialektik des Galater- und Römerbriefes, die wir darin finden; aber der Apostel schreibt weder einen erregten Streitbrief gegen Eindringlinge in eine von ihm selbst gegründete Gemeinde, noch eine ausführliche Apologie seines Evangeliums an eine ihm fremde Grossstadtgemeinde. Freilich fehlt dem Brief das Cholerische des zweiten Korintherbriefes; aber der Apostel ist in Kolossä auch nicht persönlich angegriffen.

---

1) Vgl. Klöpper S. 124 ff.

Doch fehlt es nicht an logischen Conclusionen mit *ει*, *γαρ*, *ουν*[1]), *νυν*, also an der dialektischen Fortbewegung der Gedanken, wenn auch der Styl im allgemeinen ruhiger, die Perioden darum ausgebildeter sind, als in den erregten Streitbriefen[2]); übrigens fehlt es auch im Römerbrief nicht an längeren Sätzen, 1, 1—7. 18—21, überhaupt 18—32. 2, 5—8. 14—16. 17—20 u. s. w., namentlich die Anhängung durch Relativa, wie Kol. 1, 13. 14. 1, 25. 28. 29. 2, 11, erinnert an Rö. 1, 1—7. 9, 24. Betreffs der Structurunregelmässigkeiten genügt Holtzmann's Bemerkung (S. 156), dass sie „in der Methode des Dictirens gegeben sind und sich in allen seinen [des Paulus] Schriftstücken geltend machen". In der Polemik ist Schärfe und Salz nicht zu vermissen: 2, 4. 8. 18. 23; auch die Pointen in Gedanken und Ausdruck fehlen nicht: 1, 12 f. (*εν τω φωτι* — *της σκοτιας*), 24 (*χαιρω εν τοις παθημασιν* und die folgende Auffassung der Leiden), 2, 1 (*εν σαρκι* mit seinem Doppelgedanken), 5 (*τη σαρκι* — *τω πνευματι*), 11 (*εν ω και περιετμηθητε*), 13 (*νεκρους οντας συνεζωοποιησε*), 14 (die anschaulich kräftige Vorstellung), 3, 24 (*τω κυριω Χριστω δουλευετε*). Ebenso zeigt der Styl jene unnachahmliche schlagende Kürze in einzelnen Bemerkungen: 2, 17. 18. 22. 3, 14. 4, 6. 17. „Rednerisch gespannte Häufung von unverbunden gelassenen Sätzen" (Ewald, Sendsch. S. 468) findet sich auch in den Homologumenen: vgl. z. B. 1 Ko. 15, 1 f.; namentlich in dem der Zeit nach nächststehenden Philipperbrief: vgl. zu Kol. 2, 8. 11. 13; Phi. 2, 15 f. 3, 2 f. 8—11, zu Kol. 1, 13 f. Phi. 3, 20 f. Der Vorwurf von Mayerhoff und Holtzmann aber, dass der Gedankenfortschritt im Brief so oft durch *και αυτος*, *οτι εν αυτω*, *ος εστιν* vermittelt sei, trifft nur auf die von uns ausgeschiedenen Interpolationen zu, 1, 15—20. 2, 10, wo sich diese Formeln häufen, während daneben *ος εστιν* 1, 27, *οτι εν αυτω* 2, 9 als das paulinische Original erscheinen. Dagegen scheinen uns die feinen Bemerkungen Holtzmann's

1) Zumal wenn alle 6 *γαρ* und 5 *ουν*, wie dies nach unserer Kritik der Fall ist, dem Paulusbrief angehören, so dass nur die Interpolationen jeder Folgerungspartikel entbehren.

2) Vgl. die Ausführungen von Klöpper S. 113—118.

(S. 113—121) über Lieblingswendungen bei Paulus und in unserem Briefe nur für die Echtheit des letzteren zu sprechen.[1]) Die Beobachtungen, die von einem durch den Kolosser- und Epheserbrief sich durchziehenden Styl eines die Eigenthümlichkeiten des Paulus zur Manier steigernden Verfassers Zeugniss geben sollen, lassen sich vielmehr dahin zusammenfassen, dass der Kolosserbrief noch den paulinischen Styl bewahrt, der Verfasser des Epheserbriefes aber neben seiner Reproduction des ersteren dessen Stylwendungen noch an selbständigen Stellen nachgeahmt hat; so findet sich die Wendung *τις* resp. *τι εστιν* u. ä. in Kol. nur 1 mal, in Eph. 3 mal; *πληρωμα* Kol. 1 mal, Eph. 4 mal; (Interp. 1 mal). Die übertriebene Benutzung von *πας* findet sich nur im Epheserbrief: im echten Kolosserbrief steht es nur 27 mal, im Philipperbrief 37 mal, im Epheserbrief 49 mal. Von den „gegen 60“ *εν* in Kol. 1 und 2 gehören 10 den Interpolationen an; erst der Epheserbrief steigert diese Wendung zur Manier.[2]) *αγαπη* und *αγαπαν* stehen Kol. nur 5 mal, Eph. dagegen 19 mal. Der eigenthümliche Gebrauch von *αληθεια* (Holtzmann 120) findet sich nur im Epheserbrief. Wenn der

---

1) Auffallend ist namentlich die reichliche Berührung unseres Briefes mit dem Philipperbrief: *πληρουν* Kol. 3 mal, Phi. 4 mal, vgl. bei Kol. 1, 9 Phi. 1, 11. *σπλαγχνα οικτιρμου* Kol. 3, 12; Phi. 2, 1. *λογος του θεου* Kol. 1, 25; Phi. 1, 14. *περιτομη* Kol. 2, 11; Phi. 3, 3. *αγων* Kol. 2, 1; Phi. 1, 30. *απειναι* Kol. 2, 5; Phi. 1, 27. *δεσμος* Kol. 4, 18; Phi. 1, 7. 13 f. 17. *τα κατ' εμε* Kol. 4, 7; Phi. 1, 12. *ταπεινοφροσυνη* Kol. 2, 23. 3, 12; Phi. 2, 3. *επιγνωσις* (als Gegenstand der Fürbitte des Apostels) Kol. 1, 9 f.; Phi. 1, 9. *καρποφορουντες* und *πεπληρωμενοι καρπον* Kol 1, 10; Phi. 1, 11. *αμωμος* Kol. 1, 22; Phi. 2, 15. *τελειος* Kol. 1, 28; Phi. 3, 15. *κατα την ενεργειαν* etc. Kol. 2, 12; Phi. 3, 21. *και η ειρηνη* etc. Kol. 3, 15; Phi. 4, 7. *ανω* Kol. 3, 1; Phi. 3, 14. *τα επι της γης* Kol. 3, 2; Phi. 3, 19. *βραβειον* — *καταβραβευειν* Kol. 2, 18; Phi. 3, 14. Ausserdem die ähnlichen Vorstellungen Kol. 1, 24; Phi. 3, 10. Kol. 2, 18; Phi. 3, 3. Kol. 1, 24; Phi. 2, 30. Die Hinweisung auf die Tradition Kol. 1, 7. 4, 9; Phi. 2, 6. Im Styl vgl. das relativisch angehängte Urtheil Kol. 2, 23; Phi. 1, 28; 3, 19; die Kürze Kol. 4, 17; Phi. 4, 2. Von jenen gemeinsamen Worten finden sich aber eine ganze Reihe in den früheren Paulinen nicht.

2) Z. B. *εν πνευματι* Kol. 1 mal, Eph. 3 mal; *εν αγαπη* Kol. 1 mal, Eph. 5 mal; *εν αληθεια* Kol. 1 mal, Eph. 2 mal.

Epheserbrief 86 dem Paulus (excl. Kol.) unbekannte Wörter gebraucht, so der echte Kolosserbrief nur 55; wenn darunter 10 beiden Briefen gemeinsam sind, so ist dies verschwindend. Von der Menge der von Holtzmann S. 101 f. aufgezählten „eigenthümlichen Verbindungen und Formen“ des Verfassers des Epheserbriefes, die im höchsten Grade frappant sind, findet sich keine einzige im Kolosserbrief. — Scheint hienach Ewald (Gött. gel. Anz. 72, S. 1630) das Richtige getroffen zu haben, wenn er sagt, der Epheserbrief habe eine ganz andere, einzigartige Sprache, und die Briefe an die Epheser und Kolosser lassen sich sprachlich nicht miteinander vergleichen, so ist auf der anderen Seite eine so völlige Uebereinstimmung des Styles unseres Briefes mit dem aus den Homologumenen bekannten Styl des Paulus und eine so merkwürdige Verwandtschaft mit den speziellen Eigenthümlichkeiten des Philipperbriefes zu bemerken, dass von Seiten des Styles jeder Verdacht gegen die Echtheit des Briefes im grossen Ganzen unbegründet erscheint.[1])

1) Vgl. hiezu noch das in der Einleitung im vorigen Hefte Gesagte.

(Schluss folgt.)

Zum Gedächtnisse von Karl Schwarz,

† 25. März 1885.

Am Sarge gesprochen
von
R. A. Lipsius.

Was das Leben wahrhaft geeint hat, das scheidet der Tod nicht. Wahrhafte Einheit ist Einheit im Geist, wahrhaftes Leben ist Leben des Geistes.

Im Namen und Auftrage meiner Amtsgenossen bezeuge ich an diesem Sarge die Gemeinschaft des Geistes, welche den Generalsuperintendenten von Gotha mit den theologischen Lehrern von Thüringens Hochschule verbunden hat und ihn fort und fort mit uns verbinden wird, auch wenn das, was sterblich ist an ihm und an uns, in Asche zerfällt. In guten und in bösen Tagen hat Karl Schwarz treu zu Jena gestanden; mehr als einmal hat er seine schützende Hand über die Kleinodien unserer Hochschule gehalten. Wie er von all seinen zahlreichen Ehren keine so hoch hielt, als die Würde eines Doctors der Theologie, die er einst am Jubeltage unserer Universität von Jena empfangen, so hat er als ein echter Doctor Jenensis die Leuchte der freien theologischen Wissenschaft hochgehalten in der seiner Obhut anvertrauten Gothaischen Kirche. Wie einstmals als akademischer Lehrer, so nachmals in hohen kirchlichen Aemtern ist er mit Schrift und Wort, mit seiner ganzen Persönlichkeit eingetreten für die Wahrheit, welche frei macht, und für die Freiheit, welche in der Wahrheit gegründet ist. Ihm war das Christenthum kein todter Glaube an einen heiligen Buchstaben, sondern lebendiger Glaube an den Herrn, welcher der Geist ist.

Diesen Glauben hat er im Leben bekannt und im Leiden und Sterben als eine Macht über die Hinfälligkeit des Leibes bewährt. Darum sind seine letzten Leidensjahre, die ein tägliches Sterben waren, eine gewaltige Predigt geworden von der Macht des Geistes, welcher lebendig macht. Wir wissen, dass er lebt, ob er gleich gestorben ist. Ein Strahl aus Gottes ewigem Lichtquell kehrt sein Geist nach durchbrochener Schranke heim in Gottes ewiges Geisterreich. Wir wissen, dass er lebt, ob er gleich gestorben ist. Denn sein Geist lebt auch fort unter uns, mit der Macht seines Wortes, mit der Gewalt seiner Persönlichkeit, mit der Kraft seines Heldenmuthes.

Ein altes Kirchenlied singt: Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfangen. An diesem Sarge dürfen wir sprechen: Mitten im Tode sind wir vom Leben umgeben, denn der Geist ist mächtiger als das Fleisch und das Leben ist mächtiger als der Tod. Für das Reich des Geistes, der da lebendig macht, hat er gearbeitet, hat er gerungen. Lasset uns, die wir nachbleiben, an seinem Sarge geloben, zu arbeiten und zu ringen wie er: und sein unsterblicher Geist wird unter uns sein.

Zum Ehrengedächtnisse Biedermann's.

Von

R. A. Lipsius.

Viel später als ich selbst es gewünscht hätte, komme ich dazu, in diesen Jahrbüchern das Gedächtniss eines edeln Todten zu feiern, dessen Name mit der Geschichte der protestantischen Theologie unseres Zeitalters unzertrennlich verbunden bleiben wird. „Nennt man die besten Namen, wird auch der Seine genannt", so darf man, ohne fürchten zu müssen, den Ueberschwenglichkeiten der Lobredner anheimzufallen, von Alois Emanuel Biedermann sagen. Wie unsere kirchlichen und theologischen Zustände heute beschaffen sind, werden es nicht allzu Viele sein, die um diesen Todten trauern. Aber der Kreis von Theologen, welcher sich um diese Jahrbücher gesammelt hat, weiss es zu würdigen, was unsere Wissenschaft dem Geschiedenen verdankt. Solange es noch Männer in der protestantischen Kirche giebt, die es der Mühe werth achten, den religiösen Wahrheitsgehalt des Dogma aus seiner sinnlich-bildlichen Vorstellungsform immer reiner herauszuschälen, wird auch Biedermann's Dogmatik als ein standard-work der freien und doch im tiefsten Grunde gläubigen protestantischen Theologie nicht blos mit Ehren genannt, sondern mit Ernst und Eifer studiert werden. Mag auch der officiellen „Gläubigkeit" vor einem Kritiker grauen, der, was er Strauss verdankte, gerade um so offener anerkannte, „je mehr andere sich davor hüten": wem es wirklich im Christenthum nicht um die dogmatische Formel, sondern um den Kern des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch zu thun ist; der

wird dem Zugeständnisse nicht aus dem Wege gehen können, dass Biedermann mit aller seiner Denkarbeit nichts Anderes erstrebt hat, als den „möglichst exacten logischen Ausdruck für die wissenschaftlich gewonnene Quintessenz des christlichen Glaubensinhaltes" zu finden. Mit aufrichtiger Bewunderung wird man allezeit vor einer wissenschaftlichen Leistung stillestehen, welche die volle Energie eines stracks vor sich hingehenden philosophischen Denkens in den Dienst der christlichen Glaubenswissenschaft gezogen, und mit geschlossener Consequenz ein einheitliches, in seinem Grundplan völlig durchsichtiges, in allen seinen Theilen wohlgefugtes, bis in die letzten Spitzen mit logischer Virtuosität durchgeführtes Lehrganzes aufzubauen verstanden hat.

Dem Redactor dieser Jahrbücher möge es verstattet sein, statt einer eingehenden wissenschaftlichen Würdigung der Biedermann'schen Dogmatik, vielmehr seiner persönlichen Beziehungen zu dem Menschen Biedermann zu gedenken. Die Leser wissen, dass es sonst nicht meine Art ist, sie mit meinem Ich zu unterhalten. Aber auch solche, welche mit Recht das „Selbstgefühl" eines Gelehrten darnach bemessen, wie oft er in wissenschaftlichen Erörterungen sein liebes Ich im Munde führt, werden vielleicht die Auffrischung persönlicher Erinnerungen verzeihen, zu der mich nur das Herzensbedürfniss treibt, das Andenken des geschiedenen Freundes zu ehren.

Spät erst, für meine nachmalige Empfindung viel zu spät, bin ich mit Biedermann in persönliche Beziehung getreten. Seine „freie Theologie" und seine Streitschrift wider Romang über die „junghegel'sche Weltanschauung" haben auf die Entwickelung meines theologischen Denkens nicht unerheblich eingewirkt. Aber von den Hegel'schen Voraussetzungen, auf denen Biedermann's Metaphysik ruhte, hatte ich mich Schritt für Schritt entfernt.

Das Erscheinen der ersten Auflage seiner Dogmatik im Jahre 1869 fiel in die Zeit der heftigen kirchlichen und theologischen Kämpfe meiner damaligen Heimath. Ein junger Geistlicher in Kiel hatte durch eine Reihe von Aufsätzen im Schleswig-Holsteinischen Kirchen- und Schulblatt

den Zorn des Bischofs für Holstein, Dr. Koopmann, herausgefordert, und ich achtete es in Gemeinschaft mit mehreren Freunden für Pflicht, dem masslos Angegriffenen beizustehen. Da griff Herr Koopmann zu der eben erschienenen Dogmatik von Biedermann, um sie als „theologisch aufgeputzten Materialismus“, mich selbst aber als „Freund und Gesinnungsgenossen“ Biedermann's zu denunciren. Mein theologischer Standpunkt war schon damals derselbe, der in meiner Dogmatik dargelegt ist: in seinen erkenntnisstheoretischen Voraussetzungen von dem Biedermann'schen grundverschieden, in den theologischen Ergebnissen, trotz des entgegengesetzten Urtheiles in einigen Hauptpunkten, dennoch demselben nahe verwandt. Ich erachtete für Recht, ohne meine Differenz von Biedermann zu verhehlen, seine Theologie gegen schmähliche Entstellung in Schutz zu nehmen. Damals war es, als Biedermann mir die Freundeshand darbot. Ich habe freudig eingeschlagen und treue Freunde sind wir geblieben, auch als der Eine gegen den Andern die Waffen der Wissenschaft kehrte.

Wiederholt bin ich sein Gast im herrlichen Zürich, er einmal auch der meinige im freundlichen Saalthal gewesen: zum letzten Male habe ich im vergangenen Sommer, unter Biedermann's kundiger Führung, gemeinsam mit Eduard Zeller, mich an der Pracht von Zürichs Bergen und Wäldern erfreut. Wir sprachen viel von der neuen Auflage seiner Dogmatik, von welcher der erste Band im Druck fast vollendet war. Seine Freundlichkeit hat mir das Werk noch vor der Veröffentlichung zugänglich gemacht, und es ist mir noch vergönnt gewesen, im lebhaften brieflichen Verkehr mit ihm die Hauptpunkte seiner Erkenntnisstheorie zu erörtern. Wenige Monate darauf hat er von seinem Schmerzenslager aus, von dem er nicht wieder erstehen sollte, mir den letzten Abschiedsgruss zugesandt. Mit Worten des Dankes gegen Gott und die Menschen ist er am 25. Januar aus diesem Leben geschieden.

Es mag wenig „zweckmässig“ sein, statt Lebenden Weihrauch zu streuen, einen Todten zu ehren. Zumal diesen Todten, der nicht zu den „Hochgeltenden“ gehörte, deren

einträgliche Gunst von Vielen gesucht wird! Biedermann hat auch nicht zu denen gehört, in deren Hörsäle eine „strebsame" Jugend sich heerdenweise drängt. Sein Name hat auch niemals auf einer der Vorschlagslisten gestanden, die man fürstlichen Personen in die Hände drückt, wenn es um theologische Berufungen sich handelt. Aber wer zu seinen Füssen gesessen hat, ist ihm sein Lebenlang dankbar geblieben, neben wackeren Schweizern auch der Eine und Andere aus Deutschlands Norden, der diese Wallfahrt niemals bereut hat.

Was seine Hörer bei ihm gefunden haben? Nun, nichts Geringeres, als was auch seine Dogmatik Jedem zu bieten vermag, der eine angestrengte Gedankenarbeit nicht scheut. Hätten seine Schüler bei ihm auch weiter gar nichts gelernt, als sich zu hüten vor jener heillosen Vermischung von Religion und Theologie, die man heute vielfach als eine epochemachende Entdeckung preist, sie hätten genug gelernt. Sie haben aber bei ihm auch selbständig denken gelernt. Er hat sie nicht an seine persönlichen Lehrmeinungen gefesselt, da er sie von der Gebundenheit an traditionelle Vorstellungen befreite. Er hat seinen Ruhm als theologischer Lehrer nicht darein gesetzt, blind ergebene Anhänger gross zu ziehen, die in langweiliger Monotonie die eingelernten Redensarten nachsprechen. Noch weniger hat er Andere angewiesen, die Zweckmässigkeit über die Wahrheit zu stellen. Das war wohl das Köstlichste an ihm, diese unbestechliche Ehrlichkeit, die nichts so scheute, als sich selbst oder Anderen „ein X für ein U zu machen". Nichts hat er so gründlich gehasst, als die schillernde Phrase, hinter der sich ebenso oft die Unwahrhaftigkeit, wie die Unklarheit verkriecht, und als jene Theologie à deux mains, die je nach Bedarf sich als orthodox oder liberal meldet. Er hat aber auch niemals etwas für sich gewollt, er hat weder nach Glanz und Ehre, noch nach Macht und Einfluss gegeizt. So schlicht und einfach wie sein Aeusseres ist seine Gesinnung gewesen. Die Demuth, welche Andere im Munde führen, hat er im Leben geübt. Alles Cliquenwesen, alle krummen Wege, alles Intriguiren, um sich und Andere und durch Andere

wieder sich selbst zu portiren, war seiner Seele zuwider. Das ists gewesen, wodurch er Jedem das Herz abgewonnen hat, dem es vergönnt war, in seine Nähe zu kommen. Auch den theologischen Gegnern in seinem Vaterlande hat der Mensch Biedermann unbedingte Achtung abgenöthigt. So wenig wie auf das „Schulemachen", hat er es auf das Parteibilden angelegt. Jenen „Ausrufern der Aufklärung", die, statt in ernster Geistesarbeit sichs sauer werden zu lassen, nur mit nachgebeteten liberalen Phrasen wichtig thun, hat er bei jedem sich bietenden Anlasse mit unerbittlicher Strenge ins Gewissen geredet. Wo sichs aber um praktisches Christenthum und um die Pflege des kirchlichen Friedens handelte, da hat er seine Hand weit nach dem gegnerischen Lager hinüber zur Verständigung und zu gemeinsamem Wirken ausgestreckt. In der Wissenschaft duldete sein unerbittlicher Wahrheitssinn keinen schwächlichen Compromiss; in der Kirche wusste er jede ehrliche Ueberzeugung zu ehren und hatte ein Verständniss auch für religiöse Anschauungen, die den seinigen entgegengesetzt waren.

Ob ein so edles Beispiel auch auf unsere theologischen und kirchlichen Parteikämpfe versöhnend wirken wird? Ich wage es kaum zu hoffen. Aber vielleicht ist doch auch bei uns im Norden Mancher der Gegner geneigt, dem Todten die Gerechtigkeit zu erweisen, die man dem Lebenden versagte. Die Freunde aber, denen er Treue bis ans Ende gehalten, werden seiner nicht vergessen.

Neue Beiträge zur wissenschaftlichen Grundlegung der Dogmatik.

Von

R. A. Lipsius.

(Schluss.)

IV.

Ursprung und Wesen der Religion.

Ein bemerkenswerthes Zeichen für den Eifer, mit welchem jetzt die theologischen Prinzipfragen erörtert werden, ist der von den verschiedensten Seiten her auf die Feststellung des Religionsbegriffes verwendete Fleiss.

Auf der Einen Seite haben Herrmann und Kaftan das Wesen der Religion und der christlichen Religion insbesondere zum Gegenstande eingehender monographischer Untersuchungen gemacht; auf der andern Seite haben Pfleiderer in der neuen Auflage seiner „Religionsphilosophie" und Biedermann in der neuen Ausarbeitung seiner Dogmatik ihre früheren Aufstellungen theils neubegründet, theils gegen abweichende Anschauungen schärfer abgegrenzt. Trotz allem Streites über die Durchführung ihrer Gedanken im Einzelnen ist aber unter den Vertretern der beiden durch die genannten Namen bezeichneten Hauptrichtungen ein weitreichender Consensus gewonnen, und zwar erstreckt sich derselbe ebensowohl auf die wissenschaftliche Methode der Untersuchung, als auch, wenigstens bis auf einen gewissen Punkt, auf die durch diese Methode gewonnenen Ergebnisse. Ein anderen Weg schlagen nur diejenigen ein, welche wie Dorn sen., Dorner jun. und Gloatz den von Schleiermach aufgestellten metaphysischen Religionsbegriff mit verschi denen Modificationen erneuern. Doch fehlt es auch b

letzteren nicht an Anknüpfungspunkten, welche die Möglichkeit einer Verständigung offen lassen.

Was zunächst die Methode der Untersuchung anlangt, so besteht in der Sache selbst darüber Einverständniss, dass man, um den Ausdruck Kaftan's zu gebrauchen, „die Frömmigkeit als inneres Erlebniss" analysirt. Diese Analyse aber ist eine psychologische.[1])

Um den Streit über die Tragweite der psychologischen Analyse, an welchen sich viele Missverständnisse angeschlossen haben, vorläufig fernzuhalten, bemerke ich, dass es sich hier gar nicht darum handeln kann, einen psychologischen Beweis für die Giltigkeit des „Ideales der Religion" oder auch für die „Nothwendigkeit der Religion" zu erbringen. Dass die hierauf gerichteten Fragen, möge ihr Ergebniss sein, welches es wolle, mit der Frage nach dem allgemeinen Wesen der Religion nicht verwechselt werden dürfen, muss unbedingt zugestanden werden, und ich gebe den hierauf bezüglichen Bemerkungen Kaftan's[2]) einfach recht. Soweit letztere gegen mich selbst gerichtet sein sollen, liegt ein Missverständniss vor, welches weiter unten zu beseitigen sein wird.

Die Frage nach dem psychologischen Ursprunge der Religion ist auch keineswegs identisch mit der Frage nach ihrem Wesen. Aber um die Frage nach dem Wesen der Religion beantworten zu können, handelt es sich zunächst allerdings um den Nachweis der thatsächlichen Beweggründe und Nöthigungen des Menschengeistes, welche zum religiösen Glauben führen. Es wird also gefragt, welches die Güter sind, die in der Religion erstrebt und gewonnen werden; es wird ferner gefragt, warum der Mensch diese Güter von der Religion erstrebt und wie beschaffen die religiösen Vorstellungen und das diesen entsprechende praktische Verhalten ist, welches den Erwerb und die Behauptung jener Güter zum Zwecke hat. Auf eine solche Untersuchung kommt auch Kaftan trotz alles Streitens wider „die gewöhnliche Methode" wieder hinaus. Denn indem er sich die Aufgabe

1) A. a. O. S. 38. 2) S. 12.

stellt, die Merkmale aufzusuchen, welche allen geschichtlichen Religionen gemeinsam sind und eben diese Merkmale als das „Wesen der Religion“ bezeichnet, sieht er sich gleich von vornherein genöthigt, die angekündigte rein geschichtliche Untersuchung auf die Psychologie zu stützen. Er selbst druckt mit gesperrter Schrift: „Die erfahrungsmässige Kenntniss menschlichen Lebens, welche mit diesem Leben selber identisch ist, bietet den einzigen Schlüssel zum Verständniss der Geschichte.“ „Dieses Schlüssels haben wir uns,“ so fährt er fort, „namentlich da, wo es sich um die innere Seite der Geschichte, um Religion, Sittlichkeit und geistige Kultur handelt, in methodischer Weise zu bedienen. Dadurch werden alle anderen Hilfsmittel, welche überdies stets unzureichend sind, überflüssig gemacht.“ [1]) „Es handelt sich nicht um Erlebnisse, welche das individuelle Eigenthum Einzelner sind, sondern um ganz allgemeine Verhältnisse der menschlichen Natur, an welchen Jeder Theil nimmt.“ Zur Feststellung der „erfahrungsmässigen Kenntniss des menschlichen Innenlebens“ aber bedarf es auch nach Kaftan der Dienste der „sogenannten exakten Psychologie“.[2]) Dennoch soll dieselbe uns keine Auskunft geben über „das Wesen der Religion“. Das ist auch ganz richtig. Denn das „Wesen der Religion“ ist die Realität des religiösen Verhältnisses selbst, die persönliche Erhebung zu Gott und das verborgene Leben der Seele in Gott. Wohl aber giebt sie Auskunft über die empirische Erscheinung der Religion und über die der Beobachtung und Erfahrung zugänglichen „Merkmale“ derselben. Wenn hier nicht ein ganz anderer Sprachgebrauch waltet, kann man dies nur in dem Sinne verneinen, dass die psychologische Untersuchung ohne die geschichtliche unvollständig ist. Ein Schlüssel, den man nicht ins Schloss steckt, schliesst freilich keine Thür auf. So bedarf es natürlich, wenn eine psychologische Analyse des erfahrungsmässig gegebenen menschlichen Innenlebens Erfolg haben soll, einer erfahrungsmässigen Kenntniss dieses Innenlebens selbst. Dasselbe stellt sich nicht blos im isolirten Individuum, sondern im mensch-

---

1) S. 15. 2) S. 16.

lichen Gesammtleben, also in der Geschichte, dar. Zu dieser Geschichte im weiteren Sinne gehört auch das Leben der Naturvölker, nicht blos das Leben der im engeren Sinne „geschichtlichen" Völker. Im geschichtlichen Gesammtleben kommen nicht blos gewisse „allgemeine Verhältnisse der menschlichen Natur", sondern auch allgemein verbreitete praktische Nöthigungen, welche in jenen Verhältnissen ihre Begründung finden, zur Erscheinung. Diese Nöthigungen aber sind ebenso wie die in ihnen gegründeten Ueberzeugungen und Erfahrungen als psychische Data ein Objekt psychologischer Analyse. Nun hat man eine geschichtliche Untersuchung, wie Kaftan sie fordert, auch vor ihm schon angestellt; hinwiederum schlägt er selbst in den ersten Abschnitten seines Buches den Weg psychologischer Betrachtung ein. Denn anders lässt sich meines Erachtens eine Erörterung nicht bezeichnen, welche die Religion als eine „praktische Angelegenheit des menschlichen Geistes" betrachtet und zunächst vom Gefühle in der Religion, von den Werthurtheilen in der Religion, von den für die Religion maassgebenden Gütern, von den verschiedenen Auffassungen eines höchsten Gutes, von der praktischen Normirung der Glaubenssätze und von dem praktischen Motiv handelt, die Glaubenssätze für objektiv wahr zu halten. Eine solche psychologische Untersuchung vermag weder die Wahrheit der Religion zu erweisen, noch ihre praktische Geltung durch logischen Zwang zu erzeugen. Aber sie weist die praktischen Antriebe auf, aus denen alle religiöse Gewissheit und alles religiöse Handeln entspringt. Sie beschreibt nicht blos, sondern sie erklärt aus diesen Antrieben die religiösen Phänomene, soweit als dies überhaupt eine empirische Untersuchung vermag.

Der Weg, welchen Herrmann einschlägt, ist kein anderer. Er räumt jetzt ein, dass die „empirische Psychologie" auch die ethischen und religiösen Erscheinungen zum Gegenstande ihrer Untersuchungen machen darf. Er selbst bahnt sich den Zugang zur Begriffsbestimmung des Sittlichen durch eine Erörterung über den „psychologischen Charakter des Willens". Und nachdem er zunächst die praktischen

Nöthigungen aufgewiesen hat, das Sittengesetz zu denken, so zeigt er weiter die praktischen Nöthigungen auf, in der Religion die nothwendige Ergänzung des sittlichen Bewusstseins zu suchen. Als Objekte einer methodischen theoretischen Reflexion, wie Herrmann sie hier anstellt, sind diese Nöthigungen aber psychische Phänomene. Wieweit es der modernen „exakten Psychologie", d. h. der neuerdings in der Psychologie eingeschlagenen naturwissenschaftlichen Methode gelingen werde, aus der Regelmässigkeit des Vorstellungswechsels die geschichtlich bedingte Gruppirung der bestimmten Vorstellungen abzuleiten, welche der religiösen Weltanschauung eignen, kann hier ununtersucht bleiben. Ich selbst hatte, wenn ich eine psychologische Erörterung forderte, diese spezielle Methode nicht im Sinne.[1]) Genug, dass man auch ohne einen vorausgesetzten metaphysischen Begriff vom Wesen des Menschen, mit welchem die vormalige „rationale Psychologie"[2]) operirte, die in „allgemeinen Verhältnissen der menschlichen Natur" begründeten praktischen Antriebe und praktisch normirten Ueberzeugungen, welche erfahrungsmässig dem geistigen Lebensgebiet, das wir Religion nennen, zukommen, zu beobachten und aus jenen Verhältnissen zu erklären vermag. Ob man eine derartige Untersuchung psychologisch oder ethisch nennen will, bleibt schliesslich eine Frage der Nomenclatur.[3]) Da aber in der Sache selbst kein Streit mehr besteht, so erscheint es zweckmässig, den Wortstreit fallen zu lassen. Die einzuschlagende Methode,

1) Ich bemerke dies nicht blos gegen Herrmann, sondern auch gegen Kaftan (a. a. O. S. 10 ff.).

2) Ich habe bei diesem Ausdruck vor Augen, was bekanntlich Kant unter „rationaler Psychologie" versteht.

3) Sofern die Ethik die praktischen Nöthigungen, welche thatsächlich zur Anerkennung des Sittengesetzes führen, als psychische Erscheinungen im empirischen Leben der Menschen beschreibt und in ihrem Zusammenhange untersucht, bildet sie selbst einen Theil der Psychologie. Eine von der Psychologie spezifisch unterschiedene Aufgabe gewinnt sie erst dann, wenn sie von der praktischen Geltung des Sittengesetzes für die lebendige Person selbst ihren Ausgang nimmt und dieselbe für den Zweck einer praktischen Normirung des Willens aus der sittlichen Bestimmung des Menschen teleologisch erläutert.

welche allein zum Ziele zu führen verspricht, ist im Gegensatze zur speculativen die empirische, welche von einer Untersuchung der thatsächlich hervortretenden Antriebe zur Religion, wie „eine erfahrungsmässige Kenntniss des menschlichen Innenlebens“ sie zeigt, ihren Ausgang nimmt. Ganz denselben Weg schlägt nach dem Vorgange von Carl Schwarz[1]) und Eduard Zeller[2]) auch Pfleiderer ein, in dem Grundrisse der Glaubens- und Sittenlehre ebenso wie in der Religionsphilosophie.

Wenn Biedermann gegen die von uns durchgeführte Methode einwendet, sie falle mit der Thür ins Haus[3]), so ist mir dies nicht recht verständlich. Er selbst giebt ja ausdrücklich seine Zustimmung zu der Forderung von Schwarz, dass das Wesen der Religion aus einer Analyse des menschlichen Bewusstseins, d. h. psychologisch erklärt werden müsse; und das erste Kapitel seiner Untersuchung über das Wesen der Religion ist überschrieben: „Der psychologische Begriff der Religion.“ Gegenüber einer „spekulativen“ Deduction lässt sich mit Recht geltend machen, die empirische Forschung habe ihren Weg zu nehmen „von der thatsächlich vorliegenden Erscheinung zurück auf den Grund“. Aber gerade diesen Weg schlagen doch diejenigen ein, welche aus dem psychischen „Phänomen“ der Religion ihr allgemeines Wesen zu ermitteln suchen. Dass Biedermann im Gegensatze zu Kaftan nicht von der psychologischen Form, sondern von dem Inhalte des psychischen Phänomens ausgehen will, ist schon recht. Aber dieser Inhalt kann nur aus den erfahrungsmässigen psychischen Nöthigungen verstanden werden, aus denen er hervorgeht. Biedermann weicht von diesem Wege im Grunde nur dadurch ab, dass er der psychologischen Untersuchung eine allgemeine Definition der Religion, und sodann eine logische Analyse der Momente dieser Definition vorausschickt (§. 69—71). Letztere wird unter der Bezeichnung „Analyse der von dieser Defini-

1) Das Wesen der Religion (1847) S. 4 ff.

2) In der klassischen Abhandlung über Ursprung und Wesen der Religion. Vorträge und Abhandlungen, Zweite Sammlung 1877, S. 1—83.

3) Dogmatik 2. Aufl. I, 189.

tion umfassten allgemeinen psychischen Erscheinung der Religion“ mit der wirklich psychologischen Analyse, welche erst nachher (§. 72) folgt, zusammengefasst. Die Gefahr, welche Biedermann von einer Ableitung der Religion aus psychischen Nöthigungen und Bedürfnissen befürchtet, dass Jemand dann sie mit Feuerbach für eine subjektive Illusion erklärt, ist durch sein Verfahren nicht abgeschnitten. Denn wie kann eine logische Analyse eines Begriffs die objektive Wahrheit seines Inhaltes verbürgen? Dagegen führt der andere Weg, eine Definition voranzuschicken und zu analysiren, bevor man an die wirklich psychologische Analyse geht, zu der weiteren Gefahr, unter der Hand ganz bestimmte metaphysische Voraussetzungen, als wären sie etwas ganz Selbstverständliches, einzuführen. Biedermann hat sich dieser Gefahr durch die vorsichtige Fassung seiner Begriffsbestimmungen möglichst zu erwehren gesucht; ob er sie völlig vermieden habe, kann fraglich erscheinen. Es ist gewiss richtig, wenn er gleich zum Eingange gegen Kaftan bemerkt, das Spezifische der Religion sei nicht etwa „ein natürliches Werthurtheil“, sondern die Erhebung des menschlichen Ich zu Gott. Aber sein Einwand hält nicht Stich, das Gottesbewusstsein werde in die „zweite Linie“ geschoben, wenn man von dem praktischen Motiv der Religion, einem unbefriedigten Lebensgefühle, ausgehe. Denn das Motiv der Religion ist ja nicht sie selbst. Gewiss fängt mit einem irgendwie bestimmten Gottesglauben die Religion erst an, und ich habe nichts dagegen einzuwenden, wenn Biedermann den Begriff der Religion von vornherein in der hierdurch gegebenen näheren Begrenzung fasst. Aber es fragt sich ja doch, um das psychologische Wesen dieses Gottesglaubens zu verstehen, welche Bedürfnisse der Mensch mit ihm zu befriedigen sucht, oder welche Beweggründe ihn zu diesem Glauben führen. Mit der Analyse des allgemeinen Inhaltes dieses Glaubens (§. 70) bin ich sachlich einverstanden, wenn ich gleich den Begriff „unendlicher Geist“ trotz seiner vorsichtigen Umgrenzung hier lieber vermieden sähe, und dem entsprechend auch den Begriff „endlicher Geist“. Aber das Recht der hier gegebenen Bestimmungen erhellt nur

dann, wenn man auf die psychischen Nöthigungen zurückgeht, sich die Vorstellung einer dem Menschen und seiner Welt gegenüber „höheren und zwar andersartig höheren, übernatürlichen und überweltlichen Macht“ zu bilden. Indessen ist die Differenz in der Methode eine untergeordnete. Biedermann will von dem allgemeinen Inhalte der religiösen Erhebung ausgehen, und darnach die hieraus mit Nothwendigkeit sich ergebende psychische Form bestimmen. Bei der Analyse jenes Inhaltes aber stösst er ganz von selbst auch auf die psychischen Motive des Gottesglaubens, und erst nachdem er diese dargelegt hat, redet er ganz ebenso wie auch ich von der psychologischen Form. Psychologisch will also auch seine Analyse sein, und dies war hier zu constatiren.

Ebenso wie über die Methode besteht Einverständniss über die nächsten Ergebnisse einer solchen empirischen Untersuchung. Der entscheidende Punkt ist dieser, dass die Religion, um mit Kaftan zu reden, „eine praktische Angelegenheit des menschlichen Geistes“ ist. Welche Bedeutung auch immer den theoretischen Ueberzeugungen in der Religion zukommt, in erster Linie sind es Bedürfnisse des praktischen Lebens, welche zur Religion treiben und welche von der Religion Befriedigung suchen.[1]) Die von verschiedenen Seiten hiergegen erhobenen Einwendungen lassen sich widerlegen. Denn man kann zeigen, dass das theoretische Interesse, welches der Fromme an einer auch sein Denken befriedigenden Weltanschauung nimmt, dem praktischen Interesse an der Selbstbehauptung des persönlichen Lebens dienstbar ist. Es ist ein praktisches Motiv, welches den Causalitätsdrang in den Dienst der Religion zieht. Dies ist es nicht blos in dem Sinne, in welchem auch Biedermann[2]) den „Trieb der Selbstbethätigung der Vernunft“ einen praktischen Trieb nennt. Denn dieser ist nur eingeschlossen in den Trieb der persönlichen Selbstbehauptung und macht sich als solcher immer erst auf einer höheren Entwickelungsstufe des geistigen Lebens geltend.

1) Vgl. namentlich auch Zeller a. a. O. S. 86ff.

2) Dogmatik 2. Aufl. I, 239.

Die religiöse Weltanschauung des Naturmenschen ist der Glaube an die Zaubermacht des Götzen, von welchem sein leibliches Wohl oder Wehe abhängt. Die religiöse Weltanschauung des Christen ist der Glaube an den Gott, dessen allmächtiger Wille die Naturwelt einer übersinnlichen Ordnung der Dinge unterwirft und mittelst dieser Ordnung dem Menschen die Verwirklichung seiner persönlichen, geistigen und sittlichen Lebensbestimmung und dadurch seine Seligkeit verbürgt. Das Räthsel des menschlichen Daseins — der Gegensatz seines persönlichen „Anspruches auf Leben" zu seinem Schicksale als Naturwesen — mag sich der Mensch dies zum klaren Bewusstsein bringen oder nicht, es ist ein Räthsel, welches praktische Erfahrungen ihm aufgeben und welches eine theoretische Lösung nur soweit zu finden vermag, als es ihm praktisch gelöst wird. Der Ursprung der Religion ist das praktische Bedürfniss des Menschen, sich über die Schranken und Hemmnisse seines Naturdaseins zu erheben, sein Leben gegenüber der Naturgewalt zu behaupten. Nicht „praktische Welterklärung" ist es, was der Mensch vor Allem von der Religion begehrt, als ob eine eigenartige Weltanschauung das vorzugsweise in der Religion erstrebte Gut wäre. Wenn man von einem „Widerspruch in der Weltstellung des Menschen" geredet hat, „welcher, zur Erfahrung kommend, Motiv für die Religion wird"[1]), so ist dies nur ein missverständlicher Ausdruck für „die allgemein menschliche Erfahrung, dass der in uns entwickelte Anspruch auf Leben in einem Missverhältniss zu der Befriedigung steht, die wir selbst ihm zu verschaffen im Stande sind".[2]) Die „Weltstellung" des Menschen kommt für die Religion nur insoweit in Betracht, als sie die Verwirklichung seines „Anspruches auf Leben" sei es hemmt sei es fördert. Dieser „Anspruch auf Leben" ist es, den er in seiner thatsächlichen „Weltstellung",

1) So formulirt Kaftan S. 73 die angeblich mir mit Ritschl und Herrmann gemeinsame Meinung, als sei die Religion in erster Linie „Weltanschauung". Aber ich habe mich gerade gegen diese Ansicht verwahrt. Dogm. Beitr. S. 9 ff.

2) Kaftan S. 60.

d. h. in seiner Verflochtenheit in den Naturzusammenhang, nicht befriedigen kann. Der Widerspruch in seiner Weltstellung ist der empfundene oder erfahrene Widerspruch, in welchem seine Abhängigkeit von der Naturgewalt zu dem „Anspruche auf Leben“ steht, den er erhebt. Er wird ihm zum Räthsel seines eigenen Daseins, das er „denkend und handelnd“ zu lösen sucht.[1]) Denkend — sofern er sich genöthigt fühlt, an eine höhere Macht zu glauben, von deren Hilfe er die nicht in seiner eigenen Macht stehende Befriedigung erwartet. Handelnd — sofern er zu jener Macht ein praktisches Verhältniss eingeht, welches ihre Hilfe ihm sichert. Allerdings finde ich also das Wesen der Religion in „der denkenden und handelnden Lösung des dem menschlichen Dasein anhaftenden Widerspruches“, wie Kaftan[2]) meine Ansicht formulirt. Aber nichts liegt mir ferner, als, wie Kaftan mir Schuld giebt, die Religion vorzugsweise zu einer Sache der Erkenntniss zu machen oder sie auf die Befriedigung theoretischer Bedürfnisse des Geistes zu beziehen. Vollends mit der Hegel'schen Philosophie, welche er hinter meinem Ausdrucke wittert, hat derselbe gar nichts zu schaffen. Die „denkende Lösung“ des bezeichneten Widerspruches besteht nur, wie ich deutlich genug ausgeführt habe, in dem Glauben an das Dasein einer göttlichen Macht, von welcher der Mensch überzeugt ist, sie habe sein Schicksal in ihrer Hand. Dieser Glaube erwächst also aus praktischen Nöthigungen des persönlichen Subjektes und dient dem praktischen Zwecke der Behauptung und Förderung seines persönlichen Lebens. Er ist also praktisch motivirte Gewissheit. Dieselbe prägt sich aber in bestimmten Vorstellungen von Gott, also in theoretischen Urtheilen aus. In das Bewusstsein seiner Abhängigkeit von der göttlichen Macht schliesst der Mensch nun aber zugleich die ihm bekannte Welt, mit welcher er in Wechselbeziehung steht, ein. Denn nur, wenn er zugleich an die Abhängigkeit seiner Welt von jener höheren Macht glaubt, kann er von dieser die Hilfe erwarten, welche er in der Religion erstrebt. Er bildet sich

1) Vgl. Zeller a. a. O. S. 24ff. 2) S. 76.

also eine Weltanschauung, welche durch den Glauben an jene überweltliche oder göttliche Macht praktisch normirt ist. Von der denkenden Lösung jenes Widerspruches aber habe ich die handelnde unterschieden. Dieses Handeln ist zunächst nicht auf die „Weltstellung" des Menschen gerichtet, sondern auf seine Stellung zu Gott, und nur sofern er glaubt, dass seine Stellung zu Gott ihm dies gebiete, ist es ein Handeln in seiner Welt und auf seine Welt. Es ist zunächst kultisches, nicht sittliches Handeln. Sein Zweck ist, sich zur Gottheit in das rechte, der Natur[1]) oder dem Willen derselben entsprechende Verhältniss zu setzen und dieses Verhältniss gegenüber jeder Störung desselben aufrechtzuerhalten, beziehungsweise wiederherzustellen. Dieses auf die Gottheit hingerichtete Handeln entspringt aber aus dem Streben nach Befriedigung „des Anspruches auf Leben", um derentwillen der Mensch überhaupt zum religiösen Glauben sich praktisch getrieben fühlt. Ob dieser Lebenstrieb darum auch als letzter Zweck im religiösen Verhältnisse selbst erhalten bleibt, wird später zu erörtern sein. Aber eine Rückbeziehung auf die Welt ergiebt sich keineswegs mit Nothwendigkeit aus dem religiösen Verhältnisse überhaupt.[2]) Dieselbe ergiebt sich nur dann, wenn der Mensch entweder das Leben, das er in der Religion erstrebt, als natürlich-sinnliches Dasein und als Genuss natürlich-sinnlicher Güter auffasst, wie in den eigentlichen Naturreligionen, oder aber wenn er jenes Leben zwar in die Freiheit über die Welt setzt, diese Freiheit über die Welt aber durch sittliche Arbeit in der Welt und durch praktische Theilnahme an einem Reiche sittlicher Güter bethätigt, wie im Christenthum. In der pantheistischen Mystik erscheint als religiöses Ideal geradezu die Weltverneinung, die weltflüchtige Versenkung des Subjektes in Gott bis zum Untergehen der persönlichen Existenz im göttlichen Allleben.

Hiernach besteht das Wesen aller Religion nicht in einem Verhältnisse des Menschen zur Welt, sondern in seinem Verhältnisse zu Gott. Das „Leben", welches er durch die Erhebung zu Gott zu fördern und zu erhalten sucht, mag

1) Nämlich in der Naturreligion.

2) Hierauf hat Kaftan S. 75ff. mit Recht hingewiesen.

einen noch so verschiedenen Inhalt tragen: Gemeinsam ist aller Religion, dass sie gewisse Vorstellungen über Gott und sein Verhältniss zum Menschen und zu dessen Welt und ein diesen Vorstellungen entsprechendes praktisches Verhalten des Menschen zu Gott in sich schliesst. Wieweit sie zugleich ein praktisches Verhältniss des Menschen zur Welt mitbefasst, hängt ab von den Gütern, welche der Mensch in der Religion erstrebt und von der diesem Streben entsprechenden Vorstellung, welche er sich von Gott und dem göttlichen Willen entwirft. Hiermit ist aber das Wesen der Religion noch nicht erschöpft. Dem Wechselverhältnisse zwischen Mensch und Gott entsprechen vielmehr die inneren Erlebnisse oder Erfahrungen, welche der Mensch in diesem Verhältnisse macht, und welche selbst wieder theils auf seine Vorstellungen von Gott, theils auf sein praktisches Verhalten zu Gott zurückwirken. Diese Erfahrungen beziehen sich auf das „Leben", welches der Mensch von der Religion erhofft. Von der Beschaffenheit dieser Erfahrungen hängt das Werthurtheil ab, welches der Mensch über seine Religion fällt und mit diesem Werthurtheile zugleich das praktisch normirte Urtheil über die Wahrheit seiner religiösen Vorstellungen und das praktische Verhalten zu Gott, welches diesem Urtheile entspricht. Werthurtheile über fremde Religionen werden, wenn überhaupt, immer erst in Abhängigkeit von dem Werthurtheile über die eigene gefällt. Entsprechen die in einer Religion gemachten Erfahrungen den Erwartungen nicht, welche der Mensch von ihnen hegt, so versucht ers etwa mit einer anderen. Der Naturmensch nimmt, wenn der Hausgötze nicht hilft, seine Zuflucht zu einem anderen, der Polytheist versucht es in gleichem Falle mit der Verehrung anderer als der bisher angebeteten Gottheiten, von denen er kräftigere Hilfe erwartet. Die Gottheit, deren Hilfe ausbleibt, erscheint als falsch, oder doch als nicht im Stande oder nicht Willens zu helfen. Darüber hinaus giebts im Bereiche der Naturreligion, wenn eine Hoffnung nach der anderen getäuscht hat, nur die Leugnung der Götter, also die Verneinung der Religion, oder die aufdämmernde Erkenntniss, dass die Güter, welche in der Religion erstrebt

wurden, nicht die wahren sind. Oeffnet sich keine höhere Einsicht in den Werth des Lebens und seiner Güter, so bleibt für den Menschen, der nicht von der Religion lassen kann, nur die pantheistische Weltverneinung.

Die praktischen Nöthigungen zur religiösen Erhebung und die inneren Erfahrungen im religiösen Verhältnisse, mögen sie auch, wie in der Naturreligion, noch so dürftig sein. machen das eigentliche Innenleben, jene des Glaubens, diese der Frömmigkeit aus. Dort handelt sichs um Akte der inneren Erhebung des Menschen, die sich in religiösen Vorstellungen äussern, hier um Gefühle und Gefühlserlebnisse. die zu Werthurtheilen und zu praktischem Handeln in der Religion führen.

Aber hier ist auch der Punkt, über welchen die psychologische Analyse nicht hinaus kann. Der unmittelbar empfundene, in religiösen Urtheilen und Handlungen sich ausdrückende Geltungswerth der Religion bildet einen Bestandtheil der persönlichen Existenz des Frommen. Seine psychische Erscheinung kann man beschreiben; aber sofern er Sache der persönlichen Gesinnung ist, kann er wohl erlebt und bethätigt, aber nicht im Causalnexus der religiösen Phänomene erklärt werden.

Dies ist nicht so gemeint, als ob nicht auch die religiösen Gefühle und Gemüthsstimmungen irgendwie beschrieben werden könnten. Aber letzteres ist immer nur soweit der Fall, als sie Objekte der inneren Wahrnehmung werden. Dagegen ihr Geltungswerth für das fromme Subjekt, sofern er ein unmittelbar innegewordener ist, bildet kein Objekt wissenschaftlicher Analyse. Derselbe ist mit dem persönlichen Selbstbewusstsein des Subjektes untrennbar verschmolzen, welches auch nur erlebt, nicht beschrieben oder erklärt werden kann. Er bildet also die transcendentale Einheit, welche allen empirischen religiösen Gefühlen. ebenso wie allen empirischen religiösen Vorstellungen und Handlungen zu Grunde liegt.

Als eine im unmittelbaren Selbstbewusstsein des persönlichen Subjektes empfundene Nöthigung bethätigt sich der religiöse Trieb im Menschen. Er ist ein innerer Akt

seiner persönlichen Lebensbethätigung. Man kann die praktischen Motive erklären, welche in diesem Triebe ihre Befriedigung suchen, aber man kann durch keine Erklärung diesen Trieb als solchen nachmalen, geschweige denn erzeugen. Derselbe ist als ein persönlicher Lebensakt des Ich zugleich eine Bethätigung seiner intelligibeln Freiheit, die erlebt, aber nicht als empirisches Faktum erklärt wird.

Indem der Mensch die Nöthigung zur Erhebung über die Natur zu Gott empfindet, um seinen „Anspruch auf Leben" zu befriedigen, vollzieht er einen Akt jener intelligibeln Freiheit, welche in allen einzelnen, der inneren Wahrnehmung unterliegenden, also empirischen religiösen Akten als das Transcendentale darin immer schon vorausgesetzt ist. Nennt man diese intelligible Freiheit seine „geistige Natur", so darf man sagen, dass der Mensch gerade in der Erhebung über die Natur, über das empirische Dasein in Zeit und Raum, seine geistige Natur bethätigt.

In jenem intelligibeln Freiheitsakte, durch welchen sich der Mensch über seine Welt erhebt, um durch Gott jenes „Leben" zu gewinnen, welches Ziel aller Religion ist, bethätigt er sich als ein Wesen spezifisch anderer Art, als die Weltexistenzen, denen er andererseits selbst wieder nach seiner empirischen Naturseite angehört. Er erhebt sich über sein empirisches Abhängigkeitsverhältniss in der Welt, um ein Verhältniss spezifisch anderer Art zu Gott einzugehen. Denn immer setzt der Mensch die Gottheit, an die er glaubt, über seine Welt hinaus, gesetzt auch, die Nöthigung zu solcher Erhebung wäre noch ganz sinnlich vorgestellt, als Glaube an Zauberkräfte und Zaubermittel. Demgemäss ist auch die Hilfe, die der Mensch von seinem Gotte erwartet, eine Hilfe spezifisch anderer Art, als die, welche er innerhalb der Welt seiner Erfahrung, sei es sich selbst leisten, sei es von anderen Weltwesen erwarten kann.

Sofern der Mensch in der Religion Güter von seinem Gotte erwartet, weiss er sich in Abhängigkeit von ihm und schliesst, wie schon bemerkt wurde, zugleich seine Welt, die Welt, in welcher er Mangel empfindet und Hilfe begehrt, in sein Abhängigkeitsverhältniss zu Gott irgendwie mit ein.

Dies ist der Fall auch in den niedersten Religionen, die noch nichts vom „absoluten Abhängigkeitsgefühl“ wissen. Denn auch sie setzen schon voraus, dass die Gottheit Macht habe zu helfen, dem Menschen die wenn auch nur irdischen Güter zu gewähren, die er begehrt. Eben darum ist dieses religiöse Abhängigkeitsbewusstsein spezifisch anderer Art, als das Bewusstsein von der empirischen Abhängigkeit des Menschen in seiner Welt. Dies gilt auch dort, wo dieser Unterschied dem Subjekte noch gar nicht klar geworden ist. Denn auch der Naturmensch erkennt jenen Unterschied unbewusst an, indem er sich im Kultus (wäre derselbe auch nur Zauberei) zu seinem Gotte spezifisch anders verhält, als im praktischen Handeln in der Welt. Wie er das göttliche Thun als ein zauberhaftes, also im Vergleiche mit dem Thun der ihm in seiner Welt bekannten Mächte spezifisch andersartiges betrachtet, so legt er auch seinem eigenen Thun in der Richtung auf seinen Gott einen spezifisch andersartigen Werth bei, als seinem sonstigen Thun in der Welt.

Sucht man nun diese andersartige Abhängigkeit auf einen begrifflichen Ausdruck zu bringen, so kann man sie nur als transcendentale oder intelligible Abhängigkeit bezeichnen. Sie ist von der empirischen Abhängigkeit des Menschen in seiner Welt ebenso spezifisch unterschieden, als die intelligible oder transcendentale Freiheit von der „praktischen“ oder empirischen Freiheit. Sie ist noch nicht ohne Weiteres „schlechthinige Abhängigkeit“. Noch weniger ist das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit das eigentliche Wesen der Religion. Wohl aber besteht eine Correspondenz zwischen jener intelligiblen Abhängigkeit und der intelligiblen Freiheit des Menschen. Letztere vollzieht sich gerade darin, dass das persönliche Subjekt sich über seine empirische Abhängigkeit in der Welt, genauer über die Wechselwirkung empirischer Abhängigkeit und empirischer Freiheit erhebt, um mit Hilfe der Macht, von welcher es sich und seine Welt in jener spezifisch andersartigen — intelligiblen — Weise abhängig weiss, sein persönliches Leben zu behaupten. Eben dies ist mit der Formel gemeint, die Religion sei Erhebung über die endliche (d. h. empirische) Abhängigkeit des

Menschen in der Welt zur (intelligiblen) Freiheit über sie in einer unendlichen (d. h. transcendentalen) Abhängigkeit. Es versteht sich, dass diese Formel nicht an sich selbst schon verständlich ist. Sie ist vielmehr erst die begriffliche Zusammenfassung des Resultates einer methodischen Untersuchung über den psychologischen Ursprung der Religion. Aus dem Dargelegten erhellt, dass Kaftan allerdings Recht hat, wenn er es ablehnt, bei der Erklärung des Wesens der Religion mit Schleiermacher seinen Ausgang vom Abhängigkeitsbewusstsein, vollends vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle zu nehmen.[1]) Aber ebenso erhellt, dass er völlig Unrecht hat, die obige Formel, die in ähnlicher Weise bei Pfleiderer, Biedermann und mir wiederkehrt, durch die geringschätzige Bemerkung abzuthun, wer die einseitige Hervorziehung des Abhängigkeitsgefühles in der Religion durch die Heranziehung des auch in ihr vorhandenen Freiheitsgefühles corrigiren wolle, komme aus dem Regen unter die Traufe.[2]) Nur im Vorbeigehen sei noch bemerkt, dass der in obiger Formel gewählte Ausdruck „Freiheit über die Welt“ richtiger ist, als das in der Ritschl'schen Schule beliebte Schlagwort: „Herrschaft über die Welt.“ „Herrschaft über die Welt“ ist etwas Empirisches. Sie verläuft in empirischen Akten, durch welche die Person die Natur ihren Zwecken dienstbar macht. Die Freiheit über die Welt ist dagegen kein „empirisches Factum“. Obwohl sie in der Welt sich in empirischen Akten bethätigt, ist sie ihrem Wesen nach gerade innere Erhebung über den empirischen Causalzusammenhang in der Welt. Damit hängt ein weiteres Bedenken gegen die beanstandete Formel zusammen. Wird als das Wesentliche in der Religion die in ihr ausgeübte Weltherrschaft bezeichnet, so beruht dies auf der schon abgewiesenen Voraussetzung, dass in der Religion die Weltstellung des Menschen die Hauptsache sei. Religion ist aber in allen ihren Formen und Stufen ein überweltlicher Akt, in welchem der Mensch sein Leben behauptet.

---

1) S. 117ff.

2) S. 121ff. Uebrigens lesen wir auch bei Ritschl (1. Aufl. III, 174) ganz Aehnliches.

Inwiefern die Religion zugleich eine Anweisung giebt zur Weltbeherrschung, hängt von ihrer näheren Beschaffenheit oder von dem Inhalte des Gutes ab, das in ihr erstrebt und gewonnen wird. Es giebt aber Religionen, in denen es überhaupt gar nicht um Weltbeherrschung, sondern um Weltverneinung zu thun ist. Die Naturreligion weist in gewissem Sinne zur Naturbeherrschung an, indem sie dem Menschen den Gewinn natürlicher Güter auf übernatürlichem Wege verheisst. Das Christenthum lehrt die Weltüberwindung, indem es alles Naturdasein als Mittel zu dem Zwecke der sittlichen Persönlichkeit betrachtet und demgemäss die sittliche Arbeit in und an der Welt zur Verwirklichung jenes sittlichen Endzweckes fordert. Aber alle sittliche Arbeit hat für den Christen nur insoweit religiösen Werth, als sie ein Ausdruck des überweltlichen Verhältnisses ist, welches für ihn besteht, wenn er die innere Freiheit über die Welt in der Gemeinschaft mit Gott erlebt. Seine Arbeit in der Welt soll nur eine Bethätigung seines Lebens in Gott sein; wenigstens ist dies die im Christenthum allein zulässige religiöse Werthbeurtheilung der in der Welt ausgeübten Herrschaft über sie.

Durch das eben Gesagte ist bereits angedeutet, dass die in der Religion erstrebte Freiheit über die Welt sich auf sehr verschiedene Weise äussern kann. Sie äussert sich ebenso verschieden, als das „Leben" ein verschiedenartiges ist, welches der Mensch vom religiösen Verhältnisse begehrt. Ein Akt intelligibler Freiheit ist die in Zauberei, Opfern und Ceremonien sich vollziehende religiöse Erhebung ebenso gut wie die Contemplation und Askese der pantheistischen Mystik, welche sich zum Ziele die Versenkung ins Nirwana setzt. Aber erst in der wahrhaft ethischen Religion wird die Freiheit über die Welt wirklich behauptet.[1]) Im sittlichen

1) Dies ist das Wahre in dem Satze, den Herrmann S. 222 ff. aufs Neue gegen mich behaupten will, dass die Religion „die Lösung eines Räthsels bedeute, welches nur für den sittlich bestimmten Menschengeist vorhanden sei". Ich muss dabei bleiben, dass diese Definition der Religion zu eng sei, weil direkt nach dem Christenthume bemessen. Im Christenthum ist das Ideal der Religion erreicht. Aber

Wollen vollzieht der Mensch das Bewusstsein seiner intelligiblen Freiheit. Zugleich mit dem Bewusstsein um sein sittliches Sollen erwacht ihm das Bewusstsein seines sittlichen Könnens, also seines „intelligibeln Charakters". Und er behauptet sich in seiner allem Naturdasein schlechthin überlegenen Würde als Person, sofern er sich als sittliche Persönlichkeit weiss und bethätigt. Dasjenige „Leben", welches die sittliche Persönlichkeit von der Religion begehrt, ist also die Behauptung ihrer intelligibeln Freiheit selbst, die Entfaltung und Bethätigung ihres intelligibeln Charakters. Ist auch schon in den niederen Religionen jeder religiöse Akt eine Bethätigung der intelligibeln Freiheit des Subjektes, so ist dieselbe hier doch noch nicht selbst als das höchste Gut gedacht, dessen Sicherstellung der Mensch von seiner Religion begehrt. In der Naturreligion wird die Freiheit über die Welt herabgewürdigt zu einem Mittel für den Erwerb weltlicher Güter. In der pantheistischen Mystik bethätigt sie sich im absoluten Widerspruche mit ihrem eigenen Wesen als Streben nach Aufhebung nicht blos des Naturdaseins und der Naturseite am Subjekt, sondern der Persönlichkeit selbst. Erst in der ethischen Religion ist die Behauptung und Vollendung der sittlichen Persönlichkeit dasjenige Gut, welches der Mensch im religiösen Verhältnisse erstrebt. Die unbedingte Geltung des sittlichen Zweckes erscheint hier durch eine sittliche Weltordnung verbürgt, welcher die Naturwelt als Mittel dient. Vermöge dieser Weltordnung verwirklicht sich der oberste Weltzweck in einem Reiche sittlicher Geister: als Genosse dieses Reiches aber erfüllt auch der Einzelne seine sittliche Lebensbestimmung, deren Verwirklichung zugleich das Gefühl in sich befriedigten persönlichen Lebens, also der Seligkeit, in sich

---

dieses ist, wie auch Kaftan sieht, von ihrem allgemeinen Wesen zu unterscheiden. Gewiss kommt die Freiheit über die Welt erst in der vollkommenen sittlichen Religion, d. h. im Christenthume, zur Vollendung, während sie in der Naturreligion zwar immer wieder erstrebt, aber nicht wahrhaft behauptet wird. Aber jeder religiöse Akt ist schon in der Naturreligion ein Akt der Erhebung über die Natur. Insofern ist auch die Naturreligion schon Religion.

schliesst. Die vollkommene ethische Religion ist das Christenthum. In ihm ist das religiöse Verhältniss selbst als ein sittlich bedingtes Verhältniss von Person zu Person aufgefasst; und demgemäss sind auch die Güter, welche in diesem Verhältnisse gewonnen werden, durchweg sittlicher Art. Dieselben beziehen sich insgesammt auf die Hilfe, welche Gott dem Menschen zur Verwirklichung seines sittlichen Lebenszweckes darreicht. Aber diese Hilfe wird im Christenthum wahrhaft gewonnen durch ein verborgenes Leben in Gott, welches das Bewusstsein unbedingter Abhängigkeit alles wahrhaft sittlichen Wollens und Könnens von der göttlichen Gnade in sich schliesst. Die Freiheit über die Welt, deren wahre Verwirklichung der Christ in der Vollendung seiner sittlichen Persönlichkeit erkennt, ist hier wahrhaft erreichbar nur in der unbedingten Abhängigkeit des persönlichen Lebens von Gottes sittlichen Ordnungen und von Gottes Gnadengaben. Das Bewusstsein dieser unbedingten Abhängigkeit schliesst aber zugleich die Anerkennung ein, dass auch die Naturwelt von Gottes mächtigem Willen den sittlichen Zwecken dienstbar gemacht wird, wenn gleich wir das Wie nicht zu erkennen vermögen.

Hiermit glaube ich an meinem Theile der Forderung Pfleiderer's[1]) entsprochen zu haben, dass man die persönliche Selbstbehauptungstendenz nicht losreissen dürfe „von der demüthigen Anerkennung unserer Abhängigkeit von einer höchsten Macht, die nicht blos für uns da ist, sondern deren ewigen Gesetzen und Zwecken auch wir selbst mit allem Anderen untergeordnet sind und zu dienen haben“. Wenn auf der untersten Religionsstufe allerdings die Gottheit zum blossen Mittel herabgewürdigt wird für die „natürliche“ Selbstbehauptungstendenz des Individuums, so ist doch im Christenthum jedes solches egoistisch-eudämonistische Interesse unbedingt ausgeschlossen. Die Selbstbehauptung, von welcher das Christenthum weiss, ist eben nicht die natürliche Selbstbehauptung des Individuums in der Welt, sondern die persönliche Behauptung der Freiheit über die Welt in der

1) Religionsphilosophie 2. Aufl. I, 519 ff.

Erfüllung unserer sittlichen Lebensbestimmung. Diese unsere Lebensbestimmung erfüllen wir aber nur in der demüthigen Hingabe an den göttlichen Willen. Auch die Seligkeit ist hier nur zu erlangen als befriedigtes Gefühl unseres verwirklichten Lebenszweckes als sittlicher Persönlichkeiten. Sittliche Persönlichkeiten aber sind wir nicht als isolirte Individuen, sondern nur, wenn wir dienend einem sittlichen Reiche uns eingliedern, in welchem allein der ewige Weltzweck Gottes erfüllt wird.

Der Akt, in welchem der Mensch sich über seine Welt zu Gott erhebt, ist ein Akt seiner „intelligiblen Freiheit". Aber dieser Freiheitsakt für sich allein ist noch nicht die Religion. Wie dieser Akt der intelligibeln Freiheit gerade durch das Gegentheil des empirischen Freiheitsbewusstseins, nämlich durch eine empirisch innegewordene Schranke des Subjektes veranlasst wird, so ist er andererseits nur insofern eine das Subjekt wirklich befreiende That, als dieses sich zu Gott erhebt. Der Gedanke Gottes kann aber nicht gedacht werden ohne den Gedanken unserer intelligibeln Abhängigkeit von ihm. Im Bewusstsein seiner intelligibeln Abhängigkeit von Gott gewinnt der Fromme die praktische Freiheit von der Welt, die er durch den intelligibeln Freiheitsakt der inneren Erhebung zu Gott erstrebt.

Ein intelligibler Freiheitsakt ist auch „die Selbstbethätigung der Vernunft" im theoretischen Erkennen. Das Ich, welches im unmittelbaren Selbstbewusstsein sich als Subjekt seiner ganzen Welt als seinem Objekte gegenüberstellt, bethätigt sich schon durch diese Gegenüberstellung selbst als eine von dem blossen Objekt-sein schlechthin unterschiedene Werthgrösse. Nicht der logische Unterschied von Subjekt und Objekt als solchem, auch nicht das Bewusstsein als psychisches Phänomen, aber der persönliche Bewusstseinsakt, durch welchen sich das Ich seinem Nichtich gegenüberstellt, ist ein intelligibler Freiheitsakt, durch welchen der persönliche Geist erst von seinem Dasein Besitz nimmt, sich selbst als persönliches Ich setzt.[1]) Auch die Wissenschaft

1) Hiermit erledigen sich die von Herrmann S. 221 ff. gegen mich gerichteten Bemerkungen.

ist eine Bethätigung der intelligibeln Freiheit. Es ist dem Menschengeiste in der Wissenschaft in erster Linie um Wahrheit, nicht um praktische Zwecke der Weltbeherrschung zu thun. Die einzelnen Erkenntnisse mögen nach ihrer praktischen Nutzbarkeit abgeschätzt werden; das Erkennen als solches ist Selbstzweck. Denn es ist eine wesentliche Function des persönlichen Ich, das im denkenden Erfassen des Objektes dasselbe für sich durchsichtig und als ein Gedachtes oder „Ideelles" zum Inhalte seines persönlichen Bewusstseins macht. Durch die Thätigkeit des Erkennens hebt sich also das Subjekt innerlich über das äussere Dasein hinaus. Dennoch hat die befreiende Macht, welche der Wissenschaft innewohnt, eine Schranke. Im Bereiche des Naturerkennens hat es das Subjekt mit lauter für seine persönliche Selbstbehauptung gleichgiltigen Objekten zu thun; sofern es aber sein eigenes Verflochtensein in den Naturzusammenhang zum Objekte des theoretischen Erkennens macht, kann es sich selbst nur nach der Naturseite seines Daseins erfassen, durch welche es sich in die Reihe der Naturwesen eingliedert, also gerade nicht in seiner Freiheit über die Natur ergreift. So haftet dem Erkennen der Widerspruch an, dass dasselbe als Akt eine Bethätigung der intelligibeln Freiheit bedeutet, seinem Inhalte nach aber das Ich gerade nach derjenigen Seite seines Wesens darstellt, nach welcher es der Naturnothwendigkeit unterworfen ist. Auch so behält das Erkennen seinen Werth in sich selbst. Denn es ist dem persönlichen Geiste ein Lebensinteresse, die gegebene Objektivität sich durchsichtig zu machen, und sich vor Selbsttäuschung zu bewahren. Das unbestechliche Verlangen nach Wahrheit ist ein Akt der sittlichen Selbstbewahrung des Subjektes, ohne welchen auch keine uninteressirte Hingabe an die zu erkennenden Objekte zu Stande kommen kann. Aber jener Widerspruch löst sich erst dann, wenn das Erkennen auf die intelligible Freiheit selbst sich richtet, nicht um sie nach Art eines Naturobjektes zu erklären, sondern um ihrer als des Uraktes gewiss zu werden, durch welchen das Subjekt sich überhaupt erst als persönliches Subjekt ergreift. Erst als praktische Erkenntniss unserer Freiheit eröffnet uns das Erkennen die Aussicht

auf persönliche Selbstbehauptung gegenüber der Natur, indem es auf die praktischen Bedingungen des Handelns sich richtet, unter welchen allein jene Freiheit bethätigt werden kann. Mit dieser Erkenntniss betreten wir das Gebiet des Sittlichen. Die „Selbstbethätigung der Vernunft" im theoretischen Erkennen erweist sich für die Selbstbehauptung des persönlichen Subjektes in demselben Maasse wirksam, als sie den Geist von dem niederen Getriebe weltlicher Begierden und Zwecke abzieht und eine Bethätigung des energischen, sich in sich selbst zusammenfassenden Willens ist. Die stätige Willensbethätigung im Erkennen giebt demselben seinen praktischen Werth für die lebendige Person.

Diese Erörterung scheint weit abzuliegen von dem eigentlichen Zwecke unserer Untersuchung, das Wesen der Religion ins Klare zu setzen. Aber dem ist nicht so. Denn es war zu zeigen, dass die Bethätigung der intelligiblen Freiheit im wissenschaftlichen Erkennen diejenige Befreiung von der Welt, welche der Mensch in der Religion erstrebt, nicht zu gewähren vermag. Die Wissenschaft vermag darum auch die Religion nicht zu ersetzen. So gewiss die religiöse Erhebung nicht ohne ein theoretisches Moment zu Stande kommt, so gewiss ist dasselbe dem praktischen Interesse der persönlichen Selbstbehauptung subordinirt. Es ist ganz richtig, wenn Biedermann gegen Kaftan den Unterschied des in aller Religion sich bethätigenden „theoretischen Bedürfnisses" von „wissenschaftlicher Welterkenntniss" hervorhebt.[1]) Letztere gewinnt überhaupt erst Bedeutung für die ethische Religion, in welcher zuerst der sittliche Werth der Einen und untheilbaren Wahrheit erkannt wird. Aber darum trifft doch die Entscheidung, die Gottesvorstellung „entspringe ungetheilt dem praktischen und dem theoretischen Bedürfnisse" noch nicht den Kern der Frage, um die es sich hier handelt. Denn so richtig es ist, dass die praktische Erhebung in der Religion niemals ohne theoretische Vorstellungen zu Stande kommt, so muss es doch bei dem Urtheile sein Bewenden behalten, dass diese theoretischen Vorstellungen

1) a. a. O. S. 239.

aus praktischen Nöthigungen entspringen und einem praktischen Lebensinteresse der lebendigen Persönlichkeit dienen. Der Causalitätsdrang ist nicht die Wurzel der Religion; er ist dies ebensowenig, als sich durch irgend welchen Fortschritt des causalen Erkennens, wie einst Strauss behauptet hat, das Gebiet der Religion wie das der „Rothhäute" verengern kann.

Darum bleibt es doch wahr, dass alles theoretische Erkennen eine Bethätigung unserer intelligibeln Freiheit ist. Es ist dies eben als persönliche Thätigkeit des erkennenden Subjektes. Aber die Bethätigung unserer intelligibeln Freiheit als solche ist noch nicht Religion.

Noch in umfassenderem Maasse als das theoretische Erkennen ist das sittliche Handeln eine Bethätigung unserer intelligibeln Freiheit. Aber die Sittlichkeit ist nicht die Religion. Beide haben ihre letzte Wurzel in dem Streben des persönlichen Geistes, seine Würde zu bewahren gegenüber der Natur. Aber gerade je ernster der Mensch es mit seiner sittlichen Verpflichtung nimmt, desto klarer erkennt er, dass die sittliche Aufgabe ohne Religion eine unlösbare bleibt. Religion und Sittlichkeit sind wechselseitig auf einander angewiesen. Wie die Religion erst als ethische Religion ihre Vollendung findet, so wird die Erreichung des sittlichen Endzweckes erst in derjenigen Religion verbürgt, welche den Menschen nicht blos ihre sittliche Aufgabe als den Willen Gottes erkennen lehrt, sondern ihnen auch die Kraft verleiht, diesen Willen und damit zugleich ihre sittliche Aufgabe zu erfüllen.

In der Sphäre des Sittlichen sucht der Mensch seine intelligible Freiheit, oder seine innere Freiheit über die Welt in den praktischen Freiheitsakten zu bethätigen, durch welche er seine sinnliche Natur den Forderungen des Sittengesetzes unterwirft. Diese Forderungen gewinnen ihren konkreten Inhalt durch die sittlichen Verhältnisse, in denen er steht. Noch mehr, das Bewusstsein um die absolute Verbindlichkeit des Sittengesetzes erwacht erst in der sittlich-socialen Gemeinschaft und in der Theilnahme an den konkreten Gütern sittlicher Kultur, welche in der Gemeinschaft gepflegt werden.

Aber das seiner sittlichen Verpflichtung bewusste Subjekt muss sich sagen, dass auch bei treuester Hingabe an die Aufgaben seines sittlichen Berufes eine niemals ausgefüllte Kluft bleibt zwischen Sollen und Sein, zwischen dem sittlichen Ideal und seinem empirischen Wollen. Ebenso wenig vermag es im sittlichen Handeln sich von dem Zwange der äusseren Natur zu befreien. Das sittliche Ideal hat keine Macht über den Naturzusammenhang.

Der einzige Weg, die intelligible Freiheit und in ihr ein von dem Naturzusammenhange unabhängiges persönliches Leben zu behaupten, eröffnet sich in der Religion. In der transcendentalen Abhängigkeit von Gott erlebt der persönliche Geist seine intelligible Freiheit, und befriedigt dadurch jenen Anspruch auf Leben, der den Antrieb zu aller religiösen Erhebung bildet. Die begriffsmässige Vollendung des persönlichen in sich geschlossenen Lebens ist die intelligible Freiheit selbst, als bestimmende Macht jedes empirischen Lebensaktes gedacht. Ist nun diese Freiheit nur zu erreichen in der alle Lebensmomente bestimmenden Abhängigkeit von Gott, so ergiebt sich, dass das Subjekt erst in der Religion von jenem spröden Fürsichselbstseinwollen befreit wird, welches die Verwirklichung des individuellen Lebenszweckes als das höchste Gut, alles sittliche Handeln in der Gemeinschaft aber nur als Mittel zur Verwirklichung des „autonomen Willens“ beurtheilt. Denn nur in dem religiösen Verhältnisse vollzieht sich, um die Worte Pfleiderer's zu wiederholen, jene „demüthige Anerkennung unserer Abhängigkeit von einer höchsten Macht, die nicht blos für uns da ist, sondern deren ewigen Gesetzen und Zwecken auch wir selbst mit allem Anderen untergeordnet sind und zu dienen haben“. Jene dienende Hingabe an die sittlichen Zwecke in der Gemeinschaft wird erst durch die religiöse Erhebung gesichert, welche alle besonderen sittlichen Zwecke eingeschlossen weiss in dem Einen göttlichen Weltzweck. Die in der Ethik mit ihren eigenen Mitteln unbeantwortbare Frage, ob der individuelle Lebenszweck in Abhängigkeit von dem gemeinsamen, oder dieser in Abhängigkeit von jenem zu erstreben sei, findet ihre wirklich genügende Beantwortung nur in der

Religion, welche beide, den individuellen und den gemeinsamen Lebenszweck als die beiden wechselsweise auf einander bezogenen inhaltlichen Momente des göttlichen Weltzweckes erkennen lehrt. Wie der gemeinsame, so wird auch der individuelle sittliche Zweck nur in der Abhängigkeit von der göttlichen Zwecksetzung und Weltregierung erreicht. Die wahre Freiheit des Geistes wird sonach erst gewonnen in der rückhaltlosen Hingabe des persönlichen Willens an den göttlichen Willen, als den allein schlechthin „autonomen“, oder an den allein unbedingten Zweck, dem der sittliche Selbstzweck des Individuums sich einordnen muss, um wahrhaft erhalten bleiben zu können. In der Religion kehrt sich also das Verhältniss von Zweck und Mittel um. Was zuerst als Mittel erschien, um den Anspruch des Subjektes auf Leben zu befriedigen, die Erhebung zu Gott, wird zum letzten Zweck auch des persönlichen Lebens; was als letzter Zweck alles persönlichen Strebens erschien, wird zum Mittel herabgesetzt zur Verwirklichung des allein absoluten Zweckes.

Dieses Verhältniss wird allerdings erst auf der Vollendungsstufe der Religion oder im Christenthume erkannt. Auf den niederen Religionsstufen behandelt der Mensch auch die Religion als Mittel zur Erreichung seiner egoistischen Zwecke. Aber auf keiner dieser Stufen wird der Zweck, den der Mensch in der Religion verfolgt, wirklich erreicht. Erst in der sittlichen Religion eröffnet sich die Aussicht auf die Verwirklichung des menschlichen Lebenszweckes. Aber solange dieselbe Gesetzesreligion bleibt, erfüllt sich jene Erwartung noch nicht. Erst im Christenthum kann jene Umkehrung des Verhältnisses von Zweck und Mittel sich wirklich vollziehen, ohne welche der sittliche Selbstzweck niemals erreicht werden kann. Hier erst erfährt der Mensch die Wahrheit des Wortes, dass nur der sein Leben gewinnt, der es in der Hingabe an Gottes Zwecke verliert.

Damit ist zugleich die Frage beantwortet, ob das höchste Gut auch für die begriffsgemäss vollendete Religion in dem Leben in Gott, oder in der Verwirklichung unserer sittlichen Lebensbestimmung besteht, ob das religiöse Verhältniss

in seiner Vollendung gedacht, Zweck in sich selbst, oder nur Mittel ist zur Verwirklichung des sittlichen Selbstzweckes der Person. Nur bei der ersteren Annahme bleibt die eigenthümliche Würde der Religion und der eigenthümliche Charakter des religiösen Verhältnisses bewahrt. Solange man das Bewusstsein unserer Abhängigkeit von Gott mit Kaftan[1]) nur als ein untergeordnetes Moment in der Religion taxirt, schlägt man die gewonnene Einsicht wieder in den Wind, dass das Wesen der Religion ein „Leben in Gott" sei, nicht aber die Sicherstellung der autonomen Persönlichkeit. Kaftan kann sich dieser Erkenntniss nur dadurch verschliessen, dass er die praktischen Motive, welche zur Religion führen, mit dem Wesen der Religion selbst identificirt. Gewiss geht es in den meisten Fällen nicht so zu, dass der Mensch erst dann zur Religion kommt, wenn ihn vorher das Bewusstsein der absoluten Abhängigkeit überwältigt hat.[2]) Richtig ist auch die weitere Bemerkung, dass die Art der Güter, welche man von der Gottheit erwartet, in jeder Religion das Verhältniss des Menschen zur Gottheit bestimmt.[3]) Denn sowohl die religiösen Vorstellungen von Gott, als das praktische Verhalten zu ihm sind verschieden nach der Verschiedenheit der Güter, welche man in der Religion erstrebt. Aber gerade, wenn diese Güter sittlicher Art sind, kann das Verhältniss des Menschen zu Gott nicht als blosses Mittel zur Verwirklichung seines sittlichen Selbstzweckes beurtheilt werden. Denn dann wird gerade der Zweck, den der Mensch in der Religion verfolgt, seine intelligible Freiheit über die Welt, nicht erreicht. Solange der Mensch religiös sein will, um seinen sittlichen Selbstzweck zu erreichen, steht er nur erst an der Schwelle der vollkommenen Religion, hat ihr innerstes Heiligthum noch gar nicht betreten. Diesen Zweck erreicht er nur dann, wenn er im religiösen Verhältnisse von jener demüthigen Gesinnung durchdrungen ist, welche gar nicht mehr an sich selbst und an die eigenen Zwecke und zu erstrebenden Güter denkt, sondern lediglich dem göttlichen Willen sich

1) a. a. O. S. 122 ff. 2) Kaftan a. a. O. S. 121. 3) S. 122.

unterordnet. Nur in der Hingabe an den göttlichen Willen vermag er als Gabe Gottes auch die Kraft zur Erfüllung seines sittlichen Selbstzweckes zu gewinnen. Das höchste sittliche Gut des Individuums wird also nur demjenigen zu Theil, der es in der demüthigen Unterordnung unter die göttlichen Ordnungen und Zwecke erstrebt. Denn nur in der unbedingten Abhängigkeit unseres Willens von dem göttlichen Willen wird jener von dem abstrakten Freiheitsbewusstsein befreit, welches die transcendentale Freiheit mit der empirischen identificirt, und in dem abstrakten Können, welches allerdings in dem transcendentalen Freiheitsbewusstsein gegeben ist, auch das empirische Können verbürgt findet. Soll die Religion dem Menschen nur dieses gewähren, dass sie, wie die Ritschl'sche Formel lautet, ihn seinen sittlichen Zweck zugleich als den Zweck Gottes erkennen lehrt, so wird der göttliche Zweck dem sittlichen Zwecke des Menschen als Mittel untergeordnet. Die Religion bleibt dann, was sie allerdings in der Kantischen Religionslehre geblieben ist, nur ein, wenn auch noch so werthvolles Anhängsel der Moral, ein „Vehikel", den moralischen Endzweck des Menschen sicherzustellen. Ich leugne nicht, dass diese Auffassung der Religion richtig gedacht ist, wenn man als das letzte Unbedingte die intelligible Freiheit betrachtet. Aber das religiöse Verhältniss fordert gerade die umgekehrte Bestimmung: indem der Mensch sich dem göttlichen Endzwecke schlechthin unterordnet, erkennt er Gottes Zweck zugleich als seinen persönlichen Zweck; er weiss in der demüthigen Hingabe an die göttlichen Ordnungen um die sittliche Aufgabe in der Welt, die ihm der göttliche Wille stellt, und er besitzt im demüthigen Glauben an die göttliche Hilfe zugleich die Bürgschaft für die Erfüllung seiner sittlichen Aufgabe. Die transcendentale Freiheit ist also wahrhaft nur erreichbar in der transcendentalen Abhängigkeit von Gott. Sie bleibt unerreicht, solange der Mensch diese Abhängigkeit nur soweit gelten lässt, als sie ihm ein zweckmässiges Mittel dünkt, die Autonomie des Willens zu verwirklichen. Denn das Bewusstsein seiner Abhängigkeit von Gott ist dann kein unbedingtes, die Hingabe seines Willens an den göttlichen

Willen keine rückhaltlose. Gerade diese Rückhaltlosigkeit der Hingabe ist aber die Bedingung für die Erreichung des sittlichen Lebenszweckes. Der Einwand, dass durch solche unbedingte Hingabe des eigenen Willens an den göttlichen Willen die Reinheit des sittlichen Wollens getrübt, die Autonomie des Sittengesetzes, auf welcher die Majestät desselben beruht, in „Heteronomie" verkehrt werde, hält nicht Stich. Denn dieser Einwand ist nur gegenüber den niederen Religionsstufen begründet, auf welchen neben den ethischen Geboten auch allerlei Anderes, was ethisch bedeutungslos, ja ethisch verwerflich ist, als Inhalt des göttlichen Willens betrachtet wird. Im Christenthum ist der Wille Gottes als der schlechthin gute Wille offenbar, der als das Ideal der intelligibeln Freiheit zugleich die unbedingte ethische Nothwendigkeit des Wollens in sich selbst trägt, oder als derjenige Wille, welcher im Wollen zugleich das unverbrüchliche Gesetz seines Wollens erzeugt. Weil der göttliche Wille im Christenthum als das vollendete Ideal des sittlichen Wollens gedacht ist, besitzt der Christ allerdings zugleich in seinem Glauben die Bürgschaft, dass der sittliche Zweck der Welt und jeder einzelnen sittlichen Persönlichkeit zugleich Gottes Zweck mit der Welt und mit jedem einzelnen Individuum ist. Aber indem er im religiösen Glauben die Anerkennung seiner unbedingten Abhängigkeit von Gott vollzieht, macht er nicht Gottes Zweck von seinem eigenen Selbstzweck, sondern umgekehrt seinen Selbstzweck von Gottes Weltzweck unbedingt abhängig. Es ist also falsch, wenn man das Wesen der sittlichen Religion in erster Linie dahin bestimmt, dass in ihr der sittliche Selbstzweck als Zweck Gottes erkannt werde. Vielmehr ist diese Bestimmung immer erst in Unterordnung unter die andere geltend zu machen, dass Gott das persönliche Urbild des vollkommenen sittlichen Wollens sei. Wird diese Vorsicht versäumt, so kommt man auf die Alternative zurück, Gott entweder nur als Personification des Sittengesetzes, oder als den persönlichen Executor der auch unabhängig von seinem Willen bestehenden sittlichen Weltordnung zu betrachten.

Ich muss also trotz Herrmann's Einwendungen[1]) dabei bleiben, dass die Freiheit von der Welt erst eine Folge des eigentlichen religiösen Vorganges sei. Auch Kaftan hat es anerkannt, was Herrmann mir gegenüber bestreitet, dass es sich in der Religion in erster Linie um Anerkennung eines persönlichen Verhältnisses des Menschen zu Gott handle, und erst abgeleiteter Weise um sein hierdurch bedingtes Verhältniss zur Welt. Daraus folgt keineswegs, dass die sittliche Gesinnung auf dieses innerste Leben der Seele in Gott keinen Einfluss übe, so wahr es trotz aller Einreden bleibt, dass dieses für jene Gesinnung die eigentliche Quelle ihrer Kraft ist. Der Einwand trifft mich nicht, dass man bei dieser Vorstellung von der Religion einem leeren Abstraktum nachstrebe, welches weit abliege von der das Christenthum charakterisirenden Besonnenheit. Denn ich meine, im religiösen Erlebnisse des Christen eben nicht von jedem konkreten sittlichen Inhalte desselben abstrahiren zu sollen. Gewiss ist es „unmöglich, dass ein Christ wollen könnte, durch seinen Gott etwas anderes zu sein, als was er nach dem Willen seines Gottes sein soll“. Aber gerade ich habe es im Vorstehenden als „charakteristisch für das Verhalten des Christen“ geltend gemacht, „dass er alle die selbstischen Zwecke, welche aus dem Rahmen der Persönlichkeit, die an dieser Stelle, in diesem Berufe nach Gottes Willen verwirklicht werden soll, heraustreten, im ernsten Streben zu unterdrücken sucht“. Die Frage, um die es sich zwischen uns handelt, ist lediglich die, ob die Gemeinschaft mit Gott, die allerdings ohne Einheit „in den wesentlichsten Zwecken“[2]) keinen Bestand hat, sich darin bewährt, dass der Mensch seinen Selbstzweck in dem göttlichen Zwecke wiederfindet, oder ob er umgekehrt den göttlichen Zweck zu seinem persönlichen Selbstzwecke macht. Dass beides für die religiöse Betrachtung nicht einerlei ist, glaube ich genügend gezeigt zu haben. Gewiss wird keiner ein Christ, der nicht durch die Anerkennung der sittlichen Gebote Gottes zum demüthigen Eingeständniss seines unermesslichen

---

1) S. 224 ff. 2) Herrmann a. a. O. S. 215.

Abstandes vom sittlichen Ideal und dadurch weiter zum Glauben an die göttliche Gnadenhilfe getrieben wird, welche ihm die Verwirklichung dieses Ideales trotzdem ermöglichen will. Zwar ist der gewöhnliche Weg, auf welchem Jemand ein Christ wird, nicht, wie Herrmann zu urtheilen scheint[1]), dieser, dass er zuvor, um das Bewusstsein seiner intelligibeln Freiheit zu vollziehen, das Sittengesetz denkt. Wohl aber wäre die Anerkennung der durch die Gebote Gottes ihm auferlegten sittlichen Verpflichtung ohne die unwillkürlichen sittlichen Nöthigungen seines Gewissens und ohne die Anerkennung seiner sittlichen Pflichten in der Gemeinschaft nicht möglich. Erst als eine ihrer sittlichen Verpflichtung eingedenke Persönlichkeit wird Jemand ein Christ. Aber darum bleibt es doch wahr, dass die Erfahrung der väterlichen Verzeihung Gottes den seiner sittlichen Verpflichtung und seiner sittlichen Schuld bewussten Christen erst in den Stand setzt, zur ernsten Arbeit an seiner sittlichen Aufgabe Muth zu fassen und neue bisher ungeahnte Kräfte zur Erfüllung dieser vorher als unerreichbar erschienenen Aufgabe zu spüren. Ich bin mir bewusst, mit dieser Behauptung ein Lebensinteresse des Christenthums zu vertreten, von welchem ohne schwere Schädigung unseres Glaubens nichts abgedungen werden kann. Gewiss ist ein Handeln, welches lediglich aus dem Gefühle der Dankbarkeit entspringt, nicht schon dadurch ein sittliches. Dankbar können wir einem Anderen auch für ein Geldgeschenk sein. Der Heide ist seinen Göttern etwa dankbar für den Sieg, den sie ihm über seine Feinde gewährt haben, und äussert seine Dankbarkeit durch Hekatomben, die freilich nichts Sittliches sind. Aber der Christ bewährt seine Dankbarkeit für die sittliche Hilfe seines Gottes durch den neuen Muth, mit dem er an seine von Gott ihm „an dieser Stelle, in diesem Berufe“ gesetzte sittliche Aufgabe geht. Das ist allerdings „eine Thatsache des christlichen Bewusstseins“, die wir, Gott sei Dank, nicht erst durch Ritschl, auf den sich Herrmann als Gewährsmann beruft, kennen gelernt haben. Die anempfohlene Lösung des Problems,

1) S. 216 ff.

wie Religion und Sittlichkeit zusammenhängen, kann ich auch in ihrer Beschränkung auf das Christenthum nicht acceptiren. Denn sie macht die Religion zum Mittel für den sittlichen Selbstzweck des autonomen Willens, den göttlichen Zweck ja Gott selbst zum Mittel für den menschlichen Zweck. Dass daneben bei Herrmann sich auch wieder Formeln finden, welche das richtige Verhältniss zum Ausdruck bringen, kann diesen Schaden nicht aufwiegen, so lange sie neben anderen sich finden, welche die Religion zu einem Anhängsel der Moral herabdrücken.[1])

Die Frage, um die es sich hier handelt, ist schon von der Scholastik bekanntlich dahin formulirt worden, ob etwas gut sei, weil Gott es wolle, oder ob Gott etwas wolle, weil es gut sei. Die Frage ist darum keine blosse Vexirfrage, weil sich hinter ihr tiefere Interessen verbergen. Hinter der ersten Antwort steht das religiöse Interesse, hinter der zweiten der Gedanke des autonomen Sittengesetzes. Wird letzteres, wie es bei Herrmann öfters herauskommt, zu dem letzten Unbedingten erhoben, so erscheint Gott entweder als blosse Personification, oder wenn persönlich gedacht, ist er dem Sittengesetze subordinirt. Zieht man umgekehrt die erstere Antwort vor, so droht die Gefahr des Herabsinkens in die Naturreligion, welche die göttliche Willensmacht nicht als ethisch bestimmte, sondern als vernunftlose Willkür fasst. Die einzig mögliche Auflösung der Controversfrage ist die, dass Gott als das persönliche Urbild des Guten die sittliche Nothwendigkeit, welche seiner Freiheit eigenes Gesetz ist, auch als die unbedingt verpflichtende sittliche Ordnung offenbart. Dieser vollkommen ethische Charakter des göttlichen Wesens ist allerdings erst unter der Voraussetzung erkennbar, dass das Bewusstsein um die Unbedingtheit unserer sittlichen Verpflichtung erwacht ist. Aber einmal als das Urbild des Guten erkannt, ist der göttliche Wille die alles menschliche Urtheil über gut und böse schlechthin normirende Macht.

In etwas veränderter Gestalt kehrt die Controverse

---

1) Vgl. beispielsweise die Erörterung S. 255 ff. und dazu die Kritik Pfleiderer's a. a. O. I, 521 ff.

wieder in der Frage, ob der letzte Weltzweck in der Selbstoffenbarung Gottes, oder in der Verwirklichung eines Reiches sittlicher Geister zu finden sei. Gegen erstere Annahme wird geltend gemacht, dass die sittliche Welt sich dann nur als das zufällige Mittel verhalte zur Verwirklichung eines ausser ihr stehenden Zweckes der „göttlichen Herrlichkeit". Gegen letztere wendet man ein, dass dann Gott selbst zum nothwendigen Mittel werde für die Verwirklichung des autonomen sittlichen Weltzweckes. Die Lösung kann auch hier keine andere sein als die, dass die Selbstoffenbarung Gottes die Offenbarung seines ethischen Wesens ist, diese aber nur in einem Reiche sittlicher Zwecke sich zu entfalten vermag. Die Selbstoffenbarung des göttlichen Wesens hat also in dem auf das Gottesreich hingerichteten göttlichen Wirken seine inhaltliche Bestimmtheit, und wäre ohne diesen Inhalt eine leere Abstraktion. Für die religiöse Betrachtung dagegen ist der individuelle und der gemeinsame sittliche Lebenszweck in der Einheit des göttlichen Willens zusammengefasst, der nicht in Abhängigkeit von dem Lebenszwecke sittlicher Geister gedacht werden kann, sondern ewig bei sich selbst bleibt, indem er in einem Reiche des Guten sich offenbart.

Weil Gott im Christenthum als das persönliche Urbild des Guten offenbart ist, weiss der Christ in der Hingabe an den göttlichen Willen zugleich seinen sittlichen Endzweck sichergestellt. Das religiöse Verhältniss im Christenthum hat nicht etwa blos „vornehmlich", wie **Herrmann** als meine Ansicht referirt[1]), sondern ausschliesslich zu seiner inhaltlichen Bestimmtheit sittliche Güter, welche insgesammt zu dem sittlichen Lebenszwecke des persönlichen Menschengeistes in Beziehung stehen. Aber darum bleibt es doch wahr, dass der persönliche Lebenszweck des Christen nur

1) S. 223. Ich habe aber nur gesagt, dass die Selbstbehauptung gegenüber der Naturgewalt auf der höchsten Entwickelungsstufe „vornehmlich" als Streben des Menschen nach Erfüllung seines sittlichen Selbstzweckes erscheine. Dieselbe äussert sich aber auch, wenn gleich dem sittlichen Selbstzwecke untergeordnet, als „Selbstbehauptung der Vernunft".

unter der Voraussetzung erreichbar ist, dass dieser all sein sittliches Wollen und Können in unbedingter Abhängigkeit von dem göttlichen Urwillen weiss. Das Bewusstsein unserer unbedingten sittlichen Abhängigkeit von Gott, der allein das Wollen und das Vollbringen des Guten verleiht, macht also die Grundbestimmtheit der christlichen Frömmigkeit aus. Das Bewusstsein unserer natürlichen Abhängigkeit von Gott ist als Bedingung zur Verwirklichung des sittlichen Weltzweckes darin mitgesetzt. Wird letzteres, wie in den indischen Religionen, isolirt, so entsteht jene Naturmystik, welche als höchstes religiöses Ideal die Entäusserung alles individuellen Lebens an das göttliche Allleben betrachtet.

Darum bleibt aber jene Art der Mystik doch immer wirkliche Religion. Sie bewahrt ein wesentliches Moment aller echten Frömmigkeit, welches nur darum, weil ihm die konkrete Erfüllung durch die sittliche Idee fehlt, zur Einseitigkeit entartet. Es äussert sich als Wahrnehmung des Unendlichen und als Sehnsucht nach ihm. Max Müller findet hierin den Kern der Religion.[1]) Man sieht leicht, wie er zu dieser Begriffbestimmung durch den Hinblick auf die indischen Religionen geführt worden ist, von deren Charakter er uns eine klassische Darstellung giebt. Aber es ist nur die innere Structur der ästhetischen Religionsform, die er uns zeichnet, während das Wesen der teleologischen Religion auf diesem Wege nicht zu enthüllen ist. Dennoch ist jene Art der Frömmigkeit auch in der teleologischen Religion, wenngleich nur als untergeordnetes Moment mitgesetzt. Und dieses Moment strebt alsbald selbständige Bedeutung zu gewinnen, wenn ein abstrakter Moralismus die Religion nur zum Mittel für die Durchführung des Sittengesetzes herabdrückt. Daher machte gegenüber der Kantischen Religionslehre Schleiermacher gerade diesen ästhetischen Religionsbegriff geltend. In den „Reden“ erscheint die Religion als „Richtung des Gemüthes auf das Ewige“, „Sinn und Geschmack für das Unendliche“, „Anschauung des Universums“,

1) Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion S. 26. 29. 47 ff.

d. h. Anschauung der Gegenwart des Unendlichen und Ewigen in den endlichen Dingen und im zeiträumlichen Geschehen.[1]) Diese „Anschauung“ des Unendlichen im Endlichen ist hier als ein unmittelbares Innewerden des Unendlichen durch das Subjekt, als ein unmittelbares Berührtwerden des Individuums vom Unendlichen gemeint, ein Gedanke, auf welchen mit einer etwas anderen Wendung auch Max Müller zurückkommt. Es ist begreiflich, dass diese religiöse Mystik auf dem Standpunkte des Kantischen Religionsbegriffes nur als ein Schwelgen in unbestimmten Gefühlen beurtheilt wird, denen jede Möglichkeit abgehe, sich von lediglich subjektiven Einbildungen zu unterscheiden. Aber auch wer ein solches Urtheil glaubt fällen zu sollen, wird sich der Pflicht nicht entziehen dürfen, den psychologischen Motiven dieser ästhetischen Frömmigkeit nachzufragen. Dieselbe entspringt nicht aus dem Verlangen nach Glück, sondern nach Frieden. Inmitten der Stürme und Nöthe des empirischen Daseins begehrt das Gemüth einen stillen Hafen, in welchem es vor dem Wogendrange des Lebens geschützt ist; es sehnt sich, der Angst und Unruhe des Irdischen zu entfliehen und in andächtiger Contemplation dessen, was über allem Wechsel erhaben ist, den inneren Gleichmuth zu behaupten, den die rauhe Wirklichkeit des äusseren Lebens immer von Neuem auf die Probe stellt. Dasselbe Gefühl der mangelnden Befriedigung durch die gegebene Weltstellung des Ich, dasselbe Hinausstreben über die empirische Daseinsschranke, welches sonst die religiöse Erhebung bedingt, waltet auch hier; aber statt in der Religion die kräftigsten Antriebe zur Ueberwindung dieser Schranke in ernster sittlicher Arbeit zu finden, begehrt man nur Ruhe und Stille in der Erhebung zum Unendlichen und Ewigen.

Ist nun diese mystische Frömmigkeit ausschliesslich auf das Bewusstsein der natürlichen Abhängigkeit alles Endlichen vom Unendlichen gegründet, so entsteht jene pantheistische Naturmystik, für welche die Begriffe Gottheit und

---

1) Vgl. meine Abhandlung über Schleiermacher's Reden über die Religion Jahrb. f. prot. Theol. 1875 S. 134ff. 158ff.

Universum ineinanderschwimmen. Denn die Gottheit wird hier nicht als persönliche über die Natur erhabene Willensmacht, sondern nur als Naturmacht angebetet, deren Spuren die Frömmigkeit freilich nicht blos in der äusseren Natur und ihren Gesetzen, sondern auch in der „unendlichen Menschheit“ und ihrer Individualisirung aufsucht. Demgemäss erscheint auch das höchste Gut für den Frommen nicht positiv als die Selbstbehauptung der menschlichen Persönlichkeit, sondern nur negativ als Befreiung von den Fesseln der Endlichkeit. Eben als ein lediglich auf ästhetische Befreiung in der Anschauung und im Gefühl gerichtetes Streben schlägt die Bethätigung der intelligibeln Freiheit in ihr Gegentheil um, in ein ausschliesslich passives Verhalten bis zur Hingabe alles individuellen Lebens an das „Unendliche“.

Wohl aber tritt jene Sehnsucht nach Frieden auch als ein Moment in der teleologischen Religion auf und ist hier in Beziehung auf unsere sittliche Abhängigkeit von Gott gesetzt. Die Erhebung über „das Geräusche dieser Welt“ zur andächtigen Betrachtung der Wege Gottes mit den Menschen, die stille Sammlung des Gemüthes, in welcher der Fromme auf die göttliche Stimme lauscht, kommt auch der sittlichen Befreiung und Reinigung zu Gute. Ohne den Wechsel von Sabbathruhe und Werkeltagsarbeit entartet auch das sittliche Handeln zu jener rastlosen, zersplitterten, an tausend endliche Zwecke hingegebenen Geschäftigkeit, welche sich an die Welt verliert. Die Freiheit über die Welt kann nur der im sittlichen Wollen bethätigen, welcher sie in der demüthigen Hingabe an Gottes Wege gefunden hat. Die Seele muss gelernt haben, was es heisst, stille sein zu Gott, von aller Angst und Noth des Irdischen ausruhen zu dürfen in den Armen einer ewigen Liebe. Und was das Grösste von Allem ist: die Seele muss in der Angst ihrer Sünde Frieden des Gewissens gefunden haben in dem beseligenden Trostwort: Dir sind deine Sünden vergeben. Ohne diesen göttlichen G n a d e n t r o s t ist auch die G n a d e n k r a f t nicht zu haben, die den reumüthigen Sünder zu neuem ernstem Ringen um seine Heiligung ermuthigt. Das ist auch eine „Erhebung vom Endlichen zum Unendlichen“, dieses Sehnen

und Suchen des unruhigen Herzens bis es Ruhe gefunden hat in Gott. Das ist auch ein Innewerden der göttlichen Gegenwart, ein Erleben und Erfahren des Friedens, der nur in dem Gefühle der „Abhängigkeit von dem Unendlichen“ gewonnen werden kann, ein verborgenes Leben der Seele in Gott. Die Mystik dieses Lebens in Gott ist keine Naturmystik. Sie ist um so reicher an Innerlichkeit, je tiefer die Demuth ist, je völliger der „Schmerz der Endlichkeit“ zum sittlichen Schmerz über unsere Sünde vertieft ist.[1])

Gewiss ist ein träges Versöhnungfeiern nur ein ästhetischer Selbstgenuss ohne ethische Wahrheit. Der Gottestrost, den der Christ im Bewusstsein der auch ihm persönlich in Christo zugeeigneten Sündenvergebung erfährt, ist Selbstbetrug, so lange er sich nicht als eine Gotteskraft an seinem inwendigen Menschen und weiterhin auch im berufstreuen äusseren Handeln bethätigt. Aber darum sind doch jene Erlebnisse des frommen Gemüthes im verborgenen Verkehr der Seele mit Gott keine blos „angeblichen Erlebnisse“. Ich ehre die Bedenklichkeit, welche sich scheut, diese Geheimnisse „auf den Markt des Lebens zu bringen“.[2]) Aber ich kann es nicht verstehen, wie die Dogmatik ihrer Aufgabe genügen soll, ohne auf die Stelle hinzuweisen, wo allein die starken Wurzeln auch unserer sittlichen Kraft gefunden werden können. Es ist auch nicht wahr, dass der Hinweis auf jene verborgene Stille des in Gott zum Frieden gekommenen Gemüthes nur auf die Kanzel, nicht in den Bereich theoretischer Lehre gehört. Denn diese Lehre soll auch „in der Form mittheilbarer Vorstellung“ verständlich machen, dass keine sittliche Erhebung wahren Bestand hat,

---

1) Kaftan stimmt mir (S. 78) gegen Herrmann darin bei, „dass das mystische Element eines der wesentlichsten in aller Religion ist“. Aber die von mir „vertretene Formel“ soll nicht allein aus richtiger Beobachtung der Thatsachen, sondern aus der Hegel'schen Philosophie stammen. Natürlich: wenn ich von religiöser Mystik rede, so meine ich pantheistische Naturmystik; redet er davon, so meint er die wahre christliche Mystik!

2) Herrmann S. 224.

die nicht in der stillen Einkehr der Seele bei Gott ihre Stärke sucht, und dass auch der männlichste Ernst in der Anerkennung des Sittengesetzes ohne die Innigkeit des Gebetsverkehres mit Gott kein Gelingen der sittlichen Arbeit verbürgt. Die Bekenntnissschriften der evangelischen Kirche haben sich nicht gescheut, in den Lehrstücken von der mortificatio und vivificatio dieses Innerste „auf den Markt des Lebens zu bringen", wenn man nun einmal das Glaubenszeugniss vor der christlichen Gemeinde mit diesem Ausdrucke bezeichnen will. Sieht sich doch auch Ritschl genöthigt, von der Demuth, vom Gottvertrauen und vom Gebete zu sprechen, obwohl alle diese Ausdrücke Heiligthümer des inneren Lebens bezeichnen, welche man nicht profaniren soll.[1]) Es reicht auch nicht aus, zu zeigen, wie diese religiösen Akte in der Theilnahme des Individuums an dem Glaubensleben der Gemeinde zu Stande kommen. Sondern man muss auf dem Urtheile bestehen, dass nur der wirklichen Antheil an diesem Glauben hat, der jenes Leben in Gott persönlich lebt. Hierauf mit Ernst und Nachdruck im Zusammenhang christlicher Lehre hinzuweisen, heisst noch nicht, das Innerste profaniren, ebensowenig wie Herrmann selbst eine Profanation des Innersten darin erblickt, wenn er sehr richtig daran erinnert, dass der Geltungswerth der sittlichen und religiösen Ideale erlebt werden muss.

Von den praktischen Nöthigungen zu der Religion sind die inneren Erlebnisse im religiösen Verhältnisse zu unterscheiden. Jene hellen den Ursprung der Religion, diese ihr inneres Wesen auf. Als Objekte innerer Wahrnehmung gefasst, bilden sie ebenso wie die aus ihnen hervortretenden Vorstellungen und Handlungen, die nach Aussen hin mittheilbar und darstellbar sind, Gegenstände psychologischer Untersuchung. Aber was die Psychologie der Religion zu erfassen vermag, ist immer nur ihre empirische Erscheinung, nicht ihr nur erlebbarer, nicht erklärbarer Werth für die lebendige Person. Dieser ihr Werth aber beruht auch nicht,

1) Das Reden von der Demuth u. s. w. beweist allerdings noch nicht, dass Jemand für seine Person wirklich demüthig ist.

wenigstens nicht auf der Vollendungsstufe, auf ihrer „Zweckmässigkeit“ zur Erreichung ausser ihr gelegener Güter. Im Christenthum ist die Religion kein blosses Mittel zu moralischen, geschweige denn zu eudämonistischen Zwecken, sondern einfache Hingabe an Gott und an die göttlichen Zwecke. Die intelligible Freiheit über die Welt wird hier nur in der sittlichen Abhängigkeit von Gott, in welche unsere und unserer ganzen Welt natürliche Abhängigkeit von Gott eingeschlossen ist, erreicht; sie wird aber niemals erreicht, wenn die Anerkennung jener Abhängigkeit blos als Mittel zum Zwecke der intelligibeln Freiheit behandelt wird.

Am Schluss dieser Verhandlung über das Wesen der Religion ist noch ein Rückblick auf den „metaphysischen Grund“ derselben zu werfen. Biedermann bahnt sich durch eine Erörterung über „den psychologischen Begriff der Religion“ den Weg zu einem weiteren Abschnitt, welcher „das innere Wesen der Religion“ überschrieben ist. Derselbe behandelt zuerst den metaphysischen Grund der Religion, darnach die göttliche und die menschliche Seite an ihr, die Offenbarung und den Glauben. Beide Hauptabschnitte, der psychologische und der metaphysische, werden aber auch wieder unter der gemeinsamen Rubrik „das Wesen der Religion“ zusammengefasst. Ich halte mich bei dem methodischen Bedenken nicht auf, dass die doppelte Verwerthung des Terminus „Wesen der Religion“, das einemal als Gesammtüberschrift über die psychologische und metaphysische Erörterung, das anderemal als Spezialüberschrift des metaphysischen Theiles, verwirrend wirken muss. Wie Biedermann hierzu kommt, ist ja leicht zu begreifen. Aber seine Meinung würde deutlicher hervortreten, wenn er von der psychologischen Erscheinung das metaphysische Wesen der Religion unterschieden hätte. Denn dies ist diejenige Unterscheidung, welche seiner Anordnung des Stoffes thatsächlich zu Grunde liegt.

Wichtiger ist ein anderer Punkt. Die Erörterung über den „metaphysischen Grund“ der Religion bewegt sich ausschliesslich um den Nachweis der objektiven Wahrheit der Gottesidee, unternimmt also in Form einer metaphysischen

Untersuchung sofort den Wahrheitsbeweis für die Religion. Denselben sucht Biedermann zu erbringen durch eine religionsphilosophische, richtiger metaphysische Behandlung der Beweise für das Dasein Gottes. Nachdem sonach die objektive Wahrheit der Gottesidee auf metaphysischem Wege sichergestellt ist, folgen die nun ebenfalls unter metaphysischen Gesichtspunkten angestellten Untersuchungen über Offenbarung und Glauben. Ich will nun hier nicht wiederholen, warum ich mich ausser Stande sehe, ihm auf diesem Wege metaphysischer Deduction zu folgen. Von den Beweisen für das Dasein Gottes urtheilt Biedermann[1]): „diese Beweise sind als solche nicht Sache des religiösen Bewusstseins selbst; wohl aber bilden sie den logischen Nachweis des Weges, auf dem auch das religiöse Bewusstsein als vernünftiges sich zu Gott erhebt.“ Ich könnte dem schon beistimmen, wenn nicht jenes „auch“ in Verbindung mit dem Zusatz „als vernünftiges“ eine in der weiteren Ausführung noch bestimmter hervortretende Deutung erheischte, die ich nicht acceptiren kann. Denn nach Biedermann's Meinung sind jene Beweise in erster Linie eine Sache des rein theoretischen Erkennens. Ich habe aber bereits in einem früheren Zusammenhange ausgeführt, dass jenes metaphysische Erkennen mit seinen eigenen Mitteln nur zur Aufstellung des Begriffes des Absoluten als eines Grenzbegriffes gelangen könne, während es bei allen weiteren Ausführungen bereits die praktischen Nöthigungen des sittlich-religiösen Selbstbewusstseins verwerthet, also aufhört, theoretisches Erkennen im strengen Sinne zu sein.

Will man dem „metaphysischen Grunde“ der Religion nachfragen, so handelt es sich zunächst noch gar nicht um einen theoretischen Nachweis für die objektive Wahrheit der Gottesidee, ebensowenig um eine metaphysische Deduction des Verhältnisses des unendlichen und des endlichen Geistes. Sondern es handelt sich um das „Metaphysische“, auf welches die psychologische Untersuchung der empirischen Erscheinung der Religion schliesslich geführt wird. Dieses

1) a. a. O. I, 244 ff.

„Metaphysische“ sind jene intelligibeln Realitäten, deren der Mensch im Akte der religiösen Erhebung und in dem Erlebnisse des religiösen Verhältnisses inne wird.

Ich rechne es Herrmann zum wesentlichen Verdienst an, dass er bei seinen Bemühungen, die Religion als die Lösung eines dem sittlichen Menschengeiste aufgegebenen Räthsels zu fassen, auf den Kantischen Begriff der intelligibeln Freiheit und auf den spezifischen Unterschied der intelligibeln und der empirischen Freiheit zurückgegangen ist. Er zeichnet sich dadurch vor dem Empirismus Kaftan's sehr vortheilhaft aus. Man muss die intelligible Freiheit etwas Metaphysisches nennen, in demselben Sinne, in welchem nach Kant das „Intelligible“ dem „Empirischen“ gegenübersteht. Denn sie ist eine Realität, die in der Reihe empirisch erkennbarer Objekte nicht angetroffen werden kann, weil sie für alle empirischen Freiheitsakte die Voraussetzung bildet. Aber dieses „Metaphysische“ ist darum doch, wie Herrmann ganz richtig geltend macht, nicht wissenschaftlich erklärbar. Die intelligible Freiheit ist eine Realität, die erlebt, aber nicht im Zusammenhange endlicher Ursachen und Wirkungen erklärt werden kann. Das Denken über die empirischen Erscheinungen des sittlichen Bewusstseins stösst schliesslich auf einen Punkt, an welchem es die Realität der intelligibeln Freiheit als einen Grenzbegriff unseres Erkennens postuliren muss. Aber es kann sie nicht als empirisches Factum aufzeigen oder deduciren. Eine Metaphysik, die dies dennoch versucht, müht sich vergeblich ab, oder täuscht sich selbst, wenn sie mit leeren Formeln das Leben selbst einzufangen vermeint. Es hatte sich gezeigt, dass das Bewusstsein der intelligibeln Freiheit untrennbar mit dem Selbstbewusstsein des persönlichen Geistes verbunden ist. Dieses Selbstbewusstsein als persönliches wird überhaupt nur im Bewusstsein der intelligibeln Freiheit erlebt. Dieses Freiheitsbewusstsein bethätigt sich im theoretischen Erkennen als „Selbstbehauptung der Vernunft“, im praktischen Handeln als Autonomie des sittlichen Willens. Es bethätigt sich auch schon in den niedersten Religionsformen als Erhebung über die Welt zu einer überweltlichen Macht.

Aber behauptet wird es als Freiheit über die Welt nur in der vollendeten sittlichen Religion.

Bei dem weiteren Schritte sahen wir uns von der Führung Kant's verlassen. Alle religiöse Erhebung erwies sich als Anerkennung der Abhängigkeit des Menschen und seiner Welt von einer überweltlichen Macht. Als Willensmacht ist dieselbe nicht in allen Religionsformen gefasst. Aber wie sie immer über den Menschen und seine Welt hinausverlegt wird, so ist die Abhängigkeit von dieser Macht eine Abhängigkeit spezifisch anderer Art als die empirische Abhängigkeit in der Welt. Diese transcendentale oder intelligible Abhängigkeit bildet das Ergänzungsstück zur intelligibeln Freiheit. Sie ist eine überempirische Realität, die erlebt, aber nicht aus causalen Zusammenhängen deducirt werden kann. Sie ist ebenso wie jene etwas „Metaphysisches“; aber für das metaphysische Wissen ist auch sie nur ein Grenzbegriff. Indem der Mensch sich im Glauben zur Gottheit erhebt, vollzieht er einen Akt intelligibler Freiheit. Indem er in der Frömmigkeit seine Abhängigkeit von Gott erlebt, erfährt er die Realität des religiösen Verhältnisses als eines spezifisch andersartigen im Vergleiche mit seinem Verhältnisse zur Welt. In der Wechselbeziehung von Glauben und Frömmigkeit verläuft also das religiöse Leben als eine Erhebung des persönlichen Geistes über die Welt zur Freiheit über sie in Gott und als ein unmittelbares Innewerden seiner Abhängigkeit von Gott in der Freiheit über die Welt. Die erlebbare, aber nicht erklärbare Realität des religiösen Verhältnisses ist das Mysterium der Religion. Seine Stätte ist das innere Leben des persönlichen Subjektes; sein Wesen ein in Gott verborgenes Leben. Auch das persönliche Selbstbewusstsein, auch die intelligible Freiheit und die Geltung des Sittengesetzes für das persönliche Subjekt sind Mysterien für das theoretische Erkennen. Aber in der Religion handelt es sich nicht blos um das Mysterium unseres eigenen, in sich abgeschlossenen persönlichen Lebens, sondern um das Mysterium der Wechselbeziehung zwischen Gott und dem Menschen. Ist diese Wechselbeziehung keine Realität, dann ist die Religion allerdings, wie Dorner sen. unbegreiflicher Weise

meinem Religionsbegriffe Schuld gegeben hat, „eine Selbstbeziehung des endlichen Geistes auf eine selbstgemachte Vorstellung von Gott". Aber jene Wechselbeziehung kann ebenso wie die intelligible Freiheit nur erlebt werden; sie ist kein Objekt metaphysischer Erkenntniss. Sie ist dies nicht etwa deshalb nicht, weil die Frage nach der metaphysischen Erkennbarkeit des religiösen Verhältnisses an sich selbst eine sinnlose wäre, wie Herrmann behauptet[1]), sondern darum, weil diese Frage für das metaphysische Erkennen unlösbar ist. Wer sie trotzdem mit den Mitteln des causalen Erkennens zu lösen versucht, kommt entweder zu deistischer Entgegensetzung Gottes und des Menschen, welche Gott als Weltwesen behandelt, also die transcendentale, überweltliche und überempirische Bedeutung des Gottesgedankens zerstört; oder aber zu pantheistischer Aufhebung des persönlichen Unterschiedes Gottes und des Menschen, welche Gott nach der Weise der Naturreligion nur als unpersönlichen Grund des menschlichen Geisteslebens betrachtet.[2]) Es ist aber von Wichtigkeit, sich klar darüber zu werden, warum jene Frage unlösbar ist; denn erst diese Einsicht klärt uns wirklich auf über die Grenzen unseres Erkennens.

Solange die religiöse Abhängigkeit von Gott nur auf die Anerkennung unserer natürlichen Abhängigkeit von ihm zurückgeführt wird, bleibt immer die Gefahr, Gott selbst nur als Naturmacht, oder den transcendentalen Einheitsgrund der Welt selbst wieder nur als abstrakte Welteinheit zu fassen. Die Realität des religiösen Verhältnisses erscheint auf diesem Standpunkte immer wieder bedroht. Erst wenn der Mensch seine sittliche Abhängigkeit von Gott erlebt, wird dieser wahrhaft als überweltlicher Wille und absolute

1) S. 422ff.

2) So neuerdings wieder E. v. Hartmann in seiner Polemik gegen mich, Krisis des Christenthums S. 105—110. Als Resultat seiner Kritik leistet sich Hartmann folgenden salomonischen Spruch: „Jedes noch so innerliche Verhältniss Gottes zum Menschen bleibt doch formell eine dämonische Besessenheit des letzteren durch ersteren, so lange Gott als ein Du, d. h. als eine dem Ich gegenüberstehende Persönlichkeit aufgefasst wird."

teleologische Macht erkannt. In dieser sittlichen Abhängigkeit von Gott ist die natürliche als Moment mitgesetzt; aber nur, wenn das religiöse Verhältniss sittlich bestimmt ist, wird dasselbe wirklich als ein überweltliches erlebt. Denn nur hier besteht jene Wechselbeziehung transcendentaler Freiheit und transcendentaler Abhängigkeit, welche es dem Subjekte ermöglicht, die Freiheit über die Welt in der Abhängigkeit von Gott wahrhaft zu besitzen und in der freien Hingabe an den überweltlichen, als absoluter Selbstzweck bei sich selbst seienden Gott als persönlicher Geist wahrhaft bei sich selbst zu sein.

Nennt man jene Wechselbeziehung transcendentaler Freiheit und transcendentaler Abhängigkeit das metaphysische Wesen der Religion, so ist hiergegen nichts zu erinnern. Ebensowenig trage ich Bedenken, den Gott, zu dem der Fromme in der Religion in einem realen Verhältnisse steht, mit Biedermann als metaphysischen Grund zu bezeichnen, und in den Beweisen für das Dasein Gottes „den logischen Nachweis des Weges“ zu sehen, „auf dem das religiöse Bewusstsein sich zu Gott erhebt“. Nur ist unter jenem „metaphysischen Wesen“ der Religion kein dem causalen Erkennen zugängliches Wesen, unter diesem „metaphysischen Grunde“ kein auf dem Wege metaphysischer Deduction erreichbarer Gottesbegriff zu verstehen. Der christliche Gottesbegriff schliesst auch den metaphysischen Begriff des Absoluten in sich ein und darf daher, wenn er als Gegenstand theologischer Lehre behandelt wird, mit diesem nicht in Widerspruch kommen; aber der Weg, auf welchem er gewonnen wird, ist nun einmal nicht das rein theoretische Erkennen, sondern ein Erkennen, welches auf der religiösen Erfahrung sich aufbaut. Diese Erfahrung aber ist keine solche, wie sie als psychisches Datum der interesselosen Forschung aller Denkenden zugänglich ist, sondern ein Erlebniss des religiösen Subjektes, welches nur innerhalb der Sphäre des religiösen Verhältnisses selbst vorkommen kann.

Jenes Metaphysische in der Religion haben nun diejenigen ganz richtig im Sinne, welche wie Dorner sen., Dorner jun. und Gloatz die Religion nicht als inneres

Erlebniss des menschlichen Geistes psychologisch untersuchen, sondern sofort metaphysisch deduciren wollen. Aber ganz abgesehen von den aufgewendeten Mitteln und den erzielten Resultaten einer solchen Deduction — dieselbe fällt wirklich mit der Thür ins Haus. Die Warnung Kaftan's vor der Verwendung so complicirter Begriffe, wie „endlicher" und „unendlicher Geist", hat insofern ihr gutes Recht, als diese Begriffe, wenn sie uns gleich an der Schwelle der Untersuchung, statt als kurz zusammenfassende Formeln der erreichten Ergebnisse begegnen, nur allzu geeignet sind, ganz bestimmt metaphysische Voraussetzungen als wissenschaftliche Contrebande einzuschmuggeln. Dies trifft auch die Bemerkungen von Krauss in dem Sendschreiben an Herrmann[1]), bei allem Richtigen, was denselben nach einer anderen Seite hin wieder zu Grunde liegt. Krauss bestreitet, dass die Religion aus praktischen Bedürfnissen der Menschen zu erklären sei: nicht irgend welche „Zwecke" und „Werthbegriffe" weisen uns auf die Gottheit hin, sondern unsere Endlichkeit treibe uns, Ruhe zu suchen in einem Unendlichen; als sinnlich-geistige Wesen, nicht vermöge unserer praktischen Bedürfnisse haben wir Religion. — Ich müsste das im Obigen des Näheren Ausgeführte einfach wiederholen, wollte ich angeben, was an dieser Ansicht wahr, was daran irrthümlich ist. Also um ganz kurz den springenden Punkt zu bezeichnen: die berechtigte Polemik gegen die Rede von der „Zweckmässigkeit" der Religion verleitet Krauss dazu, die praktischen Motive bei Seite zu setzen, durch welche in allen Religionsformen die „Erhebung des endlichen Geistes zum unendlichen Geiste" bedingt ist. Die Aufzeigung dieser praktischen Motive macht den Glauben an die Wahrheit des religiösen Verhältnisses noch keineswegs von lediglich kaufmännischen Erwägungen abhängig. Denn es fragt sich ja zuletzt, worauf jene praktischen Nöthigungen sich gründen, und ob man bei einer lediglich empiristischen Ableitung derselben stehen bleiben kann. Es ist ferner ganz richtig, wenn Krauss gegenüber der einseitigen

1) Jahrb. f. prot. Theol. 1883 S. 194 ff.

Gründung der Religion auf die Moral betont, dass der Mensch auch ein erkennendes Wesen sei.[1]) Aber es fragt sich wieder, ob der Gegensatz „moralisches" und „erkennendes Wesen" geeignet ist, den wirklichen Ursprung der religiösen Antriebe aufzuhellen und es fragt sich ferner, inwiefern denn in der Religion allerdings auch ein theoretisches Interesse Befriedigung erheischt. Endlich wäre gegen die unbesehene Handhabung der Kategorien „unendlicher und endlicher Geist" noch einmal an das oben Ausgeführte zu erinnern. Trotz dieser Bedenken bleibt Krauss darin im Recht, dass er es ablehnt, die Nöthigungen zur religiösen Erhebung ausschliesslich auf die Anerkennung des Sittengesetzes zu gründen. Es ist der hinlänglich aufgezeigte Widerspruch jener Theologie, der auch Herrmann in seinen bisherigen Schriften folgt, dass sie mit Beiseitestellung aller religionsphilosophischen Erörterungen sofort mit dem subjektiven Erlebnisse des selbstgewissen autonomen Willens beginnt, um auf die isolirten moralischen Nöthigungen einen wissenschaftlichen Beweis für das Dasein Gottes zu gründen, dagegen im weiteren Verlaufe des Systems alles auf die äussere Thatsache der Offenbarung Gottes in Christo in ihrer empirischen Gegebenheit baut, und nun jede weitere Berufung auf subjektive religiöse Erlebnisse als schwarmgeistig ablehnt.

Ich weiss mich mit Krauss vollkommen darin Eins, dass dieser ein so energisches Gewicht auf die Realität des religiösen Verhältnisses, d. h. der erfahrenen und erlebten Beziehung des Menschen zu Gott legt. Aus diesem Interesse geht das Urtheil hervor: „Ist solcher reelle Verkehr zwischen Gott und dem Menschen nicht wirklich, so ist alle Theologie Phantasterei."[2]) Doch möchte ich mir auch dieses Urtheil nicht ohne eine Einschränkung aneignen. Kant's Moralreligion liefert insofern einen Gegenbeweis, als sie die praktische Bedeutung der Gottesidee auch für den Fall erweist, dass dieselbe lediglich als eine im moralischen Interesse postulirte menschliche Vorstellung verwerthet wird. Aber dieser aller Mystik abgewendete Standpunkt führt

1) S. 219 ff. 2) S. 205 ff. vgl. S. 227.

doch nur zu einer äusseren Beziehung des Menschen zu dem vorgestellten Gott, welche lediglich durch die Auffassung unserer für sich selbst feststehenden Pflichten als göttlicher Gebote und — in der durch die Ritschl'sche Theologie versuchten Fortbildung Kant's — durch die Anerkennung einer in der Offenbarung erfolgten äusseren göttlichen Willenskundgebung vermittelt wird.

Nicht minder energisch als Krauss hat A. Dorner die Realität des religiösen Verhältnisses betont.[1]) Die Missverständnisse, welche ihm nach dem Vorgange seines Vaters in der Auffassung meines Religionsbegriffes widerfahren sind, glaube ich beseitigen zu können. Dieselben beruhen auf Verwechselung des psychologischen Ursprunges der Religion mit ihrem Wesen. Dass die psychologische Untersuchung ihrer empirischen Erscheinung dieses Wesen nicht erschöpft, habe ich nun wohl hinlänglich dargethan. Dann ist es aber auch irrig, die psychologische und historische Ableitung der Religion als „empirisch" zu beanstanden und gegen sie einzuwenden, dieselbe gebe keine Garantie dagegen, dass das Objekt der Religion nur subjektive Einbildung sei. Dorner verwechselt die psychologische Erklärung der Religion mit einem Standpunkte, der in der Religion nur die Befriedigung gegen die Wahrheit gleichgiltiger psychologischer Bedürfnisse sieht.[2]) Ich erinnere dem gegenüber daran, dass die psychologische Untersuchung nur die praktischen Motive zur Religion und die subjektiv-menschlichen Erlebnisse in ihr als empirische Erscheinungen aufhellen kann, dass sie aber von selbst zu dem Punkte führt, wo ein Transcendentales oder „Metaphysisches" im religiösen Verhältnisse hervortritt. Gegenüber der angeblich empiristischen Ableitung versucht es A. Dorner von Neuem mit einer speculativen, d. h. transcendent-metaphysischen Deduction. Er nimmt die Schleiermacher'sche Definition der Religion als schlechthiniges Abhängigkeitsbewusstsein wieder auf und

1) Ueber das Wesen der Religion. Theol. Studien und Kritiken 1883, 2, S. 217—277. Kirche und Reich Gottes S. 251 ff.

2) Kirche und Reich Gottes S. 261.

findet in dieser Begriffsbestimmung die Bürgschaft dafür, dass diese schlechthinige Abhängigkeit ein objektives Verhältniss sei, und dass die Religion auf einer That Gottes beruhe. Dieses Abhängigkeitsbewusstsein wird ebenfalls mit Schleiermacher als ein „unmittelbares“ bezeichnet, d. h. doch wohl auch in Schleiermacher's Sinn, als unmittelbares Correlat unseres Welt- und Selbstbewusstseins. Die „Analyse“ desselben versucht zunächst eine Ausgleichung der absoluten Abhängigkeit mit der relativen Freiheit und erörtert sodann die konkreten Bestimmungen des absoluten Abhängigkeitsbewusstseins durch das Wissen, durch das Sittliche und durch das Aesthetische. Wenn Dorner zunächst darthut, dass das Erkenntnissbedürfniss oder der Causalitätsdrang des Menschen durch das schlechthinige Abhängigkeitsbewusstsein befriedigt werde, so ist dies — vorausgesetzt dass „schlechthinig“ hier soviel heissen soll als transcendental — unzweifelhaft richtig; die Frage ist nur, ob hiermit eine genetische Erklärung des „absoluten Abhängigkeitsbewusstseins“ gegeben sein soll. Wird eine solche beabsichtigt, so muss man untersuchen, wie sich der Einheits- und Causalitätsdrang des menschlichen Geistes zum religiösen Triebe verhalte, ob er mit demselben einfach zusammenfalle, wie behauptet worden ist, ob das theoretische Bedürfniss in der Religion dem praktischen einfach coordinirt, oder wie ich nachgewiesen zu haben meine, subordinirt ist. Dorner legt grosses Gewicht darauf, dass der Rückgang auf eine letzte unbedingte Einheit schliesslich auf einer „That Gottes im Innern“, auf einer „Gotteserfahrung“ beruhe. Ich bin nun, wie aus Obigem von Neuem hervorgeht, weit entfernt, dies bestreiten zu wollen. Aber abgesehen davon, dass die Begriffe „Gottesthat im Innern“ und „Gotteserfahrung“ nicht einerlei sind, so werden nur diejenigen die Gottesthat im Innern anerkennen können, welche die Gotteserfahrung gemacht haben, was eben nur im religiösen Verhältnisse selbst, aber nirgends in der Welt, abgesehen von letzterem, möglich ist. So gewiss der Gläubige im religiösen Verhältnisse seine Abhängigkeit von Gott erlebt, so gewiss ist hiermit noch keine „wissenschaftliche“ Ableitung der Religion von

einer objektiven Gottesthat gegeben, wenn „wissenschaftliche Ableitung“ hier soviel heissen soll, als ein Beweis für das uninteressirte theoretische Erkennen. Etwas ganz Richtiges hat Dorner auch bei der Ableitung des schlechthinigen Abhängigkeitsbewusstseins aus dem „Sittlichen“ im Auge. Ich stimme dem Nachweise vollkommen bei, dass die Anerkennung eines absolut Werthvollen im Sittlichen entweder zur absoluten Autonomie des Willens führe, welche unmöglich sei, oder dann zur Anerkennung unserer Abhängigkeit von Gott. Denn, wie Dorner ganz richtig bemerkt, das Sittliche kann nur dann als unbedingt werthvoll festgehalten werden, wenn man erstens — worüber auch mit Herrmann kein Streit besteht — ein Geordnetsein der Natur für das Sittliche voraussetzen darf, und wenn dieses Sittliche zweitens nicht immer nur Forderung bleibt, sondern wirklich realisirbar ist. Realisirbar ist es aber, wie auch mir, ebenso wie für Dorner, feststeht, in der sittlichen Welt nur dann, wenn es als vollendetes Sein in Gott realisirt ist. Nur darf man auch hier wieder nicht meinen, einen für alle Denkenden zwingenden Beweis für die objektive Realität Gottes geliefert zu haben. Gerade dies aber macht den Unterschied theoretischer Erkenntnisse von religiösen Wahrheiten aus, dass jene auch für das uninteressirte Erkennen als solches gerechtfertigt werden können, letztere dagegen immer nur auf Grund der persönlichen religiösen Erfahrung. Die persönliche Erfahrung von der unbedingten Verbindlichkeit des Sittengesetzes führt nur zur Gesetzesreligion; erst das Erlebniss des Christen von dem sittlichen Troste und der sittlichen Kraft, welche er in der unbedingten Hingabe an den göttlichen Offenbarungswillen gewinnt, erzeugt in ihm die Gewissheit, dass der Gott, an welchen er glaubt, der vollkommene Wille des Guten sei, und dass er, indem er die sittliche Macht dieses Willens im Innern erlebt, auch der „Realisirbarkeit“ seines eigenen sittlichen Lebenszweckes versichert sein kann.

Anders muss man freilich urtheilen, wenn man mit Schleiermacher das „schlechthinige Abhängigkeitsbewusstsein“ einfach als das logische Correlat unseres Selbst- und

Weltbewusstseins betrachtet. Dann ist freilich auch die „Objektivität“ Gottes ein Gegenstand stricter metaphysischer Erkenntniss. Die Schleiermacher'sche Ableitung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühles ist ja selbst schon eine metaphysische Deduction aus dem vorausgesetzten Begriffe des Absoluten als der transcendentalen Einheit der Gegensätze in der Welt. Die Religion ist dann eben die metaphysische Erscheinung jener transcendentalen Einheit im Gefühl, der transcendentalen Einheit der Gegensätze im Subjekt. Es scheint mir aber überflüssig, zu wiederholen, was Alles gegen jene metaphysische Deduction bemerkt werden muss. Dorner würde das Recht seines Protestes gegen eine blos empiristische Erklärung des Wesens der Religion besser begründet haben, wenn er, wie es oben geschehen ist, den Punkt im menschlichen Geistesleben aufgezeigt hätte, wo die empirische Freiheit und die empirische Abhängigkeit auf eine intelligible Freiheit und eine intelligible Abhängigkeit hinausweisen. Aber dann hätte er auch erkannt, dass dieses „Metaphysische“ eben nicht metaphysisch deducirbar ist. Der Schleiermacher'sche Weg, aus einem vorausgesetzten Begriffe der transcendentalen Einheit der Gegensätze die metaphysische Nothwendigkeit der Religion abzuleiten, führt nicht zum Ziele.

Thatsächlich betritt aber auch Dorner mit seiner „Analyse“ des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühles die Bahn der psychologischen Untersuchung, die er bei Anderen so verwerflich findet; nur dass er leider diese Untersuchung nicht an der Stelle anfängt, wo sie allein beginnen kann, sondern mit einem zum Mindesten nicht blos missverständlichen, sondern wegen der darin eingeschlossenen metaphysischen Voraussetzungen unbrauchbaren Begriffe. Es ist schon recht, dass er nicht von der geschichtlich auftretenden „objektiven Religion“, sondern von der subjektiven Religion, dem frommen Selbstbewusstsein oder der religiösen Erfahrung, ausgehen will. Aber der von mir eingeschlagenen Methode bringt er nun einmal das ererbte Vorurtheil entgegen, dass dieselbe die Religion mit Feuerbach lediglich aus subjektiven Wünschen und eudämonistischen

Beweggründen ableite.[1]) Dieses Missverständniss wird nun hoffentlich durch die gegebene Darlegung endgiltig beseitigt sein. Das eudämonistische Interesse der Selbstbehauptung des sinnlich-natürlichen Lebens des Subjektes bestimmt das religiöse Verhalten lediglich auf der untersten Stufe der Religion. Aber auch auf dieser schon regt sich ein freilich erst auf einer höheren Religionsstufe deutlich hervortretender innerer Drang zur Erhebung über die gegebene Natur, welcher auf ein nicht empirisch Abzuleitendes im Menschengeiste hinweist. Vollends, dass bei meinem Religionsbegriffe Gott zum Mittel herabgesetzt werde für die selbstischen Zwecke des Menschen, ist ein Einwand, den wohl Dorner jetzt selbst nicht mehr aufrechthalten wird. Uebrigens giebt Dorner ja selbst zu, dass die religiöse Erkenntniss praktisch bedingt sei. Hiermit ist aber zugleich anerkannt, dass ohne die empfundenen praktischen Nöthigungen zur religiösen Erhebung die Objektivität Gottes Keinem andemonstrirt werden kann. Dann sollte man aber auch mir gegenüber nicht länger von „Skepsis" reden, welche die Objektivität Gottes zweifelhaft mache.[2])

1) Auch Gloatz (Speculative Theologie I, 1, S. 138) wirft mir vor, an die Feuerbach'sche Ansicht zu streifen.

2) Wesentlich dasselbe wie gegen Dorner jun. hätte ich gegen Gloatz zu erinnern, dessen Erörterungen über das Wesen der Religion sich an die Dorner'schen Ausführungen anschliessen (a. a. O. S. 133—137). Auch er geht auf das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl im Schleiermacher'schen Sinne zurück und glaubt daraus die objektive Wahrheit des Gottesbewusstseins auch für das theoretische Denken deduciren zu können. Neben der Forderung einer „psychologischen Analyse des allgemeinsten Gottesbewusstseins" (S. 102 ff.) steht auch bei ihm die metaphysische Deduction des Gottesbewusstseins als eines „nothwendigen Correlates" unseres Selbstbewusstseins (S. 143).

V.

Der Wahrheitsbeweis für die Religion.

Die Frage nach dem Wesen der Religion führt von selbst zu der weiteren Frage nach dem Beweise für ihre Wahrheit. Aus der richtigen Einsicht in das Wesen der Religion erhellt von selbst, inwiefern und in welcher Weise ein solcher Beweis allein geführt werden kann. Derselbe hat sich einerseits auf die Objektivität des religiösen Verhältnisses überhaupt, andererseits auf das Christenthum insbesondere zu erstrecken. Alle Religion setzt den Glauben an eine göttliche Offenbarung voraus. Wie immer diese Offenbarung vorgestellt werde, die Religion ist ihren Bekennern niemals blos ein Complex subjektiv menschlicher Vorstellungen von Gott und diesen Vorstellungen entsprechender Handlungen, sondern immer wird bei jenen Vorstellungen und Handlungen vorausgesetzt, dass sie auf göttlichen Kundgebungen beruhen, durch welche das religiöse Vorstellen und Handeln geregelt wird. Das Christenthum ist der Glaube an die Offenbarung in Christus und das durch diese Offenbarung normirte religiöse Verhältniss. Die Frage nach der Wahrheit der Religion fällt also zusammen mit der anderen Frage, inwiefern das sittlich-religiöse Leben der Menschheit überhaupt und das der Christenheit insbesondere unter den Gesichtspunkt göttlicher Offenbarung gestellt werden könne.[1])

Wird diese Frage nun von vornherein auf die geschicht-

---

1) Aehnlich formulirt auch Steude (Beitr. zur Apologetik S. 243) richtig die Frage.

liche Erscheinung Christi zugespitzt, wird also nach den Gründen gefragt, auf welchen der Glaube an die Offenbarung in Christus beruhe, so liegt es nahe, auf gewisse sittliche Nöthigungen zurückzugehen, welche die persönliche Geneigtheit begründen, zunächst überhaupt an das Dasein eines Gottes zu glauben, sodann aber anzunehmen, dass der Wille dieses Gottes in Christus für uns offenbar sei. Dies ist der Weg, auf welchem Ritschl und seine Schule einen theologischen, oder wie Ritschl sagt, „wissenschaftlichen" Beweis für die Wahrheit der christlichen Religion unternehmen. Die Offenbarung wird hier also von vornherein unter den Gesichtspunkt einer äusseren Willenskundgebung Gottes in Christus gestellt. Da nun die Person Christi unzweifelhaft für die christliche Gemeinde, welche auf den Glauben an ihn sich gründet, die Bedeutung einer objektiven Willenskundgebung Gottes für sie hat, so scheint dieser Weg sich dadurch zu empfehlen, dass auch der Offenbarungsbegriff selbst von vornherein „aus dem Standpunkte der erlösten Gemeinde Christi" aufgefasst wird. Im Zusammenhange mit dieser Auffassung gewinnt die Ausweisung der „Metaphysik" aus der christlichen Theologie den Sinn, dass die Aussagen des christlichen Glaubens nicht blos gegen das ausserreligiöse Welterkennen, welches für den Christen völlig gleichgiltig sei, sondern auch gegen jede religionsphilosophische Betrachtung, welche die christliche Religion eben als Religion in den Strom der religiösen Gesammtentwickelung der Menschheit hineinstellt, aufs Strengste abgeschlosssen wird. Es wird also insbesondere jede religionsphilosophische Erörterung über den Offenbarungsbegriff überhaupt und über das, was man in der christlichen Theologie die allgemeine Gottesoffenbarung zu nennen pflegt, abgelehnt. Die Folge dieses Verfahrens ist ein formaler Positivismus, der selbst den Positivismus der älteren Orthodoxie an Strenge übertrifft, aber allerdings einer in der heutigen Theologie weitverbreiteten Neigung entgegenkommt.[1])

Es ist jedoch nicht abzusehen, wie auf diesem Wege

1) Vgl. z. B. die Ausführungen von Martin Kähler, die Wissenschaft der christlichen Lehre I, S. 12f. 62.

die objektive Wahrheit der christlichen Religion gegen den Verdacht geschützt werden soll, dass sie möglicherweise auf subjektiver Einbildung beruhe. Die Isolirung der geschichtlichen Offenbarung in Christus gegenüber allem, was sonst im geschichtlich religiösen Leben der Menschheit als Glaube an göttliche Offenbarungen vorkommt, macht jene zu einem ohne jeden Zusammenhang mit der religiösen Gesammtentwickelung der Menschheit ganz abrupt in die Geschichte hineingestellten äusseren Ereignisse, von dem sich eben fragt, mit welchem Rechte es den unbedingten Geltungswerth einer für die christliche Gemeinde schlechthin normativen Gottesoffenbarung beanspruche. Dieses Bedenken wächst in dem Maasse, als jede Berufung auf den praktischen Beweis durch die inneren Erfahrungen der Gläubigen als eine Appellation an schlechthin undiscutirbare „subjektive Gefühle“ abgewiesen wird. Je schärfer die Abweisung dieser „inneren Ereignisse“ als blos angeblicher und lediglich eingebildeter formulirt wird, desto weniger vermag der auf dem angegebenen Wege unternommene Wahrheitsbeweis auch nur für die Glieder der Gemeinde selbst die verheissene Sicherheit zu bieten. Es ist in der Ordnung, wenn die der Erbauung der Gemeinde dienende Lehre sich darauf beschränkt, den Geltungswerth der Offenbarung in Christus an den Gütern zu bemessen, deren Besitz ihr durch Christus verbürgt wird. Denn eine solche Lehre richtet sich von vornherein an das fromme Bewusstsein der gläubigen Gemeindegenossen, welche nicht blos durch eine gemeinsame Auffassung ihrer sittlichen Aufgabe, sondern auch durch gemeinsame Anerkennung jener Offenbarung als des ihnen gnadenweise eröffneten Weges zur Erfüllung jener Aufgabe unter einander verbunden sind. Wird aber die Anerkennung der Wahrheit der christlichen Offenbarung Allen ohne Ausnahme angesonnen, welche den Gedanken des Sittengesetzes vollziehen, so fragt sich sehr, ob die beabsichtigte Wirkung der ihnen auferlegten Denkoperation so ohne Weiteres zu erwarten steht. Denn auf eine solche Denkoperation, und nicht auf einen praktischen Erfahrungsbeweis von den sittlichen Wirkungen des Christenthums läuft eine Darlegung, wie sie in weiterer Ausführung

Ritschl'scher Gedanken Herrmann unternimmt[1]), hinaus. Nun kommt aber thatsächlich der christliche Glaube nicht auf dem hier vorgezeichneten Wege zu Stande. Sondern derselbe erwächst in den meisten Fällen einfach unter dem erziehenden Einflusse der geschichtlichen christlichen Gemeinschaft, welche in dem Einzelnen den Glauben an die äussere Thatsache der Offenbarung in Christo zugleich mit dem Bewusstsein seiner sittlichen Verpflichtung erweckt. Aber auch das ist nicht abzusehen, wie man jeden, welcher die Nothwendigkeit seiner Unterwerfung unter das Sittengesetz denkt, auch zu den weiteren Reflexionen nöthigen könne, welche die freiwillige Unterwerfung unter die Offenbarung in Christus herbeiführen sollen. Man kann hierbei völlig von der Frage absehen, ob denn ausserhalb des Christenthums, oder bei solchen, die demselben als positiver Religion gleichgiltig gegenüberstehen, auch nur das Bewusstsein der sittlichen Verpflichtung durch eine Reflexion über die Nothwendigkeit für den persönlichen Geist, das Sittengesetz zu denken, thatsächlich zu Stande komme. Aber auch der Philosoph, welcher in Kantischer Weise den Gedanken des unbedingten sittlichen Sollens vollzieht, wird von diesem Gedanken aus noch keineswegs zur Anerkennung der christlichen Offenbarung als äusserer Thatsache genöthigt werden können. Der theologische Beweis Herrmann's ist dieser. Das Sittengesetz, durch welches der Mensch sich erst von der Natur unterscheiden darf, schliesst ihm das „religiöse Bedürfniss“ des Gottesglaubens auf; die Kraft des Glaubens aber, welche das Sittengesetz zu einer „Macht in der Menschheit“ erhebt, beruht auf der geschichlichen Offenbarung der vergebenden Liebe Gottes in Christus. Die Einsicht, dass die Welt unseres Glaubens die Welt der sittlichen Persönlichkeit ist, reicht praktisch nicht aus, weil der Mensch noch nicht sittliche Persönlichkeit ist, sondern erst werden soll im Kampfe mit dem Stoffe, den er zu gestalten hat. Diese Einsicht wird aber ergänzt durch den Glauben an Christus, in welchem wir den lebendigen Gott, in dessen ganzem Sein

---

1) a. a. O. S. 427ff.

und Handeln wir die Wirksamkeit des offenbaren Heilswillens Gottes auf uns erkennen. Die geschichtliche Persönlichkeit Christi ist sonach der Grund unseres freien Glaubens an Gott: die in ihm offenbare Gottesthat ist für uns die Objektivität dessen, was wir glauben; sie macht uns die Welt des Glaubens als eine für uns geltende gewiss. Diese geschichtliche Offenbarung und die von ihr ausgehende religiöse Weltanschauung ist also die Lösung des Räthsels, welches dem Menschen durch sein sittliches Bewusstsein aufgegeben ist.

Unzweifelhaft macht nun der Christ im Glauben an Christus die Erfahrung der „Ergänzung“ seiner mangelhaften sittlichen Kraft. Aber gerade dieser praktische Beweis ist nicht gemeint. Der „theologische“ Beweis aber reicht von den angegebenen Prämissen aus nicht weiter als zu dem Glauben an eine moralische Weltordnung. Dass dieser Glaube praktisch nicht ausreicht, ist eine Einsicht, die erst auf dem Standpunkte der christlichen Gemeinde gewonnen wird, also denen nicht zugemuthet werden kann, die man auf diesen Standpunkt erst führen will. Man kann sich sehr wohl einen moralischen Glauben vorstellen, der, wie der Fichte'sehe, diese Einsicht verschmäht, ohne darum auf wissenschaftlichem Wege von dem Unrechte überführt werden zu können, welches er hierdurch begeht. Noch weniger vermag die Einsicht, dass die Verwirklichung des sittlichen Ideales nur in einem steten sittlichen Processe, also niemals absolut für uns möglich ist, die „Ergänzung“ durch den Glauben an Christus in der Weise einer nothwendigen Reflexion oder auch nur in der Weise einer unabweisbaren praktischen Nöthigung zu fordern. Es ist nicht richtig, dass der auf die unbedingte Geltung des Sittengesetzes sich gründende Glaube an eine moralische Weltordnung ohne jene „Ergänzung“ in sich selbst als unhaltbar zusammenfallen müsste. Wie nun, wenn jene nicht einmal nothwendig persönlich vorzustellende moralische Weltordnung, welche die Unbedingtheit des sittlichen Zweckes und damit die objektive Geltung dieses Zweckes für ein Reich sittlicher Geister garantirt, auch dem sittlich strebenden Individuum die Bürgschaft gewährt, dass auch seine sittliche Zwecksetzung von

jenem die Welt objektiv durchwaltenden allgemeinen sittlichen Willen geleitet und in einem fortschreitenden Processe der Erfüllung entgegengeführt werde, so weit als dies überhaupt innerhalb der individuellen Schranken möglich ist? Anders ausgedrückt, wenn jener objektive Wille des Guten nicht blos als Gesetz, sondern als allgemeine Macht vorgestellt würde, welche sich in den individuellen Willen und durch dieselben hindurch fortschreitend realisirte? Am allerwenigsten ist auf Grund jenes Moralglaubens die Erkenntniss zu erzwingen, dass Christus „dem bewussten Menschengeiste als der Grund seiner Selbstgewissheit gilt".[1]) Dass ein solcher moralischer Glaube, wie wir ihn bei Fichte ausgeführt finden, dem tieferen sittlichen Bewusstsein des Christen nicht genügt, soll wahrlich nicht geleugnet werden. Ich sehe aber nicht ab, wie dieser Glaube von sich aus eine Ergänzung, wie sie die christliche Offenbarung bietet, postuliren müsste und wie derselbe, wieder von sich aus, sich als unbedingte Bereitwilligkeit darstellen müsste, die Botschaft von einer äusseren Offenbarung, welche seinem Mangel abhelfen wolle, ohne Weiteres als objektive Wahrheit zu ergreifen.[2])

Indem ich diese Ausstellungen erhebe, nehme ich nichts von dem früher Ausgeführten zurück, dass die Behauptung unserer intelligibeln Freiheit erst in einer Religion wahrhaft möglich sei, welche dem Menschen die demüthige Unterordnung seines persönlichen Lebenszweckes unter die göttlichen Ordnungen und Zwecke als *conditio sine qua non* auch für seine eigene sittliche Vollendung auferlegt. Aber diese Einsicht wird, wie schon früher ausdrücklich bemerkt wurde, erst auf der Vollendungsstufe oder im Christenthum

1) Herrmann S. 376.

2) Anders liegt die Sache allerdings bei einer Darstellung, wie sie Rückert (Christliche Philosophie I, 160 ff.) gegeben hat. Hier wird die Nothwendigkeit der Erlösung im Zusammenhange mit der Lehre vom Sündenfall (S. 129 ff.) entwickelt, und gewinnt hierdurch allerdings einen festen Halt. Aber jene präexistentianische Theorie ist kein nothwendiger Bestandtheil eines reinen Moralglaubens und die hierfür von Rückert versuchte „apriorische" Deduction ist keine zwingende.

erreicht. Der allgemein moralische Glaube schützt für sich allein noch keineswegs vor jenem sittlichen Sichselbstgenügen, welches sich über seinen Abstand vom sittlichen Ideal mit dem Gedanken an die allem endlichen Streben nothwendig anhaftende Unvollkommenheit beruhigt, und von einem *progressus in infinitum* die fortschreitende „Ergänzung“ der Mängel erwartet, welche der jedesmaligen sittlichen Wirklichkeit noch anhaften. Dem gegenüber besteht die protestantische Lehre auf dem Satze, dass die rechte Erkenntniss unserer sittlichen Mängel erst durch die *poenitentia evangelica* komme, welche uns nicht auf eine Ergänzung unserer Unvollkommenheit, sondern auf eine Erlösung von unserer Sünde verweist.

Es ist schon recht, wenn auch Herrmann wieder auf den sogenannten „moralischen Beweis“ für das Dasein Gottes Gewicht legt, um sich dadurch den Weg zu einer wissenschaftlichen Beweisführung für das Dasein Gottes zu bahnen.[1]) Ich sehe hierbei ganz ab von der Frage, inwieweit die in der Ritschl'schen Schule recipirte Deutung des bekannten Kantischen Beweises den wirklichen Sinn seines Urhebers trifft. Der Gedanke ist nicht neu, dass sich hinter der von Kant postulirten Ausgleichung von Tugend und Glückseligkeit die tiefere Einsicht in die nicht blos subjektive, sondern objektive Geltung des Sittengesetzes, oder die Anerkennung einer moralischen Weltordnung birgt, welche mit der unbedingten Verbindlichkeit des Sittengesetzes für das Subjekt zugleich den Glauben an eine objektive, die sittliche Welt durchwaltende Macht des Guten einschliesst. Auch die weitere Einsicht ist hiermit schon gegeben, dass diese Macht nicht nur den individuellen sittlichen Lebenszweck mit dem gemeinsamen in Einklang setzt, sondern auch die Naturwelt der

1) Uebrigens bemerkt Herrmann S. 260 mit Recht, dass auch bei Kant der moralische Beweis für das Dasein Gottes die Gewissheit von demselben nicht erzeugen, sondern die dem sittlichen Subjekt als solchem immanenten Bedingungen dieser Gewissheit aufdecken solle. Diese richtige Einsicht wäre auch Anderen zu wünschen, welche mit grosser Plerophorie jenen Beweis als eine „wissenschaftliche“ Begründung des Gottesglaubens vortragen.

Verwirklichung des objektiv sittlichen Zweckes dienstbar macht.[1]) Bekanntlich ist schon Fichte bis zu dieser Einsicht vorgedrungen[2]), und was man seitdem über diese Fichte'schen Gedanken hinaus als richtige Auslegung des Kantischen Beweises geltend gemacht hat, kann ich weder als eine richtige Auslegung Kant's, noch als eine Verbesserung Fichte's anerkennen.

Darum bleibt es aber doch richtig, dass die sittlichen Nöthigungen „der königliche Weg" sind, welcher zum Glauben an eine die Welt durchwaltende moralische Willensmacht führt. Die Bedenken Fichte's gegen die persönliche Fassung dieses Willens sind mehr formal-logischer Art, und können an diesem Orte nicht näher gewürdigt werden. Genug, dass der Kern des ethisch-bedingten Gottesglaubens auch in jenem Fichte'schen Glauben an eine moralische Weltordnung gesichert bleibt.[3]) Dann ist aber nicht zu verstehen, wie Herrmann behaupten kann, dass erst die geschichtliche Persönlichkeit Christi der Grund unseres Glaubens an Gott sei, und dass erst Christus den auf das Gottesreich gerichteten Willen Gottes uns offenbart habe. Aehnliche mir unverständliche Behauptungen begegnen uns auch bei Ritschl. Es ist aber doch klar, dass ein solches Urtheil nur vom Standpunkte der christlichen Gemeinde aus gefällt, also im Zusammenhange eines für jeden seine sittliche Verpflichtung fühlenden Menschen zwingenden Beweises nicht verwendet werden kann. Aber auch vom Standpunkte der christlichen Gemeinde aus kann der Sinn jenes Urtheiles nur dieser sein, dass der Christ erst in der Persönlichkeit Christi die volle Offenbarung des Liebewesens und des Gnadenwillens Gottes erkennt. Mag auch thatsächlich im Bereiche christlicher Lehre nicht zuerst der allgemeine Gottesglaube und dann erst dessen christliche Bestimmtheit überliefert werden, logisch ist doch der allgemeine Gottesglaube als Voraussetzung

---

1) Dass diese Gedankenreihe die tiefere Wahrheit des Kantischen Beweises enthält, habe ich selbst seit mehr als zwanzig Jahren in meinen Vorlesungen über Dogmatik und Ethik ausgeführt.

2) Vgl. auch Rückert a. a. O. S. 55ff.

3) Vgl. hierzu die Ausführungen bei Rückert a. a. O. S. 31ff.

des christlichen Heilsglaubens in diesem mitgesetzt, und kann darum auch ohne letzteren vorkommen, wie dies ja auch thatsächlich der Fall ist. Ebenso wird ja im Bereiche christlicher Lehre nicht zuerst die allgemein sittliche Auffassung des Weltzweckes als eines Reiches des Guten oder als eines Reiches sittlicher Wesen, und darnach erst die christliche Bestimmtheit jenes Reiches als des durch Christus gestifteten Gottesreiches überliefert. Dennoch aber ist jener Begriff als der allgemeine in diesem als dessen Voraussetzung enthalten, kann also auch ohne diesen vorkommen und kommt erfahrungsgemäss ohne ihn vor. Wenn man also keine höhere Auffassung vom Wesen der christlichen Offenbarung als die eben angegebene besitzt, so ist erst recht nicht abzusehen, warum denn erst das Christenthum diejenige „Ergänzung“ des allgemein moralischen Glaubens bringen soll, welche diesen sicherstellt. Dieser „theologische Beweis“ reicht nur bis an die Schwelle des Christenthums, vermag aber Keinen zu veranlassen, seinen geschichtslosen allgemeinen moralischen Glauben mit dem historischen Christenthum zu vertauschen.[1]

Auf diesem Wege ist also ein Beweis für die geschichtliche Offenbarung in Christus nicht zu erbringen. Hierzu kommt aber weiter, dass in dem christlichen Offenbarungsglauben doch der allgemeine Offenbarungsglaube als Voraussetzung mitgesetzt ist. Der Beweis kann sich also nur an Solche wenden, denen die Möglichkeit, beziehungsweise die Wirklichkeit einer göttlichen Offenbarung schon feststeht. Etwas ganz Anderes ist es freilich mit dem praktischen Erweise der Offenbarung in Christus für die Glieder der christlichen Gemeinde. Aber von einem solchen ist hier, wo man einen theologischen oder „wissenschaftlichen“ Beweis für alle ihrer sittlichen Verpflichtung eingedenken Personen verheisst, noch nicht die Rede. Hier bleibt nichts übrig, als von dem christlichen Offenbarungsglauben auf den allgemeinen zurückzugehen, also den Begriff der Offenbarung überhaupt und die praktischen Nöthigungen und Erfahrungen

---

1) Vgl. auch A. Dorner, Kirche und Reich Gottes S. 254 ff.

zu untersuchen, aus welchen das Offenbarungsbewusstsein erwächst. Eine derartige Untersuchung aber hat wesentlich denselben Weg zu gehen, wie eine Untersuchung des Wesens der Religion überhaupt. Denn alle wirklichen Religionen haben sich auf Offenbarungen berufen und jeder wahrhaft Fromme ist dessen persönlich gewiss, dass er in dem Akte der religiösen Erhebung und im Bewusstsein seiner Abhängigkeit von Gott wirklich eine Selbstbeurkundung des auch ihm gegenwärtigen Gottes erfährt. Ohne eine solche Selbstbeglaubigung Gottes für das religiöse Subjekt ist alle Religion nichts weiter als Selbstbeziehung des Menschen auf seine subjektive Vorstellung von Gott.

Aber freilich die Berufung auf eine solche objektive Selbstbeurkundung Gottes im subjektiven Geistesleben des Frommen soll, wenn auch eine Species von Religion, doch nur pantheistische Mystik sein, eine Berufung auf völlig uncontrolirbare, von blossen Hallucinationen durch kein objektives Merkmal unterscheidbare „angebliche Erlebnisse" und Gefühle. Richtig ist, dass die pantheistische oder doch gegen die Gefahr des Pantheismus nicht gesicherte Mystik mit Vorliebe sich auf die inneren Erlebnisse des isolirten Individuums, auf das „innere Licht", welches den Mystiker erleuchtet, beruft. Richtig ist ferner, dass der mystische Subjektivismus die Erleuchtungen und Gnadenwirkungen, deren er sich rühmt, gegen den Verdacht leerer Einbildung nicht zu schützen vermag. Wenn also hier wie dort die Gefahr des Subjektivismus droht, so entsteht die Frage, ob es einen gangbaren Weg giebt, dieser Gefahr zu entgehen.

Zunächst sind es unstreitig äussere Vorgänge in Natur und Geschichte, auf welche man sich als auf göttliche Offenbarungen beruft. Die Naturreligion kennt portenta und prodigia, äussere Zeichen und Wunder, durch welche sich die Gottheit den Menschen vernehmlich macht. Dieselben beziehen sich auf die äusseren Geschicke derselben. Die Mantik und Magie, welche sich mit diesen göttlichen Kundgebungen beschäftigt, erstreckt sich weit hinein in das Gebiet der Volksreligionen, welche schon reiche ethische Beziehungen in sich aufgenommen haben. Darnach, wenn der Glaube

in den Ordnungen des sittlich-socialen Lebens göttliche Willenskundgebungen erkennt, treten gottbegeisterte Seher und Propheten auf, welche die Befehle der Gottheit verkündigen. Für die Glieder der religiösen Volksgemeinde ist auch diese Offenbarung durch Seher und Propheten ebenso eine äussere, wie diejenige, welche sich durch wunderbare Ereignisse in der Geschichte des Volkslebens vermittelt. Die israelitischen Propheten verkünden dem Volke den göttlichen Willen, göttliche Befehle, Warnungen, Drohungen, Verheissungen, welche nach dem theokratischen Ideale normirt und dem Verhältnisse des jedesmaligen sittlichen Zustandes des israelitischen Volkslebens zu jenem Ideale entnommen sind. Die geschichtliche Erscheinung Jesu Christi ist für die christliche Gemeinde ebenso wie das Auftreten eines Propheten für die israelitische Volksgemeinde eine äussere Offenbarung. Christus verkündet die religiös-sittlichen Ordnungen des Gottesreiches und die religiös-sittlichen Bedingungen, unter denen der heilsbegierige Mensch zur Gotteskindschaft und damit zur Bürgerschaft im Reiche Gottes gelangen kann. Der äusseren Offenbarung in der Person Jesu Christi treten äussere Ereignisse zur Seite, in denen die christliche Gemeinde eine Beglaubigung der göttlichen Sendung Jesu erblickt.

Der Fortschritt in dem Inhalte der Offenbarung entspricht dem Entwickelungsgange der Religion von der Naturreligion zur ethischen Religion und in dieser wieder von der Gesetzesreligion zur Erlösungsreligion.

Nun entspricht aber weiter der Fortschritt in der Form der Offenbarung dem Fortschritte im Inhalte desselben. Und zwar handelt es sich hierbei nicht um einen Fortschritt in der Beschaffenheit der äusseren Ereignisse in der Natur und in Menschenschicksalen oder in der Auffassung dieser äusseren Ereignisse — letztere bleibt vielmehr auf den verschiedensten Religionsstufen sich als Wunderglaube wesentlich gleich —; sondern um einen Fortschritt in der Art und Weise, wie die Offenbarungsträger der göttlichen Kundgebungen theilhaftig werden. In der Naturreligion kommt der Gott über den Menschen mit physischer Gewalt, wirft ihn zu Boden

und versetzt ihn in einen Zustand heiliger Raserei. Auf einer höheren Stufe dienen physische Mittel nur noch als Vorbereitung, um den Seher gegen die Aussenwelt abzuschliessen, Auge und Ohr für die göttlichen Kundgebungen zu öffnen. Die Offenbarungen vermitteln sich durch Träume, Visionen, himmlische Stimmen. Je reineren ethischen Gehalt die auf Offenbarung zurückgeführten Kundgebungen gewinnen, desto mehr tritt für den Offenbarungsträger alles Aeussere zurück. Er vernimmt die Stimme seines Gottes im eigenen Innern; Der Geist Gottes kommt über ihn, und gebietet ihm zu reden, was er ihm eingegeben. Was also für die Volksgemeinde äussere Offenbarung ist, das ist für den Propheten und Inspirirten innere Offenbarung und ohne sie gäbe es keine äussere für die Gemeinde. Unter diesen inneren Offenbarungen lassen sich wieder verschiedene Arten und Stufen unterscheiden. Es ist ein Unterschied zwischen einzelnen blitzartig aufflammenden Inspirationen und stetigen Kundgebungen des göttlichen Willens, welche der Prophet in seinem Berufe empfängt, um sie der Volksgemeinde mitzutheilen. In demselben Maasse, als die Inspirationen an Stetigkeit zunehmen, oder auf einen einheitlichen Mittelpunkt des religiösen Bewusstseins bezogen werden, gehen sie über in habituelle Erleuchtung, als specifische Berufsausrüstung der Propheten und Apostel. Darüber hinaus liegt die in Christus erschienene Vollendungsstufe: ein persönliches Menschenleben, welches als solches den Charakter göttlicher Offenbarung trägt; ein Menschenleben, das in seinem besondern Berufe, den allgemeinen sittlich-religiösen Menschenberuf zur vollkommenen Darstellung zu bringen, zugleich den Willen Gottes an die Menschheit und in diesem Willen das ethische Wesen Gottes selbst offenbar macht. Weil dieses Leben selbst die Offenbarung Gottes in ihrer Vollendung ist, so kann hier von einzelnen besonderen Offenbarungen an diese Person nicht mehr die Rede sein. Für die Gemeinde ist die Person Jesu die vollkommene äussere Offenbarung; aber dies kann sie nur darum sein, weil Jesu Selbstbewustsein mit dem Bewusstsein um den Willen Gottes und um seine Berufsaufgabe, diesen Willen auszurichten, einfach zusammenfällt. Das

heisst also, sein persönliches Selbstbewusstsein ist die innere Gottesoffenbarung in ihrer Vollendung, als ein eigentliches Sein Gottes in ihm, „Gottmenschheit“ oder „Menschwerdung Gottes“, wie es die dogmatische Sprache bezeichnet hat. Jedenfalls kann die Gemeinde nur durch ein solches Urtheil über die Person Jesu Christi den Werth, welchen diese Person für das gläubige Bewusstsein besitzt, genügend bezeichnen.

Aus dieser Darlegung ergiebt sich, dass zwischen der äusseren Offenbarung für die Gemeinschaft und der inneren Offenbarung in den Propheten, Inspirirten und Religionsstiftern ein so enges Band besteht, dass man unmöglich die Untersuchung des Offenbarungsbegriffes auf die erstere beschränken kann. Dieser Zusammenhang erhellt auch aus dem concreten Inhalte aller Offenbarung, mindestens auf der Stufe der ethischen Religion. Denn diese schliesst sich allemal an die geschichtliche Entwickelung des sittlich-religiösen Lebens an und entspricht der jedesmaligen Entwickelungsstufe und den jedesmaligen besondern Verhältnissen desselben. Die gemeinsame sittlich-religiöse Geschichte bildet die Basis für alle ethisch werthvollen Inspirationen der Propheten. So knüpft auch das Evangelium Jesu an den alttestamentlichen Glauben Israels an; er will Gesetz und Propheten nicht auflösen, sondern erfüllen.

In dieser Anknüpfung der äusseren Offenbarung an das geschichtlich-religiöse Leben der Gemeinschaft beruht die Möglichkeit eines Erfahrungsbeweises für ihre Wahrheit. Zu einem Gegenstande der Offenbarung kann für die Glieder der Gemeinschaft überhaupt nur dasjenige werden, was ihnen wirklich offenbar wird. Es muss also mit ihrem anderweiten Bewusstseinsinhalte zur Einheit zusammengehen, darf nicht als eine unverstandene Chiffreschrift todt im Gedächtnisse liegen. Es muss vor Allem in Verbindung stehen mit dem religiös-sittlichen Bewusstsein der gläubigen Individuen, denen man ansinnt, eine von aussen her an sie herantretende Offenbarung als solche anzuerkennen. Nun bezieht sich aber alle Offenbarung niemals auf die Erweiterung oder Berichtigung des theoretischen Wissens von übersinnlichen Gegenständen,

sondern auf die Güter, deren Erwerb der Mensch von der Religion erstrebt, auf eine praktische Erkenntniss ihres Werthes für den menschlichen Lebenszweck und des Weges, auf welchem sie von dem Menschen gewonnen werden. Hieraus folgt unmittelbar, dass die praktisch-religiöse Erfahrung das einzige Kriterium für diejenige Wahrheit ist, welche der Mensch in der Offenbarung sucht, nämlich für den wirklichen Erwerb der Güter, in deren Besitz die Offenbarung ihn zu setzen verheisst. Erst wo das religiöse Subjekt diese Erfahrung wirklich macht, ist der Anspruch auf Geltung, welchen die äussere Offenbarung an ihn erhebt, auch in seinem eigenen Innern begründet. Vorher mag ein vorläufiges Vertrauen auf das Zeugniss der religiösen Gemeinschaft den Einzelnen dazu geneigt machen, es mit dem zunächst von Aussen her als auf Offenbarung ruhend an ihn herangebrachten Heilswege zu versuchen; aber die persönliche Gewissheit, dass dieser Weg wirklich ein von Gott offenbarter sei, wird immer erst durch praktische Erfahrung gewonnen. Was früher von der Religion gesagt wurde, gilt auch von der Offenbarung, auf welche ihre Bekenner sich berufen: das Kriterium ihrer Wahrheit ist, dass sie die Erwartung des Menschen nicht täuscht, dass sie ihm wirklich zum Besitze der Güter verhilft, die er von ihr erwartet. Diese Garantie aber kann eine Offenbarung nicht leisten, welche sich nur auf das äussere Wohlergehen des Menschen als Naturwesen bezieht. Dies vermag nur diejenige Offenbarung, welche den Menschen aufklärt über seinen sittlichen Lebenszweck im Zusammenhange mit dem sittlichen Weltzweck und über den Weg, diesen Lebenszweck zu erreichen. Der praktische Erfahrungsbeweis kann also keineswegs für alles angetreten werden, was je und je für göttliche Offenbarung ausgegeben worden ist, und er kann sich auch auf der Stufe der ethischen Religion nur auf dasjenige erstrecken, was der Natur der Sache nach erfahren werden kann, also beispielsweise nicht auf erstaunliche Aufschlüsse über transcendente Geheimnisse und nicht auf Berichte von wunderbaren Ereignissen oder von einer in die naürliche Geschichte hineingestellten übernatürlichen Geschichte.

Die innere Beglaubigung der Wahrheit geschichtlicher Offenbarung durch die praktische Erfahrung von ihr ist nun dasjenige, was unsere protestantische Dogmatik das *testimonium Spiritus Sancti internum* nennt. Sie urtheilt von diesem Zeugnisse, dass es im Unterschiede von einem vorläufigen Vertrauen in die Auctorität der Ueberlieferung nicht blos menschliche, sondern göttliche Gewissheit gebe. Die *fides divina* im Unterschiede von der *fides humana* ist ausdrücklich als etwas Ueberempirisches gemeint. Sie besteht nicht blos überhaupt in den heilsamen Wirkungen jener Offenbarung, welche der Mensch an sich erlebt, sondern in der Gewissheit, dass Gott selbst oder dass Gottes Geist es ist, welcher mittelst jener Offenbarung diese Wirkungen im Menschengeiste hervorbringt und sich im Hervorbringen derselben unmittelbar selbst als der Wirkende kundgiebt. Das Bekenntniss von jenem inneren Geisteszeugnisse schliesst sich nun aber an eine Reihe neutestamentlicher, insbesondere paulinischer Aussagen an, welche von einem Zeugnisse reden, welches der Geist Gottes unserem Geiste giebt, und von einer Kraftwirkung, welche jener Gottesgeist im persönlichen Geistesleben des Gläubigen ausübt.

Alle diese Aussagen behaupten auf Grund religiöser Erfahrung eine Selbstbeurkundung oder Selbstbezeugung des göttlichen Geistes im inneren Leben des frommen Subjekts. Die hier gemeinte Selbstbeurkundung des göttlichen Geistes im Menschengeiste kommt nach jenen Bekenntnissen nicht etwa im isolirten Individuum vor, sondern in den Gliedern der christlichen Gemeinschaft, auf Grund der äusseren geschichtlichen Offenbarung in Christo, mit welcher jene gläubigen Personen es praktisch versucht haben. Sie ist ihrem Wesen nach gar nichts anderes, als die praktische Zueignung jener Güter, deren Erwerb die Gemeinde auf die Offenbarung in Christo zurückführt, zum gewissen Besitz an die einzelnen Gläubigen. Was in jener geschichtlichen Offenbarung als ein Neues und Ursprüngliches in die Welt getreten ist, das wird also vermöge dieser göttlichen Selbstbeglaubigung vom frommen Individuum aufs Neue durchlebt. „Die Ursprünglichkeit der einer religiösen Gemeinschaft zu Grunde liegenden That-

sache", worin schon Schleiermacher das Wesen der Offenbarung erblickt, ist im Christenthume weniger die neuerschlossene Erkenntniss des sittlichen Willens Gottes überhaupt, als vielmehr der neue Heilsweg, auf welchem jener sittliche Wille Gottes als Reichswille seine Verwirklichung findet. Die Eröffnung dieses Heilsweges ist eine geistige Thatsache, welche sich mittelst der äusseren Geschichtsthatsache der Erscheinung Jesu im religiös-sittlichen Leben der Gemeinde vollzieht. Jene äussere Geschichtsthatsache wird überhaupt erst durch den praktischen Werth, welchen sie für die Gemeinde hat, aus dem Bereiche äusserer empirischer Facta in die Sphäre der Glaubensobjekte erhoben. Praktischen Werth aber hat sie eben nur durch die geistige Thatsache, dass die Gemeinde im Glauben an die Offenbarung in Christus das Heil, welches sie erstrebt, wirklich erlebt, dass sie die geistigen Güter, in deren Besitz sie zu gelangen sucht, wirklich erlangt. Indem nun der Einzelne an diesem Glaubensleben der Gemeinde persönlich Antheil gewinnt, wiederholt sich jene geistige Thatsache, als ein subjektiv Neues und Ursprüngliches, in ihm. Sie wiederholt sich nicht schon dadurch in ihm, dass er „in die Gemeinde sich einrechnet", sondern erst dadurch, dass er im vorläufigen Vertrauen in das Bekenntniss der Gemeinde persönlich den praktischen Lebensweg zu gehen unternimmt, auf welchen ihn die geschichtliche Offenbarung in Christo verweist. Diese subjektive Wiederholung des sittlich-religiösen Erfahrungsgehaltes jener geschichtlichen Offenbarung ist aber, sofern sie auf einen göttlichen Geistesakt im Menschengeiste zurückgeführt wird, ein innerer Offenbarungsakt im Subjekt, durch welchen die äussere geschichtliche Offenbarung erst ein Gegenstand persönlicher Gewissheit wird. Jener Akt ist eine Selbstkundgebung Gottes im Innern des Menschen, als solche aber nichts spezifisch Anderes, als was alle Propheten und Inspirirten in ihrem Innern erlebt zu haben versichern.

Wenn nun aber unsere Dogmatik dieses innere Geisteszeugniss ausdrücklich von einem blos empirischen Beweise für die Wahrheit der christlichen Offenbarung unterscheidet, so weist sie uns damit auf denselben Punkt hin, an welchem

schon die Analyse des Religionsbegriffes überhaupt über die blos empirische Betrachtung hinausführte. Jeder Akt religiöser Erhebung ist eine Bethätigung unserer transcendentalen Freiheit, in welcher wir uns über unser empirisches Verflochtensein in den Weltzusammenhang erheben. Mit jedem Akte der religiösen Erhebung ist aber zugleich ein Moment des Innewerdens unserer transcendentalen Abhängigkeit gesetzt, in welcher wir ein spezifisch andersartiges Verhältniss, als unser empirisches Wechselverhältniss mit der Welt erleben. So erweist sich der persönliche Freiheitsakt der religiösen Erhebung auf seinen transcendentalen Grund hin angesehen als ein Gottesakt in uns, durch welchen wir über die Welt erhoben werden. Und das Innewerden unserer transcendentalen Abhängigkeit im religiösen Verhältnisse erweist sich als Kundgebung des göttlichen Geistes im menschlichen Geistesleben. In diesem Sinne habe ich es schon früher ausgesprochen: der religiöse Glaube „ist einfach durch sein Vorhandensein im Gemüth der im Menschengeiste selbst geführte Thaterweis des göttlichen Geistes“.

So beruht die Entstehung des religiösen Verhältnisses selbst auf Offenbarung. Man kann diese Offenbarung mit einem dogmatischen Ausdrucke als die Uroffenbarung bezeichnen, freilich nicht, sofern sie als eine äussere geschichtliche Thatsache allem religiösen Bewusstsein der Menschheit zeitlich voranginge, sondern sofern sie der ursprüngliche Akt Gottes im Menschengeiste ist, der alle Offenbarung begründet. Diese Uroffenbarung ist das Transcendentale, Ueberempirische, welches jedem religiösen Akte und allem Offenbarungsbewusstsein zu Grunde liegt. Die praktische Nöthigung, überhaupt an göttliche Offenbarung zu glauben, versteht sich für den, welcher diese Nöthigung erlebt, nur auf Grund eines transcendentalen Gottesaktes im Menschengemüth. Aber mit dieser formalen Nöthigung ist der konkrete Inhalt dessen, was der Mensch nun empirisch als göttliche Offenbarung zu vernehmen meint, noch lange nicht garantirt. Es ist dies ebenso wenig der Fall, als die unbedingt zumuthende Nöthigung, mit welcher die Gewissensstimme sich als Gottesstimme vernehmlich macht, und welche allerdings etwas Ueberempi-

risches im empirischen Bewusstsein des Menschen ist, die göttliche Wahrheit alles dessen garantirt, was man *in concreto* als Gewissensgebot zu befolgen sich gedrungen fühlt.

Hier bleibt es vielmehr dabei, dass dasjenige, was dem Menschen als göttliche Willenskundgebung gilt, ihm zunächst innerhalb des geschichtlichen religiösen Lebens als äussere Offenbarung gegenübertritt. Aeussere Offenbarung ist es also, wodurch das religiöse Bewusstsein seinen konkreten Inhalt geregelt weiss. Innere Offenbarung aber, welche sich nicht durch ihren Zusammenhang mit dem geschichtlichen religiösen Bewusstsein der Gemeinschaft legitimiren kann, unterliegt dem Verdachte, leere subjektive Einbildung zu sein. Aber auch von der äusseren Offenbarung gilt, dass sie nur insoweit auf Anerkennung rechnen kann, als sie im Zusammenhange mit dem geschichtlich-religiösen Bewusstsein der Gemeinschaft steht. Nur in diesem Zusammenhange kann die innere Offenbarung in den Propheten zur äusseren Offenbarung für die Gemeinschaft werden und diese wieder durch die innere Offenbarung des Geisteszeugnisses in jedem einzelnen Gläubigen sich legitimiren. Wenn man also die Geltung der äusseren Offenbarung für das Individuum rechtfertigen will, so muss man auf ihren Zusammenhang mit dem Walten des Geistes Gottes in der Gemeinschaft zurückgehen und mit den Spuren dieses Geisteswaltens, welche jeder Gläubige in seinem eigenen frommen Selbstbewusstsein erlebt. Dafür aber, dass Jemand ein Recht hat, von dem Zeugnisse des heiligen Geistes im eigenen Innern zu reden, besitzt er selbst ein ganz untrügliches Kriterium in dem Gebetsverkehr, in dem er mit seinem Gott steht. Für einen Dritten aber, der in dieses verborgene Heiligthum der Seele nicht eindringen kann, giebt es kein anderes Merkzeichen, als die praktischen Früchte, welche das religiöse Verhältniss im sittlichen Leben bringt. Bleiben diese Früchte aus, so darf man befürchten, dass jene Mystik, welche sich des geheimen Verkehrs mit der Gottheit rühmt, nur ein Spiel der Phantasie sei und nur einem ästhetischen Genusse diene. Stellen diese Früchte sich ein, so bleibt die Annahme berechtigt, dass jene inneren religiösen Erlebnisse mindestens auf subjektiver

Wahrheit beruhen. Dann aber wird das praktische Handeln in den allermeisten Fällen auch in Anschluss an die religiöse Gemeinschaft sich vollziehen, also in den Formen und unter den Bedingungen, welche für die Gestaltung des religiös-sittlichen Handelns der Gemeinschaft maassgebend sind. Dies aber ist wieder undenkbar ohne Anschluss an das Glaubensleben der Gemeinde, also unter Anerkennung der maassgebenden Geltung der geschichtlichen Offenbarung auch für die Bildung und Gestaltung des persönlichen Glaubenslebens. So findet hier eine Wechselbeziehung statt zwischen äusserer (geschichtlicher) und innerer Offenbarung. Ohne Anerkennung dieser Wechselbeziehung kann weder der Offenbarungsbegriff richtig entwickelt, noch das Offenbarungsbewusstsein mit seinen praktischen Nöthigungen und Erlebnissen richtig verstanden werden.

Hiermit werden wohl die Bedenken beseitigt sein, welche Herrmann meinem angeblichen Schwanken zwischen einem doppelten Offenbarungsbegriffe entgegenhält.[1] Ich protestire gegen die Unterstellung, die Offenbarung gänzlich ins Subjekt zu verlegen[2], also den geschichtslosen Offenbarungsbegriff der pantheistischen Mystik zu theilen. Noch weniger verzichte ich darauf, in dem geschichtlichen Leben Jesu die Offenbarung Gottes an uns anzuerkennen. Die Annahme, dass Gott sich in Jesu in derselben Weise für ihn offenbart habe, wie er sich in uns für uns offenbart, kann ich nur für eine grundschiefe Wiedergabe meiner wirklichen Meinung erklären. Denn ich pflichte meinerseits dem Satze bei, welchen Herrmann gegen mich geltend machen will: „sofern Christus für uns die Offenbarung bedeutet, ist er uns nicht gleich, sondern wir sind ihm untergeordnet.“[3] Auch die weiteren, in demselben Zusammenhange angeblich gegen mich gerichteten Sätze Herrmann's unterschreibe ich völlig. Sehr richtig bemerkt er, dass unser religiöses Leben anders vermittelt sei, als das des Erlösers, „wenn auch der praktische Ertrag desselben bei uns derselbe sein soll wie bei

1) S. 374 ff.

2) Wie Herrmann behauptet S. 313. 365 ff. 375.

3) a. a. O. S. 375.

ihm". Die Form der religiösen Gewissheit ist in beiden Fällen eine andere. Bei uns erwächst dieselbe aus einem Ereigniss, welches wir nicht in uns selbst erleben, sondern welches von aussen an uns herantritt; „bei ihm liegt sie unmittelbar in seinem Selbstbewusstsein". Ich habe hier nur das Eine hinzuzufügen, dass der praktisch religiöse Werth jenes Ereignisses, „welches wir nicht in uns selbst erleben", darum doch in uns erlebt werden muss. Denn dieser beruht in dem gotteinigen Leben, welches durch die Offenbarung in Jesu Christo der Gemeinde und allen ihren gläubigen Gliedern verbürgt, und mittelst des Vertrauens auf solche Bürgschaft als innere Thatsache immer von Neuem erzeugt wird. Hiernach ist die Beschreibung nicht zutreffend, welche Herrmann von meinem vermeintlichen Offenbarungsbegriffe entwirft. Ich räume aber ein, dass die synthetische Form der Entwickelung, welche ich in dem betreffenden Abschnitte meiner Dogmatik nach Biedermann's Vorgang gewählt habe, allerlei Missverständnisse begünstigen konnte. Diese synthetische Form ist die einzig angemessene für eine metaphysische Deduction, wie sie bei Biedermann vorliegt. Eine solche metaphysische Deduction aber beabsichtige ich gerade nicht, sondern lehne sie ab. Darum hätte ich allerdings besser gethan, ein analytisches Verfahren einzuschlagen und so will ich mich über ein Missverständniss nicht allzusehr beklagen, was mich genöthigt hat, meine Gedanken in einer ihrem inneren Zusammenhange angemesseneren Ordnung zu entwickeln.

In meinem Vortrage über „die Bedeutung des Historischen im Christenthum", der zu meiner Freude die Zustimmung Herrmann's gefunden hat, habe ich darauf hingewiesen, dass zwischen dem Glauben an die geschichtliche Offenbarung der Gnade Gottes in Christo und dem inneren Zeugnisse des Geistes Gottes im eigenen Geistesleben des Frommen ein unzertrennliches Wechselverhältniss besteht. „Die objektive Gottesoffenbarung in Christo ist der Grund, auf welchem das neue Leben im Geiste Gottes sich erbaut und auf dem es sich, wenn wir straucheln, immer wieder aufrichtet; das subjektive Geisteszeugniss ist der vom lebendigen

Gotte selbst im Menschengeiste geführte Beweis, dass jene geschichtliche Offenbarung wirklich die Manifestation Gottes in der Geschichte ist. Was im Glauben an den in Christus offenbaren Gott als eine äussere Geschichte zuversichtlich ergriffen wird, das wird als eine innere Geschichte im eigenen Geistesleben des Gläubigen persönlich erlebt".

Es gehört zum Wesen einer geschichtlichen Religion, dass die geschichtliche Thatsache, in welcher ihre Bekenner die Offenbarung Gottes erkennen, den Grund ihrer religiösen Zuversicht bildet. Solange ein Frommer auf seine Zugehörigkeit zu der geschichtlichen religiösen Gemeinschaft, durch welche sein religiöses Leben geweckt wurde, Gewicht legt, spricht er damit die Ueberzeugung aus, dass jene geschichtliche Offenbarung, von welcher jene geschichtliche Gemeinschaft ihm als von ihrem Lebensgrunde Zeugniss giebt, auch für sein persönliches religiöses Leben nicht gleichgiltig ist. Sein religiöses Vertrauen auf Gottes Gnadenhilfe könnte ohne Anerkennung jener geschichtlichen Gottesoffenbarung eine Täuschung sein; mindestens fehlt ihm, wenn es ins Schwanken geräth, jede Möglichkeit, sich wieder aufzurichten. Gewiss handelt es sich in der christlichen, wie in jeder ethischen Religion um ewige Güter, deren Erwerb durch ewige Ordnungen Gottes bedingt ist. Dieselben lassen sich unabhängig von allem Geschichtlichen beschreiben. Ebenso lässt sich der festgeordnete Verlauf innerer Vorgänge im Menschengemüth, durch welche jenen Ordnungen gemäss das ewige Gut zum persönlichen Besitze erworben wird, als eine innere Geschichte, ganz abgesehen von allem äusserlich Geschichtlichen, beschreiben. Diese innere Geschichte und das mittelst derselben angeeignete und erlebte geistige Gut macht für eine religionsphilosophische Betrachtung den geistigen Gehalt der Frömmigkeit aus. Das bestimmte Grundverhältniss, welches eine bestimmte Religion charakterisirt, oder ihr eigenthümliches Prinzip, ist eben in der Beschaffenheit des in ihr erstrebten überweltlichen Gutes und in den ihr eigenthümlichen Ordnungen begründet, durch welche ein ganz bestimmtes Verhalten des Menschen zu Gott gefordert wird, und ganz bestimmte innere Erlebnisse im Verkehre mit

Gott unter Bedingung jenes Verhaltens in Aussicht gestellt werden. Nun wird aber in jeder Religion vorausgesetzt, dass jenes Grundverhältniss auf göttlicher Offenbarung ruhe, dass also die dieser Religion eigenthümliche Weise der Beziehung des Menschen auf Gott durch göttliche Kundgebung normirt sei und nur durch göttliche Kundgebung ihren Bekennern als die gottgewollte Weise zum Bewusstsein komme. Handelte es sich nun darum, das Selbstbewusstsein eines Religionsstifters zu beschreiben, so würde diese göttliche Kundgebung nur als eine neue und ursprüngliche innere Offenbarung verstanden werden können, möchte sie immerhin in noch so enger Beziehung stehen zu dem geschichtlichen religiösen Bewusstsein der Gemeinschaft, aus welcher der Religionsstifter hervorgeht. Handelt es sich dagegen um die Beschreibung des Grundverhältnisses einer geschichtlichen Religion, so sind wir auf die geschichtliche Grundthatsache dieser Religion verwiesen, um zu erkennen, auf welchem Wege ihren Bekennern das Bewusstsein um die jenes Grundverhältniss normirende göttliche Offenbarung gesichert wird. So berechtigt also auch der Religionsphilosoph ist, das Grundverhältniss oder das Prinzip einer bestimmten Religion als ein Ewiges und Ideelles, abgesehen von aller Geschichte, zu beschreiben, so muss doch auch er die geschichtliche Vermittelung nachweisen, vermöge deren jenes religiöse Prinzip den Bekennern jener Religion als ein göttlich offenbartes gilt. Denn diese geschichtliche Vermittelung ist eben für die Gläubigen nicht gleichgiltig. Vielmehr haben sie erst durch die stete Beziehung ihres religiösen Bewusstseins auf jene geschichtliche Grundthatsache, durch welche das religiöse Grundverhältniss ans Licht getreten ist, die Gewissheit von der auch ihr eigenes religiöses Leben regelnden göttlichen Offenbarung. Ihre religiöse Zuversicht würde ohne jene geschichtliche Objektivität der göttlichen Offenbarung weder zu Stande kommen noch auch ihre innere Festigkeit zu behaupten vermögen. Eine geschichtliche Thatsache, welche nur den ersten Anstoss zu einer geistigen Bewegung gegeben hat, kann in Vergessenheit gerathen, ohne dass diese Bewegung darüber selbst zum Stillstande

kommt. Eine religiöse Gewissheit dagegen, welche auf der Werthschätzung einer geschichtlichen Thatsache als göttlicher Offenbarung ruht, muss ohne den steten Hinblick auf jene geschichtliche Objektivität alsbald ins Schwanken gerathen. Eben darum kann die christliche Glaubenslehre das Wesen des christlichen Glaubens nicht erschöpfend beschreiben, wenn sie nicht das Werthurtheil über die geschichtliche Offenbarung in Christus, ohne welche jener Glaube nicht wirklich ist, in ihre Beschreibung mit aufnimmt. Denn das Ewige und Ideelle, welches den geistigen Gehalt christlicher Glaubensgewissheit bildet, ist für den Christen nur dann ein wirklich gesicherter innerer Besitz, wenn er sich auf den Offenbarungscharakter der Grundthatsache bleibend verlassen kann, durch welche sein religiöses Grundverhältniss zu Gott geschichtlich vermittelt ist. Unsere religiöse Ueberzeugung hört auf, die festen Züge des christlichen Glaubens zu tragen, wenn jene geschichtliche Vermittelung für uns nur noch ein geschichtliches Interesse und keine unmittelbare praktische Bedeutung für die Sicherstellung unserer persönlichen religiösen Zuversicht hätte.[1])

Diese Zuversicht auf die geschichtliche Objektivität der göttlichen Offenbarung ist nun aber nicht zu verwechseln mit dem Vertrauen auf die Zugehörigkeit zu einer geschichtlichen Gemeinschaft. Es mag für schwache Gemüther etwas Tröstliches haben, sich einem grossen geschichtlichen Gemeinwesen einzurechnen, für welches die göttliche Gnadenveranstaltung ursprünglich bestimmt gewesen, und welches die Gnadenschätze, die es besitzt, nun auch den Einzelnen zumitteln könne. Gewiss kann die Zugehörigkeit zu einem grösseren Ganzen, das den Einzelnen trägt, ihm ein vorläufiges Zutrauen zu dem Zeugnisse erwecken, welches in dieser Gemeinschaft geschichtlich fortgepflanzt wird. In der

---

1) Den missverständlichen Ausdruck, dass Christo als dem geschichtlichen Versöhner für das geschichtliche Glaubensleben der Gemeinde eine „wenigstens mittelbar religiöse Bedeutung" zukomme (Dogm. Beitr. S. 124), nehme ich hiermit zurück. Herrmann hat Recht, denselben zu beanstanden. Was ich mit dem Ausdrucke gemeint habe, lässt sich in anderer Weise besser bezeichnen.

geschichtlichen Gemeinschaft bildet sich das religiöse Leben des Einzelnen und steht unwillkürlich unter dem Einflusse des Gemeingeistes. Und das tausendfach und abertausendfach wiederholte Zeugniss der Gemeinde von dem Heile in Christo macht den Einzelnen getrost, dass er in seinem Glauben nicht subjektiv beliebigen Einbildungen fröhnt, sondern Mitgenosse von gemeinsamen Gütern ist, Theilhaber an gemeinsamen Ueberzeugungen und gemeinsamen Erfahrungen.[1]) Aber dieses *argumentum a consensu* kann nicht den letzten Ankergrund unserer persönlichen Zuversicht bilden. Denn es kann ebensogut trügen, wie jeder Wahrheitsbeweis, welcher von der sehr weiten, oder gar allgemeinen Verbreitung gewisser Ueberzeugungen entlehnt ist.[2]) Ich brauche aber nicht erst darauf zu verweisen, dass diese Form des religiösen Vertrauens die katholische Form der Frömmigkeit ausmacht. Dem Katholicismus ist es wesentlich, zwischen Christus und den einzelnen Gläubigen die Kirche einzuschieben, Christi Werk auf die Kirche zu beziehen, und dem Einzelnen nur insofern Antheil an Christo zu gewähren, als er ein gehorsamer Sohn der Mutter-Kirche sich unterordnet. Die kirchliche Autorität gewinnt dann für den Einzelnen die Bedeutung einer unmittelbar gegenwärtigen göttlichen Offenbarung, hinter welcher die Offenbarung in Christus als ein vergangenes Ereigniss zurücktritt. Auf diese katholische Form des Christenthums kommt es aber hinaus, wenn man als Objekt der „besonderen Offenbarung" Gottes in der Zeit mit Ritschl die Gemeinde betrachtet und den Einzelnen nur sofern er in die Gemeinde sich einrechnet. Das ganz richtige historische Urtheil, dass die geschichtliche Lebensabsicht Christi auf die Gründung der Reichsgemeinde gerichtet sei und nicht direkt persönlich auf jedes einzelne Individuum, das im Laufe der Jahrhunderte gläubig wird, es verwandelt sich hier in das religiöse Urtheil, dass der göttliche Versöhnungswille, wie

1) Dies hat namentlich wieder Herrmann betont a. a. O. S. 271. 401 ff.

2) Vgl. Pfleiderer, Religionsphilosophie I, 525. A. Dorner, Kirche und Reich Gottes S. 254 ff.

er aus der Lebensabsicht Christi erkannt werde, und durch das Lebenswerk Christi geschichtlich zu Stande gekommen sei, sich direkt nur auf die Gemeinde als Gesammtheit, auf die Einzelnen aber nur als Glieder dieser Gemeinde beziehe. Dieses religiöse Urtheil habe ich in meinen dogmatischen Beiträgen für falsch erklärt, und glaube zu dieser Erklärung als evangelischer Christ berechtigt zu sein. Um jener katholisirenden Meinung gründlich den Weg zu verlegen, bin ich auf den Unterschied des ewigen, ideellen Gehaltes des christlichen Heiles und seiner geschichtlichen Vermittelung durch die Offenbarung in Christo zurückgegangen und habe jenes Ideelle zunächst unabhängig von dem Geschichtlichen zu beschreiben gesucht. Ich sehe jetzt, dass diese Darlegung neue Missverständnisse veranlasst hat. Denn sie erregte den Schein, als ob wir jenes Ideelle jemals ohne die geschichtliche Offenbarung in Christus besitzen könnten, oder doch als ob jene geschichtliche Offenbarung nur die durch die geschichtlichen Vermittelungen hindurchwirkende Ursache des seitdem in allen religiösen Subjekten in wesentlich gleicher Weise sich wiederholenden gotteinigen Lebens wäre.[1]) Dass diese Auffassung, statt über den katholischen Standpunkt hinauszuführen, geradewegs in denselben zurückgeht, gebe ich ohne Weiteres zu. Um neue Missverständnisse abzuschneiden, wird es daher das Richtigste sein, in dem geschichtlichen Lebenswerke Jesu Christi selbst zwischen dessen unmittelbar religiöser Bedeutung als Offenbarung des göttlichen Heilswillens und seiner ethischen Bedeutung als Gründung der christlichen Gemeinschaft zu unterscheiden. Als Offenbarer Gottes macht er freilich nicht blos den Liebewillen Gottes überhaupt, sondern speziell auch den Reichswillen Gottes kund und er thut dies nicht blos durch seine Lehre, sondern auch durch sein Lebenswerk. Als Stifter der christlichen Gemeinde begründet er das neue gotteinige Leben, indem er das vollkommene religiöse Prinzip der Gottessohnschaft urbildlich verwirklicht und sein persönliches Sohnschaftsbewusstsein auf seine Jünger überträgt. Die Unter-

---

1) Herrmann a. a. O. S. 375ff.

scheidung von Person und Prinzip findet da, wo es sich um den Offenbarungswerth der Person Christi handelt, keine Stelle; wohl aber da, wo die urbildliche Verwirklichung des vollkommenen religiösen Verhältnisses in ihm zur Sprache kommt.[1])

Jedenfalls kommt die Person Christi für den christlichen Glauben in erster Linie als geschichtliche Offenbarung des göttlichen Versöhnungswillens in Betracht, wogegen eine religionsphilosophische Betrachtung in seiner Person den geschichtlichen Quellpunkt eines menschlichen Gesammtlebens erblickt, innerhalb dessen ein bestimmtes religiöses Verhältniss immer aufs Neue durchlebt wird. Die Dogmatik hat zu zeigen, wie diese beiden Betrachtungsweisen unter einander zusammenhängen. Sobald aber der religiöse Glaube auf die letztere Seite, also auf die urbildliche Verwirklichung des vollkommenen religiösen Verhältnisses in Christo gegründet werden soll, so schiebt sich als eigentliches Objekt des Glaubens statt der Person Christi das in ihr verwirklichte religiöse Prinzip unter. Da dieses Prinzip aber ein gegenwärtiges nur in dem Glaubensleben der Gemeinde ist, so wird der Glaube an die Gottesoffenbarung in Christus in katholischer Weise mit dem Glauben an das Walten des Geistes Christi in der christlichen Kirche vertauscht.

Das Geisteswirken Gottes in der christlichen Gemeinde ist allerdings auch Glaubensgegenstand. Aber der Glaube an die Gemeinde als gegenwärtige Wirkungsstätte des heiligen Geistes (oder als *communio sanctorum*) ist dem Glauben an die Offenbarung, welche den Reichswillen Gottes in Christo kundgiebt, untergeordnet, wie die Wirkung der Ursache. Der die Gemeinde beseelende religiöse Geist kann nur ein vorläufiges Vertrauen in das Zeugniss der Gemeinde von der

1) Hiermit glaube ich auch auf die Einwendung Herrmann's a. a. O. S. 382 geantwortet zu haben, wonach mir die Offenbarung „die subjektive Religiosität des Religionsstifters als solche sei“. Das ist sie ganz gewiss nicht. Aber darum wird die Frage nach dem Inhalte des persönlichen Selbstbewusstseins Christi noch nicht als eine „verkehrte“ erwiesen.

geschichtlichen Gottesoffenbarung in Christo rechtfertigen. Die Gemeinde soll über sich hinaus auf den geschichtlichen Christus verweisen, nicht aber das gläubige Vertrauen des Individuums für sich in Beschlag nehmen. Sie soll die geschichtliche Objektivität des göttlichen Versöhnungswillens in Christo, aber nicht ihre eigenen Gnadenschätze verkündigen. Der Einzelne soll vielmehr selbst die Erfahrung machen, dass Gott selbst in Christo sich offenbart hat. Dies ist die Bedeutung des *testimonium Spiritus sancti internum*. Es emancipirt das gläubige Individuum von der blossen *fides humana* des Kirchenzeugnisses, indem es in ihm eine *fides divina* weckt. Losgelöst vom Glauben an die geschichtliche Gottesoffenbarung in Christo ist dieses Geisteszeugniss ein vielleicht wahres, aber auch für das Subjekt selbst völlig uncontrolirbares subjektives Erlebniss. Als Beglaubigung der äusseren Gottesoffenbarung in Christo ist es ein göttlicher Offenbarungsakt im Inneren des Gläubigen, welcher unbedingte Gewissheit giebt. Inhaltlich ist dieser Gottesakt im Menschen keine neue Offenbarung, sondern nur die Zueignung der geschichtlichen Offenbarung zum persönlichen Besitz. Aber er ist die subjektive Form, in welcher der Gläubige den ewigen Gehalt dieser geschichtlichen Offenbarung als göttlichen Gehalt seines eigenen christlichen Bewusstseins erlebt.

Diese Zueignung der geschichtlichen Offenbarung zum persönlich gewissen Besitze des Subjektes ist der einzige direkte Wahrheitsbeweis für die christliche Religion. Der Beweis für die Objektivität des religiösen Verhältnisses überhaupt ist darin mitgesetzt. Wenn der letztere, abgesehen von dem Wahrheitsbeweise für das religiöse Verhältniss des Christen, unternommen wird, so werden wir in das Gebiet einer geschichtslosen Mystik hinausgewiesen, welches sich jeder Beurtheilung entzieht. Nur soviel darf man sagen, dass diese Mystik, wo sie innerhalb des geschichtlichen Bereiches des christlichen Volkslebens auftaucht, thatsächlich das Gepräge christlicher Lebenserfahrungen trägt, aber ohne die Bürgschaft gegen Selbsttäuschung, welche die Frömmigkeit begehrt und welche das isolirte

Individuum nun einmal nicht in seinem in sich abgeschlossenen frommen Gemüthsleben finden kann.

Darum bleibt es aber doch wahr, dass derjenige, dem es um einen apologetischen Beweis für die Wahrheit der Offenbarung in Christus zu thun ist, auf den Offenbarungsbegriff überhaupt und auf die praktischen Nöthigungen und Erfahrungen zurückgehen muss, aus denen das Offenbarungsbewusstsein erwächst. Dieser Beweis richtet sich nicht an die Glieder der christlichen Gemeinde als solche, wenigstens nicht insofern sie Gläubige sind. Sondern er ist als eine wissenschaftliche Rechtfertigung vor dem Nachdenken auch solcher gemeint, welche noch nicht mit persönlicher Ueberzeugung im Christenthum stehen. Dieser Beweis ist aber seinem Wesen nach kein anderer, als eine Aufzeigung der praktischen Nöthigungen des Menschengeistes zum religiösen Glauben überhaupt.

Einen derartigen apologetischen Nachweis hatte ich im Sinn, als ich von der Religionsphilosophie forderte, „die religiösen Vorstellungen auf die in ihnen waltende Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit zurückzuführen und dadurch das Recht der religiösen Lebensansicht als einer im geistigen Wesen des Menschen nothwendig begründeten nachzuweisen“.[1]) Im Unterschiede von der religionsphilosophischen Aufgabe habe ich dagegen die Aufgabe des Dogmatikers dahin formulirt, „die zunächst subjektiv — eben für ihn und für die Genossen seines Glaubens — giltigen Sätze annäherungsweise zu objektiv, d. h. allgemein giltigen zu erweitern, indem er sie in einen universellen Zusammenhang hineinstellt, sie mit unserer gesammten Welterkenntniss zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschliesst“.[2])

Diese beiden Sätze sind die Quelle zahlloser Missverständnisse geworden. Gemeint waren sie als Hindeutung auf einen doppelten indirekten Wahrheitsbeweis für die christliche Religion, einen religionsphilosophischen, beziehungsweise apologetischen, und einen dogmatischen. Der erstere wollte zeigen, dass die religiösen Nöthigungen „in

---

1) Dogmatik 2. Aufl. S. 6. 2) a. a. O. S. 7.

ganz allgemeinen Verhältnissen der menschlichen Natur, an welchen jeder Theil nimmt", um mit Kaftan zu sprechen, begründet sind, oder dass sie etwas allgemein Menschliches sind, das sich immer und überall im geschichtlichen Leben der Menschheit geltend gemacht hat. Der letztere wollte die Aufgabe einer einheitlichen Weltanschauung formuliren, welche ihren Ausgangspunkt von den religiösen Ueberzeugungen des Christenthums nimmt, und diese Aufgabe näher dahin bestimmen, dass das Verhältniss der teleologischen Weltansicht des Christenthums zum causalen Welterkennen auf allen Punkten, wo dieselben einander berühren, zu entwickeln und der Schein eines Widerspruches zwischen beiden aufzulösen ist. Nicht in jener psychologischen Deduction, welche lediglich apologetischen Zwecken dient, sondern in dem systematischen Aufbau einer einheitlichen christlichen Weltanschauung habe ich den wissenschaftlichen Charakter der Dogmatik gesucht. Wohl aber habe ich der Ueberzeugung Ausdruck gegeben, dass eine wissenschaftliche Entwickelung der christlichen Lehre überall auf die wirklichen praktisch-religiösen Nöthigungen und Erfahrungen zurückzugehen, und den wirklichen Erfahrungsgehalt der auf diesem praktischen Wege erwachsenen Erkenntnisse auf seinen logisch richtigen Ausdruck zu bringen, beziehungsweise darzulegen hat, inwieweit die auf praktischem Wege gewonnenen Ueberzeugungen die logische Form „theoretischer Urtheile" annehmen oder nur in bildlicher Rede zur Darstellung gebracht werden können.

Es ist klar, dass die beiden von mir angedeuteten Wege eines indirekten Wahrheitsbeweises für das Christenthum etwas wesentlich Verschiedenes bezwecken. Dort handelt es sich um die Nutzbarmachung religionsphilosophischer Erkenntnisse über Ursprung und Wesen der Religion für apologetische Interessen. Hier handelt es sich um den wissenschaftlichen Aufbau einer christlichen Weltanschauung. Dort wird die Religion einfach als psychisches Phänomen aufgefasst und in ihrem Zusammenhange mit dem geschichtlichen Menschenleben überhaupt erklärt. Hier wird die praktische Geltung, welche die Realitäten des christlichen Glaubens

für den christlichen Theologen behaupten müssen, zur Grundlage eines einheitlichen Lehrganzen genommen, welches die Welt und das Leben im Lichte des Christenthums zeigt. Dort wendet sich die Beweisführung an Draussenstehende, hier an Gemeindegenossen. Freilich ist auch an der Apologie die christliche Gemeinde insofern interessirt, als sie daraus erkennt, dass die praktischen Nöthigungen, welche zum christlichen Glauben führen, keine absonderlichen Erlebnisse der Gläubigen, sondern etwas allgemein Menschliches sind. Umgekehrt tritt die wissenschaftliche Arbeit der Dogmatik den Männern der Wissenschaft überhaupt, mögen sie für ihre Person gläubig sein oder nicht, mit dem freudigen Bewusstsein gegenüber, dass die christliche Theologie das Licht der Wissenschaft nicht zu scheuen brauche. Das, was die religionsphilosophische mit der dogmatischen Arbeit verbindet, ist nur die Forderung, bei allen dogmatischen Aussagen auf den wirklichen Thatbestand der religiösen Erfahrung zurückzugehen. Diese Forderung wird zunächst im theoretischen Interesse erhoben. Aber die Ergebnisse einer solchen psychologisch-historischen Untersuchung können doch dem Dogmatiker nicht gleichgiltig sein; im Gegentheile muss er sie sorgfältig beachten, wenn er wirklich die religiösen Erfahrungen des Christen und nicht ein buntes Gemengsel metaphysischer und moralischer Vorstellungen zur Darstellung bringen will. Herrmann selbst, gegen dessen Ausstellungen ich mich hier vornehmlich zu wenden habe, kommt mir mit dem Zugeständniss entgegen: „Dass sich, falls die Religion in lediglich theoretischem Interesse als Objekt der Psychologie behandelt wird, das auf sie gerichtete Erkennen an einer soliden Erkenntnisstheorie, welche die Bedingungen wirklicher Erfahrung untersucht, orientirt haben muss, versteht sich von selbst.“[1]) Willig stimme ich ihm dagegen darin bei „dass der Forscher, welcher den empirischen Vermittelungen der religiösen Vorgänge als weitverbreiteter psychischer Erscheinungen nachgeht, bei dieser Arbeit auf die Gründe der Geltung dessen, was der Glaube meint, nicht

1) a. a. O. S. 361.

gerathen kann“. Denn diese Gründe der Geltung sind, soweit sie dem Religionsphilosophen zugänglich sind, selbst wieder nur „psychische Phänomene“, deren causale Zusammenhänge er untersucht. Der Dogmatiker dagegen macht sich diese ganze Arbeit des Religionsphilosophen zwar dankbar zu Nutze; für ihn selbst aber bilden die praktischen Nöthigungen zu einer teleologischen Weltanschauung die gediegene Basis, auf welcher er sein ganzes Lehrsystem aufbaut, wenn er darum auch keineswegs ablehnt, über diese praktischen Gründe Anderen Rede und Antwort zu stehen.

Was zunächst den apologetischen Beweis betrifft, so ist derselbe in dem vorangegangenen Abschnitte, welcher Ursprung und Wesen der Religion behandelte, schon geführt. Es erübrigt hier nur, allerlei Missverständnisse zu zerstreuen, welche sich daran geheftet haben.

Das Erstaunlichste im Missverstehen meiner Meinung hat Dorner sen. geleistet. Die Erkenntniss der objektiven Wahrheit der religiösen Vorstellungen, so lässt er sich vernehmen, werde dadurch nicht erlangt, dass man die Religion als psychologische Nothwendigkeit deducire. Die Nothwendigkeit zu irren, könnte ja auch zu unserer Natur gerechnet werden![1]) Auf diese Instanz kann ich nur mit der Frage antworten: Wer ist hier der „Skeptiker“, Dorner oder ich? Hat denn Dorner nicht gemerkt, dass man auf diese Weise alle objektive Wahrheit unsicher macht? Gehört „die Nothwendigkeit zu irren“ einmal zu unserer Natur, dann ist auch alle theoretische und metaphysische Deduction für die Katze. Denn das, was wir Denknothwendigkeit nennen, könnte ja auch nur ein naturnothwendiger Irrthum sein! Doch es kommt noch besser. Als die „wichtigste“ Einwendung gegen mich bezeichnet er Folgendes: „Gesetzt, es gelänge, die Religion als allgemeines und daher nothwendiges Produkt menschlicher Natur wissenschaftlich zu erweisen, so würde der Beweis, das, was er sich zu begründen vornahm, aufgehoben haben, nämlich die Religion. Denn gelänge es, aus dem Process der Entstehung der Religion Gott und seine That auszu-

1) System der christlichen Glaubenslehre I, 24.

schliesen, und sie als ein rein subjektives Produkt zu begreifen, so wäre die Entbehrlichkeit der objektiven Gottheit für die Religion erwiesen und der Beweis für die rein subjektive Nothwendigkeit der Vorstellung von Gott wäre zugleich die Entgründung der objektiven Wahrheit der Gottesidee, die damit zu einem willkürlichen Luxus würde. Ein Gott, der nur Produkt des subjektiven Geistes, aber nicht auch Producent der Gottesidee wäre, wäre auch nicht Gott und nicht im Stande, dem Atheismus und Materialismus Widerstand zu leisten."[1])

Als ich diese Zeilen las, habe ich mich kopfschüttelnd gefragt, gegen wen diese Expectoration wohl gerichtet sein möge. Gegen mich, dessen ganze Theologie, wie Dorner doch wissen musste, auf der Voraussetzung ruht, dass das religiöse Verhältniss zwischen Gott und Mensch, wenn auch ein Mysterium für das theoretische Erkennen, doch eine in jedem Akte religiöser Erhebung erlebte objektive, heilige Realität, ein Thaterweis für Gottes Existenz sei, den der lebendige Gott selbst im Menschengemüthe führt? Oder vielleicht gegen Strauss, der in seiner bekannten Vorrede zu Hutten's Gesprächen verkündigte, wenn die phantastische Strahlenbrechung geschwunden sei, die der Menschheit, was sie stets aus sich selbst schöpfte, als von aussen kommende Offenbarung vorspiegelte, so werde damit auch die Geschichte der Religion beschlossen sein?[2]) Gewiss, wenn das, was als Wahrheitskern des religiösen Verhältnisses übrigbleibt, lediglich die psychologische Gesetzmässigkeit wäre, mit welcher die religiösen Vorstellungen entstehen, sich umwandeln und zuletzt — vergehen, dann allerdings wäre die consequent psychologische Erklärung der Religion zugleich ihre Auflösung.[3]) Aber wie in aller Welt kommt Dorner dazu, mir diese Meinung als die meinige heimzuschlagen? Wenn ich, wie Dorner selbst nur in etwas anderer Weise thut, die psychologischen Nöthigungen aufweise, welche den Menschen zur religiösen Erhebung führen, so soll das

1) a. a. O. S. 24 f. 2) a. a. O. S. LIV.
3) Vgl. Steude, Beiträge zur Apologetik. S. 226 ff.

in dieser Erhebung erlebte und erfahrene reale Verhältniss zu Gott etwas lediglich subjektiv Psychologisches sein, eine psychologisch nothwendige Selbsttäuschung, vermöge deren der Mensch in seinem religiösen Verhältnisse sich lediglich auf seine selbstgemachten Vorstellungen von Gott bezieht? Einer solchen einfach unbegreiflichen Missdeutung gegenüber hört überhaupt jede Möglichkeit einer ruhigen Discussion auf.

Wie es scheint, hat der Ausdruck „psychologische Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit" so verwirrend gewirkt, dass man darüber den Zusammenhang ganz übersah, in welchem dieses Wort gebraucht ist, und nun freilich dazu gelangte, den Sinn, welchen es in diesem Zusammenhange lediglich haben kann, auf geradezu erschreckende Weise zu verunstalten. Genau dasselbe, was ich bei jenem Ausdrucke im Sinne hatte, finde ich in Pfleiderer's „Grundriss der christlichen Glaubens- und Sittenlehre" gesagt, wenn er den „Inhalt der Religion" überschriebenen Paragraphen mit folgenden Worten beginnt: „Das Wesen wie die Nothwendigkeit der Religion ist zu begreifen aus dem das menschliche Bewusstsein constituirenden Grundgegensatz von Selbst- und Weltbewusstsein, mit welchem zugleich der von relativem Freiheits- und relativem Abhängigkeitsgefühl gegeben ist. Dieser praktische Gegensatz fordert und findet seine Lösung im religiösen Bewusstsein der vollkommenen Freiheit von der Welt in der vollkommenen Abhängigkeit von Gott."[1]) Genau in demselben Sinne habe auch ich von einer „psychologischen Nothwendigkeit" der Religion gesprochen: nämlich von den in der Beschaffenheit des menschlichen Bewusstseins begründeten thatsächlichen Nöthigungen zur religiösen Erhebung. Man sehe sich nur die betreffenden Ausführungen meiner Dogmatik daraufhin einmal sorgfältig an, und man wird finden, dass meine Meinung eine völlig unzweideutige ist.

Etswas vorsichtiger als sein Vater hat A. Dorner seine Einwendungen formulirt. Von der Bemerkung, dass die psychologische Begründung „der Theologie" bei mir „im Anschluss an Jakobi" erfolge[2]), darf ich absehen. Ebenso

1) a. a. O. 2. Aufl. S. 13.

2) Kirche und Reich Gottes S. 251.

habe ich bereits auf die Verwechselung aufmerksam gemacht, die ihm widerfährt, wenn er die psychologische Erklärung des Ursprungs der Religion auf einen Standpunkt zurückführen will, der in der Religion nur die Befriedigung gegen die Wahrheit gleichgiltiger psychologischer Bedürfnisse sieht. Ich bin überzeugt, dass A. Dorner jetzt selbst diesen Einwand, welcher gegen Feuerbach's Religionstheorie vollkommen berechtigt ist, gegenüber der meinigen nicht aufrecht erhalten wird. Anderer Art dagegen ist eine weitere Einwendung, die allerdings direkt nicht an meine, sondern an Herrmann's Adresse gerichtet ist. Die „ethische Nothwendigkeit", so befürchtet er, werde auf eine blos psychologische zurückgeführt. Dies soll aber der Fall sein, wenn man „das Sittliche" seiner ontologischen Bedeutung entkleidet, im besten Falle auf eine den Subjekten psychologisch nothwendige Vorstellung reducirt, wobei diese Nothwendigkeit auch am Ende sich lediglich auf die faktische psychologische Beschaffenheit, die durch empirische Beobachtung, sei es auch Selbstbeobachtung, eruirt werden müsste, beschränkte. Damit wäre aber das Sittliche gerade der naturwissenschaftlich beobachtenden Methode unterworfen und seiner eigenthümlichen Würde entkleidet."[1]) Ich verkenne nun gar nicht, dass Dorner hier ein sehr wesentliches ethisches Interesse zu schützen bestrebt ist. Weil man die psychologische Natur des Menschen nur auf empirischem Wege kennen lernen könne, so werde durch eine psychologische Deduction das Sittliche seines „ontologischen", ich würde lieber sagen, transcendentalen, Charakters entkleidet. Ganz derselbe Einwand muss dann natürlich auch gegen eine psychologische Deduction der Religion gelten. Aber der Einwand gegen Herrmann übersieht gerade die Hauptsache: die Nothwendigkeit des Sittlichen ist ja für Herrmann, gerade wie für Kant, kein dem empirischen Gebiete angehöriges psychisches Faktum, sondern ein Unbedingtes, vor dessen Gedanken die Erfahrung selbst zu etwas blos Zufälligem wird.[2]) Ganz dasselbe gilt aber für meine Auffassung auch von dem Wesen

1) a. a. O. S. 263 ff. 2) Die Religion S. 140 ff. 153.

der religiösen Erhebung, und ich glaube die Stelle hinlänglich deutlich gemacht zu haben, wo die empirisch-psychologische Analyse des religiösen Bewusstseins auf ein Ueberempirisches hinweist, das nicht mehr empirisch deducirt, sondern nur persönlich erlebt werden kann.

Ich befinde mich gegenüber dieser Streitverhandlung zwischen Dorner und Herrmann in einer eigenthümlichen Lage. Denn wesentlich denselben Einwand, welchen Dorner gegen Herrmann erhebt, erhebt Herrmann gegen mich, weil ich eine psychologische Deduction der religiösen Nöthigungen versuche. Und genau dasselbe, was ich zu Herrmann's Gunsten gegen Dorner geltend machen muss, muss ich gegen Herrmann zu meinen eigenen Gunsten betonen. „Sollten wir," so schreibt Herrmann, „genöthigt sein, ein Wollen zu denken, welches dem Mechanismus des empirischen Wollens entzogen ist, so zwingt uns dazu sicher nicht der psychologische Befund, sondern ein anderer Grund. Zunächst aber sind wir darauf angewiesen, die Nothwendigkeit am Wollen, worin das Sittliche bestehen soll, an eben dem Wollen aufzusuchen, das wir als Objekt psychologischer Beobachtung kennen. Wenn wir Aussicht haben, hier das Sittliche zu entdecken, so verheisst dies unserer Aufgabe keine geringe Förderung. Denn dieses durch das Selbstgefühl ausgezeichnete Gebiet psychologischer Erfahrung haben wir ja als die Daseinssphäre der Religion erkannt. Ist nun ebendaselbst auch der Ort des Sittlichen, so dürfte die Gesetzmässigkeit, welche ihm zukommen soll, auch den Vorstellungen der Religion die Mittel zu einer Begründung gewähren."[1])

Hiernach erscheint es, als wollte gerade Herrmann das Recht der Religion durch den Nachweis ihrer psychologischen Gesetzmässigkeit begründen. Es ist allerdings gerade nicht seine Meinung, durch psychologische Beobachtung das Wesen des Sittlichen erkennen zu können, und hierin stimme ich ihm bei. Aber wenn doch gerade die Religion wirklich im Bereiche psychologischer Erfahrung anzutreffen sein soll, so scheint sich nach ihm das Urtheil zu

---

1) a. a. O. S. 139f.

ergeben, dass die Gesetzmässigkeit der Religion zwar nicht durch die Gesetzmässigkeit des Sittlichen gestützt werden könne, dass aber darum doch die Forderung bestehen bleibe, die Vorstellungen der Religion durch den Nachweis ihrer empirischen Gesetzmässigkeit zu begründen. Genau dieselbe Meinung nun, welche sich hier als Herrmann's eigne zu ergeben scheint, hat er mir zugeschoben und in den verschiedensten Wendungen als den Grundirrthum, den ich begangen haben soll, bekämpft. Denn so lautet ja der Vorwurf, den er immer wieder gegen mich erhebt, dass ich die Religion zu einem „Naturprodukt des menschlichen Geistes", zu einem Gegenstande des Naturerkennens mache, indem ich die Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit der religiösen Vorstellungen psychologisch ableiten, also theoretisch begreiflich machen wolle, dass ich sie als ein nothwendiges Ingrediens des empirischen Menschendaseins zu erweisen suche, dass ich den Grund für die Allgemeingiltigkeit der religiösen Erkenntniss in der Psychologie suche, und demgemäss den Fehler der metaphysischen Begründungsweise der Religion in anderer Form erneuere.[1]) Er erklärt es gegen mich für falsch, die „Wahrheit der religiösen Weltanschauung" dadurch zu begründen, dass die Religion als psychischer Vorgang im thatsächlich gegebenen Wesen des Menschen sich finde.[2]) Denn 1) eine Wahrheit, welche gelten soll, werde dadurch nicht erwiesen, dass man die psychischen Vorgänge aufdeckt, in denen sie faktisch gilt; 2) man erreiche durch keine Vorstellung vom Wesen des Menschen eine für das theoretische Erkennen giltige Realität;[3]) 3) die Religion sei kein Naturprodukt des menschlichen Geistes, sei nicht aus einem unausweichlichen Bedürfnisse des natürlichen Menschen geboren. Man könne, so führt Herrmann anderwärts aus[4]), nicht behaupten, dass die religiösen Vorstellungen im empirischen Menschendasein nothwendig begründet seien, und selbst wenn sich dies be-

1) S. 11 ff. 87 ff. 90 ff. 117. 218. 315. 361. 416 ff. 2) S. 88.

3) Hier folgt der bereits notirte Satz: „Was sich mit den Mitteln des theoretischen Erkennens über den Menschen ausmachen lässt, gehört in die vergleichende Zoologie."

4) S. 117. 417 ff.

haupten liesse, so wäre für die Geltung des Inhaltes dieser Vorstellungen nichts gewonnen. Die bei einer „anthropologischen" Behandlung der religiösen Phänomene „etwa erzielte Erkenntniss über die gesetzmässige Entstehung solcher Phänomene im Menschengeiste kann doch als Grund für die Geltung, welche die ihnen entsprechenden religiösen Urtheile für das gläubige Subjekt haben wollen, nicht angegeben werden".[1]) „Wenn man mit den Mitteln der empirischen Psychologie irgend eine Gruppirung bestimmter Vorstellungen als dem Menschen nothwendig zugehörig erweisen will, so weiss man nicht, was man thut."[2]) „Nicht darin liegt der Fehler, dass Lipsius die religiösen und ethischen Phänomene psychologisch-mechanisch (?) erklären will. Aber das ist fast unglaublich, dass er meint, die religiöse Lebensansicht werde in ihrer unbedingten Geltung für uns erwiesen, ihre objektive Wahrheit werde für uns festgestellt, indem die empirische Forschung der gesetzmässigen Entstehung jener Vorstellungen nachgeht."[3])

Ganz ähnlich wie Herrmann erklärt es auch Kaftan für „ein seltsames Missverständniss", „wenn man durch die Auffindung allgemeiner Gesetze des geistigen Lebens und Erforschung ihrer Wirkungsweise die Religion als nothwendig erweisen zu können glaubt."[4]) Das Neue meines Versuches, „die Frage nach der Religion aus der Verquickung mit philosophischen Lehrmeinungen zu befreien, und auf den Boden objektiver wissenschaftlicher Untersuchung zu stellen", sei dieses, dass ich den „Nachweis für die Nothwendigkeit der Religion" mit den Mitteln der exacten Psychologie zu leisten versuche. Diese aber vermöge das nicht zu leisten und beanspruche das nicht zu leisten, was ich ihr zumuthe.[5])

Es sind also drei Punkte, welche in allen diesen Einwendungen wiederkehren. Ich beginne mit dem Hauptpunkt, an welchem das Missverständniss am deutlichsten ist. Ich soll die Geltung der religiösen Vorstellungen für das gläubige Subjekt durch den Nachweis ihrer psycholo-

1) S. 315. 2) S. 417. 3) S. 419. 4) a. a. O. S. 186.
5) S. 10ff.

gischen Gesetzmässigkeit als nothwendig begründen. Denn dies soll in meinen angeführten Worten liegen, die Religionsphilosophie habe „das Recht der religiösen Lebensansicht als einer im geistigen Wesen des Menschen nothwendig begründeten nachzuweisen". Noch als ich die Dogmatischen Beiträge schrieb, war mir völlig unerfindlich, was denn eigentlich gegen eine psychologische Deduction einzuwenden sei. von der ich mir sagen musste, dass sie mit etwas anderen Worten und mit etwas anderen Mitteln nicht blos von Biedermann und Pfleiderer, sondern auch von Ritschl und Herrmann, ich darf jetzt hinzusetzen, auch von Kaftan, unternommen werde. Ich war mir bei meiner Deduction des „neuen" Weges, den ich nach der Versicherung Herrmann's und Kaftan's eingeschlagen haben soll, ganz und gar nicht als eines neuen bewusst. Aehnlich wie mir selbst ist es auch Biedermann ergangen, der in jenen Ausstellungen Herrmann's nur „rabulistische Hänseleien" erblicken konnte. So ist's denn geschehen, dass ich in den Dogmatischen Beiträgen nichts gethan habe, um jenes Missverständniss aufzuklären. Ich sehe jetzt ein, dass jene meine angeführten Worte allerdings in dem Sinne verstanden werden konnten, in welchem Herrmann und Kaftan sie genommen haben und dass ich das Missverständniss durch eine nicht völlig unzweideutige Terminologie zum Theil selbst verschuldet habe. Aber ich kann doch nur den geringeren Theil der Schuld auf mich nehmen. Denn dass jener Sinn nicht der meinige sei, hätte Herrmann schon aus verschiedenen Ausführungen meiner Dogmatischen Beiträge entnehmen können, die er mit Zustimmung citirt. Er verweist auf Stellen, an denen ich den religiösen Glauben teleologisch rechtfertige und eine wissenschaftliche, d. h. theoretische Deduction seiner objektiven Wahrheit für unmöglich erkläre. Er stimmt ausdrücklich bei, wenn ich[1]) die Aufgabe der Religionsphilosophie auf die Erklärung der menschlichen Vorstellung von der göttlichen Offenbarung aus der Gesetzmässigkeit des menschlichen Geisteslebens beschränke, da-

1) Dogmatische Beiträge S. 71.

gegen die Frage nach der jener Vorstellung zu Grunde liegenden objektiven Realität für eine mit den Mitteln jener Religionsphilosophie unbeantwortbare erkläre. Nun habe ich ganz dasselbe aber auch schon an eben jener Stelle meiner Dogmatik gesagt, welche als Hauptbelegstelle für eine ganz entgegengesetzte Ansicht verwerthet zu werden pflegt. Denn auch hier erkläre ich deutlich, die Religionsphilosophie könne „ohne selbst dogmatisch oder scholastisch zu werden, die Objektivität des religiösen Verhältnisses nicht unmittelbar aus der menschlichen Vorstellung von ihm herausdeduciren“. Eben dieses letztere Urtheil, welches ich bei verschiedenen Anlässen in Erinnerung bringe, ist mir von den Metaphysikern besonders verübelt worden, als ein Beweis, dass ich „alle objektive Wahrheit unsicher mache“. Herrmann aber findet, dass ich mir hier selbst widerspreche, und spricht die Erwartung aus, dass ich meine „in diesem Punkte sehr unklare Position“ aufgebe, oder „die Unbegreiflichkeiten, welche ihr bis jetzt anhaften“, beseitigen werde.[1]) Dieser Erwartung kann ich auf sehr einfache Weise genügen. Wie ich schon im Laufe dieser Erörterungen wiederholt aussprechen musste, ist es schlechterdings nicht meine Meinung, die Geltung der religiösen Urtheile für das religiöse Subjekt auf psychologischem Wege erklären zu wollen. Ich halte dies für ebenso unmöglich, als auf diesem Wege die objektive Wahrheit der religiösen Vorstellungen für alle Denkenden zu deduciren. Die Nöthigungen, auf denen die Geltung der religiösen Urtheile für den Frommen beruht, sind praktische Nöthigungen, die erlebt werden müssen. Dem, der sie nicht erlebt, kann keine Deduction derselben etwas helfen. Gesetzt auch die objektive Wahrheit der religiösen Vorstellungen liese sich theoretisch begründen, so könnte diese Begründung den Geltungswerth derselben für das persönliche Subjekt weder ersetzen, noch herbeiführen. Aber eine solche Deduction ist überhaupt nicht zu erreichen. Denn die zwingende Kraft der religiösen Urtheile ruht auf

2) a. a. O. S. 419 Anm.

den erlebten praktischen Nöthigungen zur religiösen Erhebung. Ihre objektive Giltigkeit lässt sich also nicht für alle Denkenden überhaupt demonstriren, sondern immer nur für diejenigen, welche die praktische Nöthigung zum religiösen Glauben in sich erlebt haben.

Wenn ich also von dem „Rechte der religiösen Lebensansicht als einer im geistigen Wesen des Menschen nothwendig begründeten“ geredet habe, so können diese Worte nicht den Sinn haben sollen, den man ihnen untergelegt hat. Die „Nothwendigkeit der Religion“ ist mir weder eine metaphysische, noch eine physische. Ich gründe sie weder auf einen metaphysischen Begriff vom „Wesen des Menschen“, noch auf eine nach naturwissenschaftlicher Methode versuchte Deduction des Mechanismus des menschlichen Geisteslebens. Die Religion ist ebensowenig als ein unmittelbares Correlat unseres Selbstbewusstseins gegeben, wie sie mit der Nothwendigkeit einer Naturgewalt über den Menschen kommt. Wenn ich von ihrer Begründung im Wesen des Menschen oder im menschlichen Selbstbewusstsein geredet habe, so habe ich nichts, schlechterdings nichts Anderes als die praktischen Nöthigungen zur Religion im Sinne gehabt, welche der Mensch erfährt, indem er sich über seine Abhängigkeit von der Welt zur Freiheit über sie zu erheben und dadurch sein persönliches Leben gegenüber dem Naturmechanismus zu behaupten sucht. Diese Nöthigungen sind nicht das Wesen, aber der Ursprung der Religion. Ihr Wesen aber denkt man, wenn man den Gedanken einer überweltlichen Abhängigkeit denkt, durch welche allein unsere Freiheit über die Welt gesichert wird. Von einem besonderen philosophischen Systeme, dem diese Begriffe „Abhängigkeit von der Welt“, „Freiheit über die Welt“, „Abhängigkeit von einer überweltlichen Macht“ als ausschliessliches Eigenthum angehören, ist mir nichts bekannt. Es ist also auch nicht wahr, dass sie mit einem bestimmten philosophischen System ständen und fielen. Allerdings verdanken wir Kant die Einsicht in den Begriff der intelligibeln Freiheit im Unterschiede von der empirischen; und Schleiermacher gebührt das Verdienst, trotz der anfechtbaren Begriffsbestimmung seines

„schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls“ doch die Erkenntniss von dem spezifischen Unterschiede des religiösen Abhängigkeitsbewusstseins vom Bewusstsein unserer Abhängigkeit in der Welt aufs Trockene gebracht zu haben. Das sind Einsichten, welche zeigen, wie viel auch die Theologie dem philosophischen Denken verdankt. Aber keineswegs können sie mit den Sondermeinungen eines kurzlebigen philosophischen Systems zusammengeworfen werden. Es ist ein unerlaubter Kunstgriff, dergleichen Erkenntnisse mit Kaftan durch den Vorwurf zu discreditiren, dass man „einer philosophischen Lehrmeinung vom Wesen des Menschen“ die Entscheidung über das Wesen der Religion anvertrauen wolle. Nur der roheste Empirismus kann der geistlosen Meinung sich hingeben, als ob lediglich durch Beobachtung empirischer Thatsachen das Wesen der Religion aufgehellt werden könne. Auch wer wie Kaftan den geschichtlichen Weg der Untersuchung als den einzig gangbaren ansieht, muss doch einen Blick für die allgemeinen geistigen Mächte besitzen, welche die Geschichte durchwalten. Hier handelt es sich um allgemeine Nöthigungen praktischer Art, in denen ein Ueberempirisches oder Transcendentales sich ankündigt. Diese Nöthigungen aber sind psychische Nöthigungen, denn ihre Stätte ist das menschliche Seelenleben und die Wissenschaft, welche diese Nöthigungen untersucht, heisst Psychologie. Einer rationalen Seelenlehre im älteren Sinne, welche einen metaphysischen Begriff vom Wesen des Menschen zum Ausgang nimmt, bedarf es hier gar nicht. Denn diese Nöthigungen werden erlebt, und man kann völlig unabhängig von den Sondermeinungen einer einzelnen Philosophenschule erklären, woher denn die Allgemeinheit dieser Nöthigungen stammt. Sie stammt daher, dass der Mensch einerseits Naturwesen wie das Thier, und in den Naturmechanismus verflochten, andererseits im Bewusstsein seiner persönlichen Selbstheit sich über seine empirische Naturbestimmtheit erhebt und diese seine Selbstheit trotz der Naturerfahrung behaupten will. Um diese Einsicht zu gewinnen, braucht man weder Kantianer noch Hegelianer zu sein, sondern hat nur nöthig, die Augen aufzuthun. Wenn ich aber jene Nöthi-

gungen als psychische Nötigungen bezeichne, so mache ich sie darum noch lange nicht zu etwas Naturgesetzlichem, leite sie auch nicht von einem angeblich erkannten Mechanismus unseres Seelenlebens ab. Und wenn ich erkläre, die Psychologie oder die Religionsphilosophie, sofern sie hier mit psychologischen Mitteln arbeitet, suche die religiöse Lebensansicht als eine im geistigen Wesen des Menschen nothwendig begründete nachzuweisen, so meine ich eben gar nichts anderes als den Nachweis jener praktischen Nöthigungen und des aus diesen erwachsenden theoretischen Interesses an einer dem Selbstbewusstsein des persönlichen Geistes genügenden Lebensansicht. Dass eine empirische Betrachtung des religiösen Vorstellungswechsels auf den letzten transcendentalen Grund dieser Nöthigungen nicht führen kann, bleibt hierbei ausdrücklich vorbehalten. Aber in der „Geschichte" wird derselbe sich wohl ebensowenig unmittelbar aufzeigen lassen, wie in der Psychologie. Denn er ist eben kein „empirisches Factum". Er ist kein „psychisches Ereigniss", sondern das, was allen religiösen Lebensmomenten oder „Phänomenen" zu Grunde liegt, das was eine empirische Gesetzmässigkeit in der Entwickelung des religiösen Bewusstseins überhaupt erst ermöglicht.

Hiermit glaube ich mit Herrmann eine Verständigung erzielt zu haben. Ob auch mit Kaftan, ist zweifelhaft, da er ja auch Herrmann's Methode, die Fundamente der Religionswissenschaft aus der Ethik zu entnehmen, als „eine Spielart der gewöhnlichen Methode" verwirft, welche „die ganze Untersuchung an eine philosophische Untersuchung vom Wesen des Menschen bindet, sie in den Streit der philosophischen Lehrmeinungen verwickelt und es dadurch unmöglich macht, das Ziel einer wissenschaftlichen Untersuchung, allgemein überzeugende Sätze, zu erreichen".[1] Ich finde allerdings, dass die religiösen Nöthigungen nicht ursprünglich aus den ethischen erwachsen, dass man also in der Religion auch nicht die Lösung eines „nur für den sittlich bestimmten Menschengeit vorhandenen Räthsels"[2])

1) Kaftan a. a. O. S. 13. 2) Herrmann S. 222.

erblicken dürfe, obwohl ich zugebe, dass erst die ethische Religion jenes Räthsel wirklich löst. Aber ich stimme Herrmann darin bei, dass man die Allgemeingiltigkeit der Religion nicht aus dem empirischen Begriff des Menschen erweisen kann.[1]) Es ist wirklich nur ein Vorurtheil, dass er mir dies hartnäckig als meine Meinung heimgiebt. Ich habe nicht von einer „Unausweichlichkeit der Religion für den empirischen Menschen" geredet, wenn ich, wie ich unter Berufung auf Herrmann selbst[2]) wiederhole, auf dem zunächst gewiesenen Wege der empirischen Forschung nach den Bedürfnissen fragte, welche der Mensch in der Religion befriedigen will. Aber in den Nöthigungen zur religiösen Erhebung, vollends in den Erfahrungen im religiösen Verhältnisse selbst, kündigt sich immer ein Ueberempirisches an. Dieses Ueberempirische hat Herrmann selbst mit Zurückgehen auf Kant im Sittlichen geltend gemacht. Kaftan macht ihm dies zum Vorwurf; ich rechne es ihm zum Verdienste an.

Es bedarf hiernach kaum noch der Bemerkung, dass ich die „Allgemeinheit" der Religion auf einem ganz ähnlichen Wege wie Herrmann begründe. Es fällt mir nicht ein, sie als etwas „Naturnothwendiges" zu bezeichnen. Aber allerdings mag ich auch nicht geredet wissen von einer ganz bestimmten „persönlichen" oder gar „individuell begründeten" „Disposition" zur Religion.[3]) Zur Religion ist der Mensch disponirt nicht weil er diese oder jene individuelle Anlage besitzt, sondern eben als Person. Personen aber sind wir alle, und wer sich als Person fühlt gegenüber dem Naturmechanismus, der erlebt auch irgendwie in seinem Innern die Nöthigung zur Religion. Die Allgemeinheit der religiösen Nöthigung wird auch dadurch nicht aufgehoben, dass ein Fanatismus des Naturerkennens gelegentlich etwas darin sucht, das Ur- und Grunddatum des eigenen Lebens zu vergessen und der menschlichen Wissenschaft einen Triumph zu bereiten, indem er das menschliche Selbstbewusstsein

1) Herrmann S. 90 ff. 2) S. 139.
3) Herrmann S. 90 ff.

für eine blosse Function materieller Atomgruppen erklärt. Wenn diese moderne Weisheit sich zum Beweise gegen die Allgemeinheit der Religion auf die nicht einmal sicher beobachtete Thatsache religionsloser Wilden beruft, deren Bewusstseinszustand sie selbst als thierartige Verworrenheit betrachtet, so mag man vielleicht nicht so Unrecht haben, in dieser rührenden Uebereinstimmung einen Beweis für den „Atavismus“ zu finden; aber schmeichelhaft ist eine solche Parallele für die religionslosen, oder doch ihre Religionslosigkeit behauptenden Matadore der „Wissenschaft“ keineswegs. Man wird zu dem Urtheile berechtigt sein, dass eine solche Verkümmerung des religiösen Triebes, welche immerhin in individuellen „Dispositionen“ ihren Grund haben mag, auf eine Verkümmerung echten Menschenthums hinweise, aber keineswegs eine geeignete Instanz abgebe gegen die Allgemeinheit der Religion und gegen ihr „nothwendiges Gegründetsein im geistigen Wesen des Menschen“, wie ich wohl jetzt ohne Missdeutung zu befürchten wiederholen darf. Es ist nur meine eigene Meinung, deren Anerkennung ich schliesslich auch bei Herrmann finde, wenn derselbe erklärt, dass die Religion „im geistigen Leben des Menschen“ ihre Wurzeln habe.[1])

Nunmehr wird wohl auch hinlänglich klargestellt sein, was ich unter dem apologetischen Beweis für das „Recht der religiösen Lebensansicht“ verstanden wissen will. Ein direkter Beweis, welcher die Geltung der Religion für das religiöse Subjekt, oder auch die objektive Wahrheit ihres Inhaltes für alle Denkenden begründen könnte, ist nicht gemeint. Dennoch ist es ein Beweis, der sich an das menschliche Denken wendet. Er zeigt die Wurzeln der Religion im geistigen Leben des Menschen auf. Diese Wurzeln sind dieselben für die Religion wie für die Sittlichkeit, ohne dass darum beide Lebensgebiete identisch sind. Die persönliche Selbstbehauptung des Menschen gegenüber der Naturgewalt ist von dem Ichgefühle des persönlichen Subjektes untrennbar. Unmittelbar mit dieser Selbstbehauptung ist eine

1) a. a. O. S. 89.

Werthschätzung des persönlichen Lebens gegenüber dem Naturmechanismus gesetzt, von welcher der Mensch sich nicht lossagen kann ohne Selbstverzicht. So ist beides, jene Selbstbehauptung und diese Werthschätzung ein Stück seiner persönlichen Existenz. Je reiner das Bewusstsein von seiner Menschenwürde, desto stärker die Gewissheit, dass er mehr als ein blosses Naturwesen ist. Das ist freilich keine theoretische Demonstration für den lediglich auf Erkennen der causalen Verknüpfung der Dinge gerichteten Verstand, aber doch ein Wahrheitsbeweis für Alle, welche von dem Werthe des persönlichen Lebens gegenüber dem blossen Naturdasein durchdrungen sind. Auf Grund derselben Nöthigungen der persönlichen Selbstbehauptung baut einerseits die sittliche, andererseits die religiöse Weltanschauung sich auf. Jene erwächst allmählich aus den sittlichen Verhältnissen in der Gemeinschaft, an denen sie allein ihren konkreten Inhalt besitzt. Aber sie reift in der sittlichen Gemeinschaft zum Bewusstsein der Verantwortlichkeit und der Pflicht, und gelangt zur Klarheit über sich selbst, erst indem sie den Gedanken des Sittengesetzes und des unbedingten Werthes eines „guten Willens“ vollzieht. Diese regt sich zuerst in den eudämonistischen Wünschen des naturbestimmten Individuums, den Beistand einer überweltlichen Macht zu gewinnen, die den empfundenen Mängeln des sinnlichen Menschenlebens abhilft. Die Tendenz auf persönliche Selbstbehauptung ist hier noch mit dem Widerspruch behaftet, dass der Mensch gerade die Seite seines Daseins conserviren will, nach welcher er nicht Person, sondern nur Naturwesen ist. Aber sie reift in dem geschichtlichen Leben der Menschen zum Streben nach sittlicher Hilfe der Gottheit für Erreichung der persönlichen Lebensbestimmung. So ist die Religion auf die Sittlichkeit hingewiesen: denn die von der Gemeinschaft mit Gott erwartete Glückseligkeit des Subjektes ist erst rein gefasst als Erfüllung des sittlichen Lebenszweckes. Wiederum die sittliche Aufgabe des Menschen ist nur erreichbar durch eine Religion, welche dem Menschen die Zugehörigkeit zu einer sittlichen Welt garantirt und in der Erfüllung des sittlichen Weltzweckes ihm auch die

Verwirklichung seines sittlichen Lebenszweckes in Aussicht stellt. So ist die Sittlichkeit auf die Religion angewiesen. Und wahrhaft erreichbar ist das sittliche Ideal nur in derjenigen Religion, welche dem Menschen die demüthige Unterordnung unter einen urguten Willen und die selbstverleugnende Hingabe des eigenen Lebenszweckes an die göttlichen Zwecke und Ordnungen auferlegt. Die Anerkennung unserer unbedingten sittlichen Abhängigkeit von Gott ist die unerlässliche Bedingung für die Verwirklichung des Ideals sittlicher Freiheit des persönlichen Subjektes über die Welt in ihm und ausser ihm.

Was leistet also diese apologetische Deduction? Der Beweis für das Denken, den sie liefern kann, kann das praktische Erleben der religiösen Nöthigungen weder ersetzen noch erzeugen. Aber er zeigt, dass eine solche religiöse Lebensansicht „im geistigen Wesen des Menschen nothwendig begründet ist". Dass der Mensch sich als Person nicht wahrhaft behaupten kann ohne sie. Dass er nur durch sie die Freiheit über die Welt, welche Alle erstreben, wahrhaft erreicht. Dass man jenes Werthurtheil über das persönliche Leben und über die Bethätigung persönlicher Freiheit nicht ausrotten kann, ohne das geistige Leben des Menschen selbst zu vernichten. Dass diejenigen, welche jenes Werthurtheil zur grösseren Ehre des Naturerkennens gewaltsam unterdrücken, den Widerspruch begehen, sich selbst durch einen persönlichen Willensakt zu unpersönlichen Naturobjekten zu degradiren. Dass sie also schlechterdings kein Recht haben, über eine religiöse Lebensansicht zu höhnen. Dass solche Lebensansicht ihr Recht ableitet eben aus dem geistigen Wesen des Menschen, d. h. aus seinem Wesen als persönlicher Geist, nicht aus seiner sinnlichen Naturbestimmtheit, nicht aus einem physischen oder metaphysischen Zwange, der ihm das religiöse Verhältniss aufnöthigte. Die Nothwendigkeit, von der hier die Rede ist, ist kein Müssen, das der Mechanismus des Vorstellungswechsels ihm auferlegt, aber eine praktische Nothwendigkeit, die zuerst als ein unwillkürlicher Drang zur Erhebung zu Gott, darnach als eine Zumuthung an den persönlichen

Willen, dem göttlichen Willen Gehorsam zu leisten, sich geltend macht.

Wirklich durchgeführt werden kann dieser apologetische Beweis nur vom Standpunkte der christlichen Religion aus. Denn nur diese schärft das sittliche Bewusstsein zu dem Grade, welcher erforderlich ist, um über den Standpunkt der blossen Moralreligion hinauszugehen; und nur sie garantirt uns als Erlösungsreligion die wirkliche Erreichbarkeit der erst durch sie selbst in ihrem ganzen Ernste erkannten sittlichen Aufgabe.

Will man die Analyse der praktischen Nöthigungen, welche zur Religion führen, nicht als eine psychologische, sondern mit einem anderen Namen bezeichnen, so ist dies sachlich gleichgiltig. Aber den einmal hergebrachten Sprachgebrauch habe ich für mich und auch Herrmann geräth trotz alles Streitens gegen meinen „psychologischen Beweis“ oft genug in denselben zurück. Die „Objektivität des religiösen Verhältnisses“ begründet dieser Beweis nicht direkt. Aber das soll er auch gar nicht. Denn diese muss als eine heilige Realität im Akte der religiösen Erhebung persönlich erlebt werden.

Nun ist wohl auch schliesslich klar, dass es mir nicht in den Sinn gekommen sein kann, einen Beweis mit den Mitteln der sogenannten „exakten Psychologie“ zu führen, welche bisher über die Analyse der einfachsten Elemente psychischer Functionen nicht hinausgekommen ist. Es ist ganz richtig, dass man durch diese psychologische Methode unmöglich einen Wahrheitsbeweis für die Religion zu liefern vermag. Auch in ihrer denkbar höchsten Vollendung gedacht, würde sie nur, wie Herrmann bemerkt[1]), die „äussere Struktur der psychischen Ereignisse“ in ihren causalen Zusammenhängen erklärlich machen. Die Gesetzmässigkeit im Wechsel religiöser Vorstellungen erklärt noch nicht die Nothwendigkeit der religiösen Erhebung für den persönlichen Geist. Ich kann alles einfach unterschreiben, was Herrmann und Kaftan gegen eine solche Beweisführung erinnern.[2]) Es ist aber nur ein Vorurtheil, dass sie mich damit zu

1) a. a. O. S. 103.

2) Herrmann a. a. O. S. 418. Kaftan a. a. O. S. 11.

widerlegen glauben. Mag es sein, dass einzelne missverständliche Ausdrücke diesem Vorurtheil Nahrung zugeführt haben, so hätten beide doch meine beharrliche Weigerung, diese mechanisch-psychologische Erklärungsweise, mit oder ohne physiologische Grundlegung, als die meinige anzuerkennen, beachten dürfen. So haben beide nur gegen Windmühlen gefochten. Allerdings könnte ich nun befürchten, dass diese Klarstellung der Sachlage mir übel bekommt. Denn wenn ich unter der Psychologie, mit deren Mitteln ich die Erklärung der Ursprünge der Religion unternehmen will, nur eben jene an der Hand der Religionsgeschichte geführte Deduction der praktischen Nöthigungen des menschlichen Geisteslebens und nicht die „exakte Psychologie" verstanden wissen will, so steht ja alsbald mein Versuch „in einer Reihe mit dem längst bekannten Verfahren, einer philosophischen Lehrmeinung vom Wesen des Menschen (neben der Geschichte) die Entscheidung über das Wesen der Religion anzuvertrauen".[1]) Nun auf diesen Einwand ist bereits geantwortet. Im Uebrigen aber tröste ich mich damit, dass nicht blos Herrmann, sondern im Grunde auch Kaftan selbst trotz seines Protestes gegen die Einmischung der Philosophie in die geschichtliche Erklärung, und trotz seiner Verheissung einer ganz neuen Methode, thatsächlich dieselben Bahnen wenn auch mit einer etwas anderen Gangart verfolgt. Ich meinestheils aber wüsste wirklich nicht, wo ich gegenüber der „gewöhnlichen Methode" eine nagelneue verkündigt haben sollte. Denn dass ich § 17 gegen die ältere Methode, statt der psychologischen Erörterung eine Nominaldefinition der Religion vorauszuschicken, mich ebenso erklärt habe, wie gegen die durch die Schelling-Hegel'sche Philosophie herkömmlich gewordene transcendente Erklärungsmethode: das ist doch etwas ganz Anderes als mir von Kaftan supponirt wird, und die Prätension, damit etwas ganz Neues gesagt zu haben, war mir, wenn durch sonst nichts, doch jedenfalls durch meine Bekanntschaft mit den Arbeiten tüchtiger Vorgänger abgeschnitten.

---

1) Kaftan a. a. O. S. 11.

Indessen auch bei einem Missverständnisse muss man immer fragen, wodurch es veranlasst ist. Herrmann versichert widerholt, dass ich die Wissenschaftlichkeit „meiner" Dogmatik „ausdrücklich" in die „Durchführung der psychologisch-mechanischen Erklärung an allen „Aeusserungen des religiösen Lebens" setze.[1]) Nun habe ich zwar an eine „mechanische" Erklärung der psychischen Vorgänge nicht gedacht. Aber ich fordere ja doch, um die wissenschaftliche Haltung der Dogmatik sicher zu stellen, ein Zurückgehen auf die Resultate der religionsphilosophischen Forschung; mindestens dürfe, wie ich ausdrücklich bemerkt habe. die Dogmatik, „wenn sie auf wissenschaftliche Methode Anspruch erhebt, mit den Ergebnissen der Religionsphilosophie nicht in Widerspruch kommen".[2]) Der Religionsphilosophie aber weise ich die Aufgabe zu, „das Wesen und den Ursprung der Religion, die Gesetze des religiösen Bewusstseins und seiner Entwickelung, die eigenthümliche Beschaffenheit des religiösen Fühlens, Erkennens und Handelns u. s. w. psychologisch und historisch zu untersuchen". „Die Religion ist ihr ein eigenthümliches Phänomen des menschlichen Geisteslebens, welches sie aus dem Wesen und den Gesetzen des Menschengeistes überhaupt zu begreifen sucht. Alle jene der religiösen Betrachtung wesentlichen Begriffe, wie Offenbarung, Inspiration, Wunder, Weissagung, Gnadenwirkung, Gemeinschaft mit Gott, Leben in Gott u. s. w. geben der Religionsphilosophie ebensoviel psychologische Probleme auf, welche sie dusch Zurückgehen auf die Gesetze des menschlichen Vorstellens oder durch eine durchgeführte Theorie des religiösen Erkennens zu lösen hat."[3]) Dieser religionsphilosophischen Aufgabe suche ich meinerseits in der Prinzipienlehre dadurch nachzukommen, dass ich in derselben Ursprung und Wesen der Religion, das religiöse Erkennen und die Geschichte der Religion, alles freilich nur in der Kürze, wie sie durch den engen Raum einer Einleitung in die Dogmatik geboten ist, behandle.

---

1) a. a. O. S. 382. 416. 420. 421. 2) Dogmatik 2. Aufl. S. 7.
3) a. a. O. S. 5.

Von der Richtigkeit dieses Verfahrens bin ich noch immer überzeugt. Mangelhaft scheint mir an meiner Ausführung nur dieses zu sein, dass ich zwischen die Abschnitte, welche Ursprung und Wesen der Religion und das religiöse Erkennen erörtern, einen Abschnitt unter der Ueberschrift „der dogmatische Religionsbegriff“ einführe und unter dogmatischen Gesichtspunkten hier von dem Verhältnisse der Offenbarung zur Religion handle, anstatt auch hier den religionsphilosophischen Gesichtspunkt rein durchzuführen, und auch den Offenbarungsbegriff an dieser Stelle lediglich psychologisch-historisch zu behandeln.

Was nun zunächst meine Abgrenzung der Religionsphilosophie gegen die Dogmatik betrifft, so ist sie im bewussten Unterschied von der Biedermann'schen Methode erfolgt, welche Religionsphilosophie und Dogmatik in ähnlicher Weise, wie es von ganz anderen Voraussetzungen aus z. B. Ch. H. Weisse in seiner „Philosophischen Dogmatik“ gethan, zusammenfallen lässt. Letzteres ist von einem Standpunkte aus ganz consequent, welcher eine metaphysiche Begründung der objektiven Wahrheit des religiösen Verhältnisses unternimmt. Aber die Möglichkeit einer solchen metaphysischen Begründung musste ich eben bestreiten. Dies hat mir die Veranlassung gegeben, die religionsphilosophische Arbeit auf die psychologisch-historische Untersuchung der religiösen Phänomene zu beschränken. Was nun unter einer solchen Untersuchung gemeint sei, zeigen die oben von neuem gegebenen Erörterungen über die Religion und über den Offenbarungsglauben. Ganz in derselben Weise muss auch die eigenthümliche Beschaffenheit des religiösen Fühlens, Vorstellens und Handelns zunächst nur empirisch untersucht werden. Hierbei kann in gewissem Maasse allerdings auch die moderne „exakte Psychologie“ nützlich werden, und ich würde mir bei einer abermaligen Behandlung dieser Gegenstände die Aufgabe stellen, die Ergebnisse derselben, soweit sie vorliegen, zu verwerthen. Aber die von dorther zu gewinnende Beihilfe muss wenigstens zur Zeit in sehr enge Grenzen eingeschlossen bleiben; die Religionswissenschaft kann also auf ihre vielleicht dereinst zu hoffende Weiter-

entwickelung nicht aufs Unbestimmte hin warten. So wird man denn nach wie vor und ohne den Kaftan'schen Vorwurf einer Einmischung der Philosophie in die historische Untersuchung zu scheuen, die Religion als ein Phänomen des menschlichen Geisteslebens betrachten und die empirischen Gesetze des religiösen Bewusstseins ermitteln. Ob man einer solchen Untersuchung das Prädicat „wissenschaftlich“ beilegen will oder nicht, kommt auf einen Wortstreit hinaus. Jedenfalls kommen für sie auch die praktisch-religiösen Nöthigungen nicht in ihrem Geltungswerth für das religiöse Subjekt, sondern als „psychische Ereignisse“ in Betracht, deren causale Zusammenhänge man untersucht. Eben dies macht aber das Merkmal der Wissenschaft aus, im Unterschiede von einer auf teleologischen Gesichtspunkten sich aufbauenden Weltanschauung. Wenn ich also von solchen psychologischen Untersuchungen, wie Herrmann berichtet, den wissenschaftlichen Charakter der Dogmatik abhängig mache, so kann meine Absicht nicht diese sein, welche Herrmann herausfindet, die objektive Wahrheit des Geglaubten auf diesem Wege sicher zu stellen. Gerade weil Psychologie und Geschichte nur eine Erkenntniss der causalen Bedingtheit der religiösen Gefühle und Vorstellungen vermitteln, können sie über die Objektivität des letzteren zu Grunde liegenden Gehaltes lediglich nichts entscheiden. Beide Wissenschaften haben es eben nur mit der menschlichen Seite der Religion als einer Function unseres Geisteslebens zu thun, nicht mit ihrer göttlichen Seite, vermöge deren jene menschlichen Akte auf einem realen Verhältnisse Gottes zu dem Menschen beruhen.

In welchem Sinne mache ich nun aber allerdings den wissenschaftlichen Charakter nicht blos meiner, sondern jeder Dogmatik abhängig von den Ergebnissen der religionsphilosophischen Untersuchung? Einen wissenschaftlichen Wahrheitsbeweis, der allerdings nur eine Abart des metaphysischen Beweises wäre, meine ich nicht. Wohl aber glaube ich in meiner Dogmatik sehr bestimmt zwischen einem wissenschaftlichen Beweise für die Realität der Glaubensobjekte, den ich für unmöglich erkläre, und wissenschaft-

licher Methode, deren auch die Dogmatik nicht entrathen kann, unterschieden zu haben. Diese Methode aber finde ich allerdings nicht nur in der formalen Verknüpfung ihrer Lehrsätze zu einem einheitlichen Lehrganzen — dieses leistet die scholastische Theologie in ihrer Weise auch —, sondern in der ehrlichen Anerkennung und durchgängigen Verwerthung der Ergebnisse der religionswissenschaftlichen Forschung. Was aber hierunter näher gemeint sei, liegt doch auch nicht im Dunkeln. Die religiösen Vorstellungen, mit deren wissenschaftlicher Bearbeitung es der Dogmatiker zu thun hat, treten zunächst mit dem Anspruche an ihn heran, als theoretische Erkenntnisse einer überweltlichen Wirklichkeit, beziehungsweise der Art und Weise zu gelten, wie jene überweltliche Objektivität sich in Natur und Menschenleben bethätigt. Dem Religionsphilosophen gelten diese „Erkenntnisse“ aber durchweg als menschliche Vorstellungen, deren Ursprung und Zusammenhang er untersucht. Er führt sie zu dem Ende zurück auf die religiösen Nöthigungen und Erfahrungen, denen sie ihre Entstehung und ihre bestimmte, durch geschichtliche Verhältnisse bedingte Gestaltung verdanken. Er sucht die eigenthümliche Beschaffenheit zu ermitteln, durch welche religiöse Gefühle und Vorstellungen sich von anderen unterscheiden. Er ermittelt die eigenthümliche Art derjenigen geistigen Thätigkeit, die sich in der Erzeugung und Umbildung religiöser Vorstellungen beurkundet. Er fragt dem Gesetze nach, vermöge dessen bestimmte praktische Antriebe und innere Vorgänge des menschlichen Gemüthlebens zu theoretischen Urtheilen über überweltliche Objekte führen. Er untersucht also mit einem Worte die eigenthümliche Natur des religiösen Erkennens, um dadurch den wirklichen erfahrungsmässigen Gehalt der religiösen Aussagen festzustellen. Soviel ich sehe, besteht über diese Aufgaben zwischen Herrmann und mir kein Streit. Denn Herrmann erklärt es für selbstverständlich, „dass sich, falls die Religion in lediglich theoretischem Interesse als Objekt der Psychologie behandelt würde, das auf sie gerichtete Erkennen an einer soliden Erkenntnisstheorie, welche die Bedingungen wirklicher Erfahrung unter-

sucht, orientirt haben muss."[1]) Aber auch darüber besteht zwischen ihm und mir Einverständniss, dass eine Dogmatik, welche wissenschaftlichen Werth beansprucht, die Ergebnisse einer solchen „im lediglich theoretischen Interesse" angestellten Behandlung der religiösen Vorstellungen durchweg beachten muss. Denn er sagt ausdrücklich: „Sofern die Metaphysik als Erkenntnisstheorie die bei dem wissenschaftlichen Erkennen verwendeten Erkenntnissmittel kritisch bearbeitet und erklärt, so versteht sich von selbst, dass auch die Theologie, wenn sie hinter dem allgemeinen geistigen Fortschritt nicht zurükbleiben will, sich durch sie belehren lässt."[2]) Den Vorbehalt, den er hierbei hinzufügt, unterschreibe ich meinerseits. Aus der Anerkennung der Ergebnisse erkenntnisstheoretischer und psychologischer Forschung auch Seitens der Theologie folgt allerdings keineswegs, „dass sich die theologische Auffassung der Glaubensobjekte selbst in Abhängigkeit von der Metaphysik (Erkenntnisstheorie) befinde". Denn „die theologische Auffassung der Glaubensobjekte selbst" ist durch den praktischen Geltungswerth derselben für das religiöse Subjekt bestimmt, den keine Metaphysik oder Erkenntnisstheorie mit ihren Mitteln erzeugen kann. Letztere verharrt bei der Methode causaler Erklärung, während erstere teleologischen Gesichtspunkten folgt, deren Geltendmachung für jene selbst nur die Bedeutung eines „psychischen Ereignisses" hat. Nur versteht es sich andererseits von selbst, dass jener Vorbehalt nicht etwa dazu benutzt werden darf, um unter dem Titel „theologische Auffassung der Glaubensobjekte" allerlei von dem theoretischen Erkennen als unmöglich erwiesene dogmatische Vorstellungen in Sicherheit zu bringen. Diese Gefahr liegt aber nahe, wenn man mit Ritschl so ins Allgemeine hin gegen „die den philosophischen Idealismus beherrschende Voraussetzung" polemisirt, „dass das Gesetz der theoretischen Erkennbarkeit das Gesetz des menschlichen Geistes in allen Funktionen sei"[3]),

---

1) a. a. O. S. 361. 2) a. a. O. S 360.

3) Rechtfertigungslehre 2. Aufl. III, 196. Hiergegen legt auch Biedermann (Dogmatik 2. Aufl. I, 185) mit vollem Rechte Verwahrung ein.

um verschiedener noch bedenklicher klingender Auslassungen Kaftan's, die früher notirt wurden, nicht zu gedenken.

Die dogmatischen Aussagen dürfen mit den Ergebnissen einer „an einer soliden Erkenntnisstheorie orientirten" Religionsphilosophie nicht in Widerspruch kommen. Denn dann sind sie einfach falsch. Sie dürfen nicht Erkenntnisse überweltlicher Objekte prätendiren, die von einer soliden Erkenntnisstheorie für unmöglich erklärt und deren Ursprung von Geschichte und Psychologie auf metaphysische Voraussetzungen einer vergangenen Bildungsepoche — Ritschl würde (wenn ihm dies im gegebenen Falle zweckmässig erschiene) sagen auf „heidnische Metaphysik" — zurückgeführt werden. Sie dürfen nicht Dinge als „religiöse Erfahrungen" ausgeben, die nun und nimmer erfahren werden können, oder Behauptungen über äussere Ereignisse in Natur und Geschichte aufstellen, von deren Thatsächlichkeit sich Niemand mit irgend welchen menschlichen Erkenntnissmitteln überzeugen könnte.

Von hier aus ist auch zu verstehen, was ich mit einer „Theorie des religiösen Erkennens", die Kaftan für ein verfehltes Unternehmen erklärt[1]), beabsichtigt habe. Meine Ausführung ist freilich, das fühle ich sehr wohl, hinter dem Vorsatze zurückgeblieben. Aber ich wünschte, es sammelten sich rüstige Kräfte um die Durchführung einer Aufgabe, die nun einmal reinlich und im umfassenden Maassstabe gelöst werden muss, um die Religionsphilosophie (und mittelbar auch die Dogmatik) dem wissenschaftlichen Ideale gemäss zu gestalten. Es versteht sich natürlich von selbst, dass von keinem Concurrenzunternehmen zur philosophischen Erkenntnisstheorie die Rede sein kann. Vielmehr auf Grund einer soliden philosophischen Erkenntnisstheorie sollen Bedingungen und Gesetze für die Bildung und Umbildung religiöser Begriffe und Urtheile untersucht werden.

Es sei mir gestattet, in aller Kürze den Hauptgesichtspunkt, der hierbei in Betracht kommt, anzudeuten. Ueber

Freilich lässt jener Ritschl'sche Satz auch eine sehr harmlose Deutung zu. Aber dann ist er eine Trivialität.

1) a. a. O. S. 89 ff.

die praktischen Motive, welche in der Religion theoretische Urtheile veranlassen, ist schon gesprochen. Diese Urtheile sind Glaubensaussagen, also ihrem Ursprunge und Werthe nach keine theoretischen „Erkenntnisse“. Aber sie sind eben doch theoretische Urtheile, sofern sie die Realität der Glaubensobjekte behaupten. Die Glaubensaussagen beziehen sich auf die Realität überweltlicher Objekte. Sofern diese Urtheile aber Seinsurtheile — wenn auch auf Grund von Werthurtheilen — sind, muss man nach den Erkenntnissmitteln fragen, die uns in der Religion zur Fällung solcher Seinsurtheile zu Gebote stehen. Diese Urtheile erwachsen aus Anschauungen, welche von Gefühlen begleitet sind. Nun beziehen sich diese Anschauungen, soweit sie nicht ausschliesslich innere Vorgänge im religiösen Subjekt betreffen, immer auf eine überweltliche Wirklichkeit. Die Nöthigung, diese Anschauungen zu entwerfen, beruht auf Gefühlen, sei es natürlichen, sei es sittlichen Gefühlen, die immer der Reflex innerer Erlebnisse des Subjektes sind. Aber die Form, welche alle solche Anschauungen übersinnlicher Objekte tragen, ist immer die sinnliche, zeitlich-räumlich bedingte Anschauung. Denn eine andere, rein „intellectuelle“ Anschauungsform besitzen wir nicht. Man muss die Möglichkeit einer solchen intellectuellen Anschauung offen lassen, wenn auch wir die Bedingungen derselben mit unsern Erkenntnissmitteln nicht einzusehen vermögen. Ein Subjekt, welches im Besitze eines solchen intellectuellen Anschauungsvermögen ist, erkennt die übersinnlichen Dinge wie sie sind. Aber dieses Subjekt wäre kein menschliches Subjekt, wenigstens kein an die erfahrungsmässigen Bedingungen unseres dermaligen Erkennens gebundenes Subjekt. Man kann sich vorstellen, dass Gott vermöge einer solchen intellectuellen Anschauung die überweltlichen Dinge erkennt wie sie sind. Man kann sich weiter vorstellen, dass unter anderen Bedingungen des Daseins auch unserem Geiste eine solche Anschauungsweise möglich wäre. Aber unser Erkennen, wie es erfahrungsmässig beschaffen ist, ist nun einmal gebunden an die Bedingung räumlich-zeitlicher Anschauung. Nur unter dieser Bedingung ist uns eine adäquate Erkenntniss gegebener Objekte möglich. Indem

wir nun aber genöthigt sind, uns Anschauungen überweltlicher Objekte zu entwerfen, so ist alle unsere Erkenntniss eine bildliche. Wir schauen, wie der Apostel sagt, durch einen dunkeln Metall-Spiegel in ein Räthselwort. Diese durchgängige Bildlichkeit aller unserer Aussagen über transcendentale Objekte ist die charakteristische Form aller unserer religiösen Erkenntniss. Und alle Irrthümer über die Tragweite dogmatischer Vorstellungen haben in der Verkennung dieser Einsicht ihre letzte Wurzel. Aller dogmatischer Meinungsstreit beruht zuletzt darauf, dass man diese bildlichen Aussagen für theoretische Verstandeserkenntnisse nimmt. In diese religiöse Bildersprache legt sich die ganze persönliche Gewissheit des religiösen Erlebnisses hinein. Denn in der Form solcher zeiträumlich bedingten Anschauung religiöser Objekte verläuft alle religiöse Erkenntniss. Wenn nun der Verstand diese Anschauungen zu theoretischen Vorstellungen fixirt, so entstehen immer Widersprüche. Denn ein überweltliches Sein wird dann mit dem unzulänglichen Maasstabe räumlich-zeitlichen Daseins gemessen. Der Verstand brüstet sich dann wohl der religiösen Anschauung gegenüber mit seiner überlegenen Einsicht und erfreut sich an einer wohlfeil genug zu habenden Kritik, ohne zu merken, dass diese Kritik allemal an dem in der religiösen Aussage wirklich gemeinten Objekte vorbeischiesst und lediglich die unzureichenden Erkenntnissmittel trifft, welche uns für jenes Objekt zu Gebote stehen. Die praktischen Motive, auf denen die religiöse Gewissheit beruht, werden durch eine solche Kritik niemals getroffen. Andererseits ists auch unmöglich, diese Bilder durch „logisch correcte Verarbeitung" in die Form adäquater „Vernunfterkenntnisse" zu „erheben". Allerdings ist die Vernunft das „Vermögen der Ideen". Aber den Inhalt jener dem Subjekte auf Grund von inneren Nöthigungen seines persönlichen Lebens gewissen „Vernunftideen" besitzen wir immer nur in der inadäquaten Form der uns allein möglichen räumlich-zeitlichen Anschauung. Objekte der sinnlichen (äusseren oder inneren) Wahrnehmung können wir mittelst der Formen unseres Denkens adäquat erkennen. Aber dieselben Formen unseres

Denkens versagen ihren Dieest, wenn sie auf überweltliche Objekte bezogen werden. Sie versagen ihn nicht darum, weil jene logischen Formen an sich inadäquat wären, sondern darum, weil sie nur inadäquate Urtheile liefern können, sobald wir überweltliche Objekte in unsere weltlichen Anschauungsformen kleiden. So weit das „reine Denken“ wirklich reicht, zur Aufstellung von Grenzbegriffen und zur logischen Analyse derselben, ist es wirklich adäquat. Aber weil jene Grenzbegriffe keine Objekte adäquater Anschauung sind, giebt es von ihnen auch nur eine negative, beziehungsweise abstrakt-formale Erkenntniss, die uns keinerlei Einblick eröffnet in die „verborgene Natur“ der übersinnlichen Objekte. Denn diese wären nur unter der Bedingung einer „intellectuellen Anschauung“ wirklich in ihren positiven Merkmalen zu bestimmen.

Auf die Einsicht in die Bildlichkeit unserer religiösen Anschauungen lege ich allerdings ein grosses Gewicht. Ich bin überzeugt, dass diese Einsicht sich immer weiter Bahn brechen wird, und an Zustimmungserklärungen von den verschiedensten Seiten hat es mir schon jetzt nicht gefehlt. So wiederhole ich denn den Wunsch, dass Andere hier mit ihren Untersuchungen einsetzen und die gewonnenen Ergebnisse weiter führen möchten.

Nur noch eine Bemerkung mag in diesem Zusammenhange verstattet sein. Herrmann hat mir früher eingeworfen, dass es bei diesen Voraussetzungen vollkommen gleichgiltig sei, welche Bilder zur Bezeichnung des Uebersinnlichen man wähle. Wenn alle Bilder inadäquat seien, so sei der Wechsel in der Bildersprache ein müssiges Spiel unserer Phantasie. Ich glaube auf diesen Einwurf schon in den Dogmatischen Beiträgen genügend geantwortet zu haben.[1])

1) S. 78—96 der Separatausgabe. Auf den Einwurf, dass die Vergeistigung der religiösen Bildersprache in einem „fortgesetzten Abstraktionsverfahren“, oder in einer „fortschreitenden Verdünnung“ der religiösen Bilder bestehe, brauche ich nach dem dort Ausgeführten hoffentlich nicht nochmals zu antworten. Hiermit erledigen sich auch die ähnlichen Einwendungen des Herrn v. Hartmann, Krisis des Christenthums S. 78 ff. Ich erachte es für völlig überflüssig, mich mit Hartmann hierüber noch besonders auseinanderzusetzen.

Für unser religiöses Leben macht es doch einen gewaltigen Unterschied, ob ich Gott nach Analogie einer Naturmacht vorstelle oder nach Analogie eines weisen, seiner Zwecke und seiner Mittel bewussten Künstlers. Ob ich ihn blos als intelligente Macht vorstelle oder als Willensmacht. Ob ich diese Willensmacht als Willkürwillen vorstelle oder als sittlichen Willen. Ob ich mir Gott nur als Gesetzgeber und Richter vorstelle oder als liebenden Vater. Für das religiöse Subjekt haben diese verschiedenen, unserem weltlichen Erfahrungsgebiete entlehnten Analogien einen unvergleichbar verschiedenen Werth. Und der Fromme ist sich bewusst, mit den je höheren Analogien der überweltlichen Wahrheit unvergleichbar näher gekommen zu sein als mit den je niederen. Vollends der Christ lebt der Gewissheit, dass die Erkenntniss Gottes als der persönlichen Vaterliebe die nicht relativ, sondern absolut höchste Erkenntniss seines Wesens ist, die wir erreichen können. In der Form einer menschlichen Analogie offenbart sich im Christenthum doch das Wesen Gottes selbst, so wie es sich überhaupt für uns Menschen unter den dermaligen Existenzbedingungen offenbaren kann. Mehr zu verlangen aber ist unverständig.

Von der richtigen Anwendung einer „soliden Erkenntnisstheorie" auf das Gebiet des religiösen Erkennens habe ich nun wirklich die wissenschaftliche Haltung zunächst der Religionsphilosophie, dann aber auch der Dogmatik abhängig gemacht. Denn ich meine, dass die Dogmatik der religionsphilosophischen Grundlage nicht entbehren könne. Aber die Behauptung ist irreleitend, dass ich die „Wissenschaftlichkeit" der Dogmatik „in die Erklärung der psychischen Vorgänge setze, in welchen sich die religiöse Lebensansicht vollzieht". Die Analyse dieser psychischen Vorgänge, welcher in der That die Religionsphilosophie sich nicht entschlagen kann, dient ja selbst nur als ein freilich unentbehrliches Mittel, die praktischen Motive der religiösen Aussagen, soweit sie als Objekte der Beobachtung in Gefühlsaussagen und Vorstellungen vorliegen, ausfindig zu machen. Diese praktischen Motive aber suchen wir zu ergründen, einerseits um bestimmen zu können, worin denn in jedem gegebenen

Falle der Werth einer Glaubensaussage für das religiöse Subjekt beruht, andererseits um den religiösen Erfahrungsgehalt aus den dogmatischen Vorstellungsformen rein zu erheben. Wissenschaftlichen Werth aber hat eine Dogmatik insofern, als sie sich nicht damit begnügt, die dogmatischen Vorstellungen in ein System zu bringen, sondern aus den wirklich rein ermittelten praktisch-religiösen Motiven und Erlebnissen die religiöse Weltanschauung des Christenthums als ein einheitliches Ganzes entwickelt. In dem Maasse als ihr diese Aufgabe wirklich gelingt, wird sie auch vor jedem Conflicte mit dem ausserreligiösen Welterkennen gesichert sein. Denn indem sie nichts als wirklich religiöse Aussage gelten lässt, was sich nicht als ein reiner Ausdruck der religiösen Motive und Erfahrungen erweist, hält sie sich innerhalb derjenigen Grenzen, innerhalb deren sie für das Welterkennen unangreifbar und unwiderleglich ist.

Von hier aus ist nun schliesslich leicht zu erkennen, was ich im Unterschiede von dem apologetischen Wahrheitsbeweise unter dem von der Dogmatik zu führenden indirekten Wahrheitsbeweise für die christliche Religion verstanden wissen will. Gemeint ist eine wissenschaftliche Rechtfertigung der christlichen Weltanschauung vor dem Bewusstsein der Gläubigen, sofern diese zugleich wissenschaftlich Gebildete oder doch Denkende sind. Diese Rechtfertigung aber erfolgt hier nicht auf apologetischem Wege, durch Vertheidigung des Christenthums gegen die Angriffe seiner Gegner, sondern durch den einheitlichen Aufbau der christlichen Weltanschauung selbst. Denn dieses einheitliche Ganze muss einfach durch seine vollständige Durchführung den Beweis erbringen, dass die christliche Wahrheit keine Bestreitung von Seiten des ausserreligiösen Welterkennens zu befürchten hat. Dieser Beweis kann aber in demselben Maasse geliefert werden, als es gelingt, die religiösen Urtheile des Christenthums auf den Thatbestand der sittlich-religiösen Erfahrung zurückzuführen. Denn hierdurch wird jede Möglichkeit eines Widerstreites der Glaubensaussagen mit den Ergebnissen des theoretischen Erkennens abgeschnitten. Es wird also gezeigt, dass der Christ auf keine

wissenschaftliche Erkenntniss in Natur und Menschenleben zu verzichten braucht. Dass ihm durch seinen Glauben kein *sacrificio dell' intelletto* zugemuthet wird. Dass „der Knoten der Geschichte“, um mit Schleiermacher zu reden, keineswegs so auseinandergehen muss: „Das Christenthum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben.“

Mich dünkt, es ist wirklich nicht so schwer zu verstehen, was mit der Forderung einer „zusammenhängenden, mit den Thatsachen der religiösen und aller anderweiten Erfahrung übereinstimmenden Weltanschauung“ gemeint ist. Berechtigte Einwendungen können hier höchstens an den Ausdruck, als einen nicht hinlänglich vor Missverständniss geschützten, aber sicherlich nicht an die Sache sich heften.

Wir haben oben gesehen, auf welche Weise Herrmann dem Conflicte des christlichen Glaubens mit dem wissenschaftlichen Erkennen aus dem Wege gehen will. Er versucht dies durch die Annahme einer doppelten Wirklichkeit. Das sittlich-religiöse Gebiet soll mit dem Wissensgebiete darum nicht in Widerspruch kommen können, weil der Begriff „Wirklichkeit“ hier und dort etwas ganz Anderes bedeutet. Die Aussagen des christlichen Glaubens sollen sich also zu den Erkenntnissen der Wissenschaft schlechthin indifferent verhalten, genau ebenso indifferent, wie diese zu jenen. Es ist also auf eine regelrechte Grenzsperre zwischen Glauben und Wissenschaft abgesehen. Ich bestreite nun, dass sich auf diesem Wege die Gefahr eines Conflictes beseitigen lässt. Auf keinen Fall lässt sich jene Grenzsperre durchführen, wenn man, wie doch auch Herrmann bezweckt, eine einheitliche religiöse Weltanschauung aufbauen will. Nun kann wohl das einfache Gemeindeglied einer solchen entrathen; der Theologe dagegen kann es nicht. Man kann eben keine einheitliche Weltanschauung auf lauter teleologische Erwägungen, ohne jede Grenzberührung mit dem causalen Erkennen aufbauen. Diese hier bestrittene Möglichkeit ist aber die Voraussetzung für das Gelingen des Herrmann'schen Versuches. Aber selbst wenn dem Gelingen kein sachliches Bedenken entgegenstünde, so liegt noch ein anderweites Bedenken nahe. Dies ist die Gefahr,

die religiösen Werthurtheile nicht in ihrer Reinheit festzuhalten, sondern unter der Hand doch wieder in Seinsurtheile umzusetzen, welche in Conflict mit wissenschaftlichen Urtheilen kommen. Es ist ganz richtig, dass eine echte Aussage religiöser Erfahrung mit anderweiten Erfahrungen gar nicht in Widerspruch kommen kann. Aber die Möglichkeit dieses Widerspruches eröffnet sich sofort, wenn man auf Grund des religiösen Glaubens Urtheile über einen äusseren Thatbestand fällt. Herrmann erklärt ganz folgerichtig den apologetischen Versuch für verkehrt, die Möglichkeit der Wunder beweisen zu wollen.[1]) Aber er fügt den mindestens sehr missverständlichen Satz hinzu: „Wenn man sich auf den Nachweis beschränkte, dass gegen dasjenige, was uns im religiösen Glauben als wirklich gilt, kein Zeugniss der Natur aufgeboten werden kann, so wäre dies ganz richtig.“ Die nachfolgende Erläuterung der Tragweite dieses Satzes scheint ihm alles Bedenkliche zu nehmen. Aber es bleibt die Möglichkeit der Missdeutung zurück. Urtheile über Vorgänge in der Natur, so lassen sich jene Worte ebensogut verstehen, sind, wenn aus religiösen Motiven geflossen, gegen jeden Einspruch des Naturerkennens aufrechtzuerhalten.

Man wird wissen, was ich meine, wenn ich sage, dass hier eine sittliche Gefahr liegt. Wenn dies auch Herrmann's Absicht nicht ist, so sind doch solche Sätze, wie der eben gehörte, wie geschaffen dazu, eine „zweckmässige“ Rückendeckung für kluge Leute zu gewähren, welche über gewisse Dinge lieber nicht examinirt sein wollen. Hier hat Alfred Krauss mit seinen Bemerkungen ganz recht.[2]) Und wundern sollte es mich nicht, wenn nicht auch hier schliesslich die Klugheit zur Unklugheit würde. Es könnte darüber einmal eine jetzt, wie es scheint, noch festgeschlossene und mächtige Phalanx auseinandergehen. Was will denn z. B. das bei Ritschl und seiner Schule übliche Prädicat der „Gottheit“ für Christus eigentlich besagen? Der officielle Sinn ist der: weil Christus für die christliche Gemeinde der

1) a. a. O. S. 383.

2) Jahrb. für protest. Theologie 1883, S. 230 ff.

Offenbarer Gottes ist, so hat er für sie den Werth der Gottheit. Aber dieser officielle Sinn lässt, wie in der Hegel'schen Schule — *si licet parva componere magnis* —, eine doppelte Deutung zu. Wirklich berechtigt ist nach den Prämissen der Ritschl'schen Theologie nur derjenige Sinn, welchen Herrmann Schultz mit der männlichen Offenheit ausgesprochen hat, die auch seine Gegner an ihm ehren müssen: Christus ist Mensch und nicht Gott von Natur; das Prädicat „Gott" drückt nur aus, dass Gott in ihm offenbar ist. Aber jene Schlussfolgerung: „Weil Christus der Offenbarer Gottes ist, so ist er für die Gemeinde Gott", kann auch heissen: weil der christliche Glaube das Werthurtheil fällen muss, Christus ist Gott, so muss diesem Werthurtheile auch ein Seinsurtheil entsprechen: mithin ist die natürliche oder metaphysische Gottheit Christi dem Glauben gewiss. Denn „gegen dasjenige, was uns im religiösen Glauben als wirklich gilt, kann kein Zeugniss der Natur aufgeboten werden".

Ich urtheile also, dass die Grenzsperre zwischen Religion und Welterkennen nicht durchführbar ist. Dennoch verkenne ich gar nicht, was in dieser Tendenz Berechtigtes liegt. Es ist dies eine Erneuerung der Schleiermacher'schen Intention, die Glaubenslehre lediglich auf die Aussagen der christlichen Frömmigkeit zu gründen, ohne jede Verbindung derselben mit Philosophie. Aber wenn das philosophische Denken auch in den Glaubenssätzen selbst nicht zum Ausdrucke kommt, so erscheint es doch in den grundlegenden „Lehnsätzen" aus verschiedenen philosophischen Disciplinen und auch bei der Ausführung der Glaubenslehre steht es überall im Hintergrunde. Dabei würde es wohl auch geblieben sein, wäre es dem grossen Theologen vergönnt gewesen, das in dem zweiten Sendschreiben über seine Glaubenslehre gezeichnete Ideal zur Ausführung zu bringen. Allerdings ist es möglich, eine Beschreibung der christlichen Glaubensaussagen zu geben, ohne jede Tendenz auf einheitliche Welterklärung vom Standpunkte des Christenthums aus. Aber wer dem Ideale einer solchen Beschreibung genügen wollte, müsste sich vorher auf allen Punkten, wo ein

Conflict mit dem Welterkennen droht, mit diesem auseinandergesetzt und alle einem solchen Conflicte ausgesetzten Glaubensaussagen auf ihren wirklichen erfahrungsmässigen Gehalt hin geprüft haben. Wenns dann gelänge, alle religiösen Sätze genau so zu fassen, wie sie als Aussagen des frommen Bewusstseins lauten müssen, mit strengster Fernhaltung aller ins theoretische Erkennen hinüberschielenden, zwischen Werthurtheilen und Seinsurtheilen schillernden Sätze, so würde das von Schleiermacher angestrebte Ideal wirklich erreicht sein. Aber bis jetzt wüsste ich keinen Theologen, dem eine solche Leistung gelungen wäre.

Will man dagegen, wie auch Herrmann will, eine einheitliche Weltanschauung aufbauen, welche Welt und Leben im Lichte des Christenthums zeigt, so kann man an einer Auseinandersetzung mit dem Welterkennen, an allen Punkten, wo dieses mit der Religion sich berührt, gar nicht vorübergehen. Man muss also das Verhältniss der teleologischen Urtheile des christlichen Glaubens zu den causalen Erkenntnissen der Wissenschaft erörtern. Man muss zeigen können, dass und warum beide nicht mit einander in Conflict kommen können. Man muss den Nachweis führen können, dass alle dergleichen scheinbaren Conflicte auf Uebergriffen beruhen, sei es nun des theoretischen Erkennens ins religiöse Gebiet, sei es der dogmatischen Aussagen ins Wissensgebiet. Zu dem Ende müssen aber die Streitfragen erörtert und in jedem streitigen Fall die Grenzen sorgfältig abgesteckt werden. Sofern die Dogmatik Unterweisung der kirchlichen Lehrer im rechten religiösen Verständnisse der kirchlichen Lehre sein soll, wird sie meines Erachtens wohl daran thun, der hier angedeuteten Aufgabe sich nicht zu entziehen. Denn unsere Geistlichen bedürfen nicht minder wie das christliche Volk gerade auch in dieser Hinsicht einer geordneten Unterweisung. Und wäre es auch nur, um die Glaubenssätze vor herkömmlichem Missbrauch durch viele Pastoren und vor landläufiger Missdeutung durch eine grosse Menge von „Gebildeten“ zu beschützen, so möchte eine offene und allseitige Darlegung ihres Verhältnisses zu scheinbar gleichbedeutenden, scheinbar widerstreitenden theoretischen

Sätzen in Metaphysik, Geschichte und Naturwissenschaft im guten Sinne des Wortes „zweckmässig“ sein.

Das Vorurtheil, welches Herrmann einem derartigen Unternehmen entgegensetzt, lässt sich leicht zerstreuen. Er setzt immer voraus, es sei dabei auf eine metaphysische Ableitung abgesehen, welche die religiösen Urtheile als gleichartig mit theoretischen Sätzen behandelt. Von der psychologischen Untersuchung befürchtet er eine Erneuerung des alten metaphysischen Beweises in etwas anderer Form. Daher sein steter Protest gegen „die Rechtfertigung des Christenthumes vor dem theoretischen Welterkennen“ und gegen die Zusammenziehung der Realitäten des Glaubens mit den Ergebnissen des gleichgiltigen Welterkennens zu einem einheitlichen Ganzen.

Aber was die angebliche Rechtfertigung des Glaubens vor der weltlichen Wissenschaft betrifft, so ist sie doch etwas ganz anderes, als was Herrmann daraus macht, wenn er mir vorwirft, ich wollte damit die „relative Unschädlichkeit“ des Christenthums beweisen.[1]) Nach ihm betrachte ich es als „die eigentliche Aufgabe der Theologie“, die Wissenschaft „vor den Störungen von Seiten der Religion zu schützen“, oder „Religion und Kirche wegen ihrer Verträglichkeit zu empfehlen“. Von der Wahl der Ausdrücke und dem fatalen Scheine, welchen dieselben auf mein theologisches Bestreben fallen lassen, sehe ich ab. Aber einfach um vollständig zu sein, müsste auch das Umgekehrte als Intention meiner Theologie hinzugenommen werden: die Religion vor den Störungen von Seiten der Wissenschaft zu schützen, letztere also den Vertretern der ersteren wegen ihrer „relativen Unschädlichkeit“ und „Verträglichkeit“ zu empfehlen. Denn gerade auf den Nachweis habe ich es abgesehen, dass ein wirklicher Conflict zwischen religiösen Urtheilen und wissenschaftlichen Erkenntnissen unmöglich sei. Während es aber einem allen religiösen Interessen entfremdeten Vertreter der Wissenschaft völlig gleichgiltig ist, ob man ihm „die relative Unschädlichkeit“ des Christenthums beweist oder

1) a. a. O. S. 277.

nicht, so kann es dem Christen des 19. Jahrhunderts durchaus nicht gleichgiltig sein zu erfahren, mit welchem Rechte man im Namen der Wissenschaft das Ende des Christenthums, ja aller Religion überhaupt proclamirt. Die Selbstgewissheit des Glaubens hängt zwar nicht davon ab, dass man ihm die relative Unschädlichkeit der Wissenschaft für die Religion demonstrirt. Aber wenn doch thatsächlich Vorstellungen, welche im Namen der Religion geltend gemacht werden, ebenso oft mit den Ergebnissen der Wissenschaft, wie Behauptungen, welche im Namen der Wissenschaft verlauten, mit den Gewissheiten des Glaubens in Widerstreit gerathen, so ist es doch ein sehr ernstes Anliegen für den Frommen, der zugleich an den Gütern unserer intellectuellen Cultur Antheil nimmt, zu erfahren, ob und wie eine Lösung jener Conflicte erreichbar sei. Mit der einfachen Grenzsperre ist hier nicht geholfen. Denn diese erweckt den Verdacht, der Dogmatiker wage der Gefahr, die seinen Lehrsätzen von Seiten des Welterkennens droht, nicht festen Blickes ins Auge zu schauen. Wird aber an jedem einzelnen Punkte, an welchem ein Conflict theologischer Vorstellungen und wissenschaftlicher Erkenntnisse oder auch Vorurtheile besteht, der Religion und der Wissenschaft gegeben, was jede um ihres eigenthümlichen Rechtes willen zu beanspruchen hat, so ist hiermit wenigstens für Verständige auch der Vorwurf beseitigt, welchen Herrmann gegen eine ganze theologische Richtung erhebt, dieselbe sei entschlossen, die religiöse Weltanschauung nach den Resultaten der Metaphysik zu modificiren oder die Geltung des religiösen Urtheils von der Censur der Metaphysik abhängig zu machen.[1])

Die Forderung einer einheitlichen, mit aller gesicherten Erfahrung im Einklange stehenden religiösen Weltanschauung deutet Herrmann als den Versuch „die Allgemeingiltigkeit der christlichen Wahrheit aus ihrer annähernden Congruenz mit der wissenschaftlichen Erkenntniss darzuthun“. Um den objektiven Wahrheitsgehalt des Christenthums zu erweisen, werde der Nachweis versucht, dass die religiösen Urtheile

1) a. a. O. S. 96 ff.

sich erproben an wirklichen oder vermeintlichen Resultaten des theoretischen Erkennens, welche an sich gegen religiöse und sittliche Ueberzeugung ganz indifferent sind.[1])

Ich räume nun ein, dass die von mir in der Dogmatik gewählte, auch in den Dogmatischen Beiträgen unbefangen festgehaltene Formel der Missdeutung fähig ist. Denn sie lässt die Auffassung der christlich-religiösen Idee als einer Art von wissenschaftlicher Hypothese offen, aus deren durchgängiger Anwendbarkeit auf die Thatsachen der äusseren und inneren Erfahrung ihre Richtigkeit erhellt. Die folgerichtige Durchführung dieser Hypothese wäre dann eben ihre Rechtfertigung, oder der indirekte Wahrheitsbeweis. Wenn der Schlüssel überall schliesst, ist er der richtige Hauptschlüssel.

Ich bedauere nun aufrichtig, dass in diesem wesentlichen Punkte ein so folgenreiches Missverständniss aufkommen konnte. Denn darüber kann kein Zweifel bestehen, dass eine derartige Zusammenfassung religiöser Urtheile und theoretischer Erkenntnisse mindestens nicht die Aufgabe der Dogmatik sein kann. Denn diese stellt sich von vornherein auf den Standpunkt der gläubigen Gemeinde. Die theologischen Urtheile des christlichen Glaubens können aber ohne Widersinn nicht als wissenschaftliches Erklärungsmittel für causale Zusammenhänge verwendet werden. Denn zu dem Ende müssten sie eben causale, und keine teleologischen Erkenntnisse sein. Man kann die natürliche Weltansicht ebensowenig aus der teleologischen ableiten, wie diese aus jener. Wohl aber kann man zeigen, dass die eine der andern nicht widerspricht. Man kann von Vorgängen, welche dem religiösen Glauben als Wunder gelten, d. h. als Erweise spezieller göttlicher Providenz, den Nachweis führen, dass sie darum noch keine Wunder für die wissenschaftliche Erkenntniss sind, welche innerhalb der ihr zugänglichen Welt nur causale Zusammenhänge und natürliche Vermittelungen gelten lassen kann. Umgekehrt kann man zeigen, dass die durchgängige causale Vermittelung einer Erscheinungsreihe ihre teleolo-

1) a. a. O. S. 11.

gische Betrachtung nicht ausschliesst. Die Gründe, welche uns zur teleologischen Betrachtung nöthigen, sind freilich in dem Mechanismus der Ursachen und Wirkungen nicht aufzuzeigen. Ebenso wenig wie eine causale Erklärung aus einem teleologischem Urtheile kann man umgekehrt ein teleologisches Urtheil aus einer causalen Erkenntniss ableiten. Am allerwenigsten aber ist es gestattet, causale und teleologische Urtheile durcheinanderzuwerfen, mitten in einer wissenschaftlichen Betrachtung der Causalreihen zu teleologischen Reflexionen, oder mitten in einer religiösen Meditation zu wissenschaftlichen Erörterungeu über causale Verknüpfungen überzuspringen. Eine derartige apologetische Behandlungsweise, wie sie z. B. in dem noch immer nicht geschlossenen Kapitel: „Bibel und Naturwissenschaft" zu grassiren pflegt, ist keins von beiden, weder wissenschaftlich noch religiös.[1]) Dass ein solches Verfahren allerdings den Wünschen weiterer Kreise entgegenkommt, beweist der Erfolg eines Buches wie Luthardt's „Apologie des Christenthums". Gerade dieses kann aber an einem in seiner Art klassischen Beispiele zeigen, wie ein solches Verfahren die religiöse und die natürliche Betrachtungsweise fortwährend durcheinanderwirft, die vermeintlichen wissenschaftlichen Erkenntnisse gerade dort auskramt, wo sie am wenigsten hingehören und dann wieder mit allerlei religiösen Reflexionen eine Entscheidung von Fragen zu erreichen strebt, welche lediglich vor das Forum der Wissenschaft gehören.

Sowenig die Dogmatik darauf verzichten wird, die religiösen Aussagen überall, wo Conflicte mit der natürlichen Weltansicht drohen, mit letzterer auseinanderzusetzen, so wenig kann es doch ihre Aufgabe sein, das wissenschaftliche Welterkennen aus der christlichen Idee ableiten zu wollen. Wohl aber hat sie zu zeigen, in welchem Lichte die natürliche Erkenntniss vom christlichen Standpunkte aus erscheint, und wie die Auffassung der empirischen Welt von diesem Standpunkte sich ausnimmt. Indem die Dogmatik, an einer soliden

1) Vgl. Siegfried, Theologie und Naturwissenschaft. Jahrb. für protest. Theologie 1881, S. 1—60.

Erkenntnisstheorie orientirt, die dogmatischen Aussagen auf die religiösen Motive und Erlebnisse zurückführt, muss sie zugleich in jedem einzelnen Falle darlegen, wie sich die religiöse Erfahrung zu dem anderweiten äusseren und inneren Erfahrungsgebiete verhält. Dass es mit der religiösen Erfahrung, sofern sie auf überweltliche Objekte sich bezieht, eine eigenartige Bewandtniss hat, ist früher gezeigt worden. Sie ist in dieser Beziehung nicht blos ein Erleben innerer Vorgänge des Subjektes, welche bis zu einem gewissen Grade immer auch zum Objekte interesseloser Beobachtung werden können, sondern immer zugleich eine auf praktischen Nöthigungen beruhende Erhebung zu einem überweltlichen Sein und ein Innewerden einer spezifischen Art von Abhängigkeit von diesem überweltlichen Sein. Sofern aber die religiösen Erfahrungen Aussagen von überweltlichen Realitäten — freilich nicht für sich, sondern in ihrer Beziehung auf das fromme Subjekt — enthalten, können sie, wie bereits früher gezeigt worden ist, mit den anderweiten Erfahrungen nicht ohne Weiteres zu einem gleichartigen Ganzen zusammengezogen werden. Aber es bleibt nichtsdestoweniger eine unerlässliche Aufgabe, das Verhältniss der religiösen Erfahrungen zu unserer ausserreligiösen erfahrungsmässigen Erkenntniss festzustellen. Denn es muss klar werden, dass zwischen beiden Gebieten kein Widerspruch waltet. In diesem Sinne bleibe ich dabei, die Dogmatik habe sich „die positive Aufstellung einer zusammenhängenden mit den Thatsachen der religiösen und aller anderweiten Erfahrung übereinstimmenden Weltanschauung“ zur Aufgabe zu stellen. Oder wie ich es in den Dogmatischen Beiträgen[1]) noch bestimmter ausgedrückt habe: „Die einheitliche religiöse Weltanschauung, welche die Dogmatik erstrebt, kann nur in dem Maasse wissenschaftlichen Werth beanspruchen, als einmal die religiösen Aussagen auf den Thatbestand der religiösen Erfahrung zurückgeführt und als zum andern die Aussagen dieser religiösen Erfahrung im Zusammenhange (oder im Einklange) mit aller anderweiten wissenschaftlich gesicherten Erfahrung entwickelt werden.“ In ersterer Hinsicht hat die Dogmatik ihre Aussagen direkt

1) S. 32.

als religiöse Erfahrungssätze nach streng wissenschaftlicher Methode zu legitimiren; in letzterer hat sie jene Sätze indirekt zu begründen, indem sie die Conflicte derselben mit der weltlichen Wissenschaft abweist und den Beweis führt, dass die christliche Wahrheit den gesicherten Ergebnissen des Welterkennens nicht widerspricht.

Wirklich ungenau und mit Recht von Herrmann in Anspruch genommen ist dagegen eine andere Wendung, die mir in den Dogmatischen Beiträgen entschlüpft ist. Indem ich hier der Dogmatik die Aufgabe zuweise, die christliche Weltanschauung als die befriedigendste unter allen möglichen Weltanschauungen zu erweisen, füge ich hinzu: „Das heisst wieder nicht blos, dass sie die zweckmässigste unter allen ist, sondern dass sie sich dem denkenden Geiste als diejenige Weltanschauung erprobt, welche mit den Thatsachen aller Erfahrung — der inneren und der äusseren — am Besten übereinstimmt.“ [1]) Es ist klar, dass der hier beschriebene Nachweis nicht der Dogmatik, sondern nur der Apologetik anheimfallen kann. Denn nur diese kann die verschiedenen möglichen Weltanschauungen einer prüfenden Vergleichung unterziehen, und auf Grund dieser Vergleichung festzustellen suchen, welche von ihnen die „befriedigendste“ sei. In meiner Dogmatik habe ich nun auch ausdrücklich ausgesprochen, dass ein solcher Nachweis nicht der Glaubenslehre als solcher, sondern der Religionsphilosophie, beziehungsweise der Apologetik zufalle. [2]) In den Dogmatischen Beiträgen habe ich leider diese Vorsicht versäumt und dadurch den Schein erweckt, als sei die christliche Idee von der Dogmatik nach Art einer wissenschaftlichen Hypothese zu behandeln, welche sich dadurch als richtig erprobt, dass sie das Gesammtgebiet aller menschlichen Erfahrungen — der religiösen und der ausserreligiösen — erklärt. Gegen eine solche Zweckbestimmung der christlichen Glaubenslehre bleibt aber Herrmann's Protest gegen die Zusammenziehung der religiösen Wahrheit mit dem gleichgiltigen Welterkennen zu einem einheitlichen Ganzen vollkommen berechtigt. [3])

1) S. 34. 2) S. 3.

3) a. a. O. S. 10ff. 27ff. vgl. S. 92. 256. 272 u. ö.

Dagegen muss ich nach wie vor behaupten, dass eine solche apologetische Arbeit, welche die christliche Weltanschauung als die befriedigendste von allen, besser noch als die den ganzen Menschen allein wahrhaft befriedigende erweist, mir nach wie vor weder unmöglich noch entbehrlich erscheint. Dieselbe hat sich nur vor dem Missgriffe zu hüten, den Geltungswerth der religiösen Aussagen mit theoretischen Erkenntnissen, also die teleologische mit der causalen Weltanschauung in Ein Ganzes zusammenzuziehen. In dem einheitlichen Ganzen, dessen Herstellung sie allein anzustreben vermag, kommen auch die religiösen Erfahrungen nicht in der Bedeutung, die sie für den Gläubigen haben, sondern lediglich als psychische Ereignisse in Betracht. Der Geltungswerth dieser Erfahrungen für den Frommen, die erlebten Nöthigungen zur religiösen Erhebung, die Güter, welche das Subjekt im religiösen Verhältnisse gewinnt, das Alles sind keine empirischen Data, die mit anderen empirischen Daten in einer Reihe stehen. Empirische Data können nur die Aussagen der Frömmigkeit oder die religiösen Vorstellungen sein, soweit sie in der Rede mitgetheilt und zu Objekten psychologischer und historischer Betrachtung gemacht werden können. Diese Vorstellungen aber können mit anderweiten Vorstellungen über die Welt und das Leben verglichen werden. Dann muss sich zeigen, dass z. B. die mechanische Weltanschauung sich nur auf den Thatsachen der äusseren Erfahrung aufbaut, während sie an den inneren Nöthigungen des persönlichen Menschengeistes vorübergeht. Es muss sich zeigen, dass eine lediglich theoretische Welterklärung den Bedürfnissen des lebendigen Menschen nicht genügt, dass es uns unmöglich ist, die causale Welterklärung als die einzig geltende durchzuführen, dass der Menschengeist vielmehr, sobald er die causalen Reihen überschaut, ganz von selbst zu teleologischen Erwägungen getrieben wird, welche ganz ebenso wie die causale Weltbetrachtung in der Gesetzmässigkeit unserer menschlichen Anschauungsweise gegründet sind, also kein geringeres Recht auf Geltung beanspruchen dürfen als diese.

Auch für eine derartige Betrachtung ist die christliche Idee keine Hypothese zur theoretischen Erklärung des Welt-

ganzen. Dieselbe baut überhaupt keine einheitliche Weltanschauung auf, sondern stellt nur die verschiedenen möglichen Weltanschauungen neben einander zum Vergleich. Die letzte Instanz aber, welche über den grösseren oder geringeren, den relativen oder absoluten Werth der einen oder der anderen Weltanschauung entscheidet, ist immer nur die Appellation an den persönlichen Menschengeist und seine lebendigen, zuhöchst also seine sittlichen Interessen. Eine solche Appellation führt zwar nur bis an die Schwelle des Christenthums, aber sie enthält die Einladung, mit dem Lebenswege, den das Christenthum uns zu führen verheisst, persönlich die Probe zu machen.

Auf dieser Basis hoffe ich mit meinem scharfsinnigen Gegner Frieden schliessen zu können. Ich fühle recht gut, dass manche Darlegungen meiner Dogmatik einer Ueberarbeitung bedürfen, um die Gesichtspunkte, welche von Anfang an für sie maassgebend gewesen sind, klarer und durchsichtiger, als es mir bisher möglich war, durchzuführen. Dahin rechne ich ausser den einleitenden Paragraphen und den Erörterungen über die Offenbarung namentlich auch in dem Abschnitte über den Gottesbegriff diejenigen Partien, welche den philosophischen Begriff des Absoluten behandeln. Ich weiss nicht, ob es mir vergönnt sein wird, die Verbesserungen, die ich jetzt für nothwendig halte, künftig einmal vorzunehmen. Die zweite Auflage meiner Dogmatik machte sich so rasch nach der ersten nöthig, dass sie nur wenig verändert werden konnte. Ich kann es meinem Verleger nur danken, dass er durch die starke Anzahl von Exemplaren, in denen er die zweite Auflage drucken liess, mir eine längere Ruhepause verstattet hat. Sollte einmal eine dritte Auflage erforderlich werden, so werden die inzwischen gepflogenen Verhandlungen an ihr nicht spurlos vorübergehen. Sollte die zweite Auflage die letzte bleiben, so mögen diese „Neuen Beiträge“ zum Zeugnisse dienen, wie ich mein Buch interpretirt und meinen prinzipiellen Standpunkt verstanden wissen will. Dieser Standpunkt, welchen Pünjer[1]) als „erkenntnisstheoretischen

1) Geschichte der christlichen Religionsphilosophie II, 329 ff.

Neukantianismus" charakterisirt hat, ist noch heute derselbe, wie beim ersten Erscheinen meiner Dogmatik. Ich schäme mich des Eingeständnisses nicht, von den zahlreichen Angriffen, die sie erfahren hat, gelernt zu haben. Die beste Frucht aber, die ich daraus gewonnen habe, ist diese, dass der Standpunkt, den ich bisher zu vertreten hatte, jetzt in gereifterer und abgeklärterer Gestalt von Neuem der öffentlichen Prüfung sich stellt. Möchte diese neue Darstellung dazu beitragen, die fundamentalen Fragen der wissenschaftlichen Theologie, über welche die Meinungen der verschiedenen Schulen noch auseinandergehen, einer Verständigung näher zu führen, wenigstens unter allen Denen, welchen es ernstlich um die Wahrheit zu thun ist.

Der Kolosserbrief.

Von

Archidiakonus H. v. Soden.

(Schluss.)

2. Theologischer Charakter des Briefes.

In unserer Detailuntersuchung haben wir mit Ausnahme des Inhaltes der als Interpolation erkannten Stellen kein dem Paulus fremdes Theologumenon in unserem Briefe erkannt. Dagegen macht der Brief im Ganzen den Eindruck, als ob in ihm das Christenthum mehr als Theosophie, denn als ethisches System aufgefasst sei (vgl. Holtzmann S. 214 ff.). Freilich ist es bei einer Vergleichung desselben mit dem Epheserbrief „Thatsache", dass „der Epheserbrief die in dieser Richtung classischen Stellen enthält" (H. S. 214 ff.) Von den von H. S. 217. 218 gegebenen Verzeichnissen intellectualistischer Termini ist die Vertheilung auf die beiden Briefe eine sehr verschiedene: Von den bei Paulus sonst nicht vorkommenden Wörtern dieses Charakters (H. S. 218) fallen dem Epheserbrief allein 11, dem Kolosserbrief allein 4 zu, während nur *διανοια* beiden angehört (Kol. 1 mal, Eph. 3 mal). Von jenen 4 aber schreibt Holtzmann dem Paulus 2 zu; wir fügen *πιθανολογια*, das in seinem intellectualistischen Charakter die *πειθοι σοφιας λογοι* 1 Kol. 2, 4 jedenfalls nicht übertrifft, ohne Bedenken bei; so bleiben auffallend nur *αποκρυφος* (2, 3) und *διανοια* (1, 21). Von den 28 auch Paulus bekannten Wörtern dieses Charakters (H. 217) finden sich wiederum 9 nur im Epheserbrief; von den übrigen aber haben *ειδεναι* (Kol. 2, 1. 3, 24) und *γιγνωσκειν* (Kol. 4, 8) gar keine dogmatische Beziehung, während sich *διδασκαλια*, *πλανη*, *τους* nur auf die Gegner beziehen.

also für den dogmatischen Charakter des Briefschreibers nichts beweisen können. *φως* und *σκοτος* sind dem Paulus geläufige, von den Propheten stammende Termini (vgl. Rö. 2, 19; 2 Ko. 4, 6; 6, 14); *ακουειν* giebt Paulus selbst als Weg für die Entstehung des Christenthums an (Rö. 10, 14); *μανθανειν* (1 mal) steht ebenso 1 Ko. 14, 31. Phi. 4, 9. Rö. 16, 17; *αληθεια* (Kol. 2 mal, Eph. 15 mal) deckt sich 1, 5 mit Ga. 2, 5, während sich Kol. 1, 6 nur darauf zurückbezieht. *γνωσις* (1 Ko. 9 mal, 2 Ko. 6 mal, Kol. 1 mal) deckt sich 2, 3 mit Rö. 11, 33. So bleiben als auffallend übrig: *αποκρυπτειν*, *μυστηριον*, *φανερουν*, (1, 26. 4, 4), *σοφια* (1 Ko. 1 u. 2 allein 15 mal, in Kol. 5 mal), *συνεσις* (1, 9. 2, 2), *διδασκειν* (1, 28. 2, 7)[1]), *επιγιγνωσκειν* (1, 6), *επιγνωσις* (1, 9 f. 2, 2. 3, 10). Ist so die Summe der über das ganz gewöhnlich Paulinische hinausgehenden intellectualistischen Termini im Kolosserbrief allein viel geringer, als es nach der von Holtzmann als Vorrath des Autor ad Eph. entworfenen Liste zu erwarten wäre, so muss doch auch schon diese kleine Summe sehr bemerkenswerth genannt werden. Sehen wir auf die Sache, so erscheint der Gegenstand christlicher Predigt als ein solcher, der durch den Intellect aufgenommen werden muss (1, 26 f. 2, 3), demgemäss die Predigt selbst als eine wesentlich didactische (1, 28. 2, 7. 4, 4), als das psychologische Organ der Aufnahme aber vor Allem das Erkenntnissvermögen (1, 6. 9. 10. 2, 2. 3, 10). Diese Eigenthümlichkeit erklärt sich aber durch näheres Ueberlegen der Situation. Eine neue Theorie ist es, welche die Kolosser von ihrem bisherigen Christenstand, der 1, 4 f. 10 f. 21 f. 2, 6 f. 11 f., und ihrem Christenberuf, der 1, 10—12. 1, 23. 2, 6 f. 3, 1—4, 6 doch in lauter ethischen Farben geschildert wird (vgl. namentlich das Hervortreten der *πιστις* 1, 4. 2, 5. 7), abzubringen droht (2, 4. 8. 18. 22. 23). Dieser falschen Lehre gegenüber thut aber doch Lehre Noth; unwillkürlich wird dann der Apostel vor Allem diese Seite seiner Predigt hervorheben (1, 28. 4, 4) und vor Allem auf die richtige Lehre, die ihnen früher geworden, hinweisen (2, 7); doch spricht der Apostel

1) 3, 16 gehört nicht her, weil dort *διδασκειν* nur als ein Theil des Gottesdienstes genannt wird, ganz wie Rö. 12, 7.

1 Ko. 4, 17; Rö. 6, 17. 16, 17 ganz ähnlich von seiner Thätigkeit.[1]) Von Seiten der christlichen Gläubigen aber muss einer falschen Theorie auch vor Allem die richtige Weisheit und die richtige Erkenntniss des Christenthums entgegengestellt werden.[2]) Daher erklärt sich die Betonung von *σοφια, συνεσις, επιγνωσις* in der Charakteristik des Christenthums der Gemeinde für Gegenwart und Zukunft, wie sie das Wort: *επεγνωτε την χαριν του θεου* (1, 6) zusammenfasst. Hier ist nicht nur das Betonen der *χαρις*, eine vorausgenommene Polemik gegen die nomistische Irrlehre, in solchem Zusammenhang tief paulinisch, sondern das *επιγιγνωσκειν* der *χαρις του θεου* entspricht auch ganz dem *επιγιγνωσκειν* des *δικαιωμα του θεου* Rö. 1, 32. Die damit verwandte *επιγνωσις του θεληματος του θεου* (Kol. 1, 9) ist Folge des *δοκιμαζειν τι το θελημα του θεου*, das Rö. 12, 2 von den Christen verlangt wird. Dass aber dieses, wie jedes *δοκιμαζειν* durch intellectuelle Begabung vermittelt ist, wie Kol. 1, 9 voraussetzt, zeigt auch Phi. 1, 9 f. Der Zusammenhang von *ανακαινουσθαι* und solchem *δοκιμαζειν* oder solcher *επιγνωσις*, wie er Kol. 3, 10 auffällt, ist ebenso Rö. 12, 2 ausgesprochen, ebenfalls mit der Präposition *εις*. Die richtige Erkenntniss der Bedeutung Christi aber thut vor Allem Noth, um alle nomistische Lehre als *κενη απατη* zu erkennen; daher möchte Paulus Kap. 2 die Kolosser vor Allem leiten *εις παν πλουτος της πληροφοριας της συνεσεως εις επιγνωσιν του .... Χριστου.* Wenn aber 1, 10 den Kolossern vor Allem ein Wachsen in der *επιγνωσις του θεου* gewünscht wird, so entspricht dem vollständig die Charakteristik des Evangeliums Pauli als *γνωσις του θεου* in 2 Ko. 2, 14; 10, 5. Zu der intellectualistischen Färbung des Briefes überhaupt ist aber vor Allem 1 Ko. 1 f. 8.

1) Dennoch ist es auch nach unserem Brief nicht „das *διδασκειν παντα ανθρωπον εν παση σοφια*, was aus jedem Menschen einen *ανθρωπος τελειος* macht (Kol. 1, 28)“ (H. S. 217), sondern das *νουθετειν* und *διδασκειν*; *νουθετειν* aber erinnert an *ανακαινωσις του νοος* Rö. 12, 2, dem dort eine ganz ähnliche Wirkung zugeschrieben wird. Vgl. übrigens *σοφια* und *τελειοι* in 1 Ko. 2, 6.

2) Daher *ω ανοητοι Γαλαται* Ga. 3, 1; und die ganze Auseinandersetzung Ga. 3 u. 4, die sich doch gewiss nur an die *συνεσις* wendet und *επιγνωσις* bezweckt.

zu vergleichen, wo namentlich 1, 5 f. eine treffende Parallele zu Kol. 1, 9 f. bildet (ebenso Phi. 1, 9). Erklärt sich so „das viele Reden von συνεσις, σοφια, επιγνωσις“ mit Bezug auf die Gläubigen theils aus Pauli anderweitigen Aeusserungen, theils aus den kolossischen Verhältnissen ohne Anstoss, so verdanken auch die theosophisch klingenden Ausdrücke zur Bezeichnung des Evangeliums, resp. Christi 1, 26 f. 2, 2 f. den gleichen Verhältnissen ihre Entstehung. Die Gläubigen sollen Christus erkennen; dann sind sie gegen jede nomistische Lehre sicher (2, 2); insofern sind in Christus alle Schätze der σοφια und γνωσις verborgen (2, 3). Hiezu ist zu vergleichen 1 Ko. 1, 24. 30; 2, 7; heisst in der letzteren Stelle die θεου σοφια, welche Christus nach 1, 24 für die Gläubigen ist, αποκεκρυμμενη, so können die θησαυροι της σοφιας auch als αποκρυφοι in Christus bezeichnet werden. Sind aber die Schätze in ihm verborgen, so ist er selbst ein μυστηριον, d. h. etwas, worin etwas verborgen ist; wie aber die σοφια und γνωσις, so kann auch Gott selbst, zu dem nach Rö. 11, 33 σοφια und γνωσις zunächst in Beziehung stehen, als in Christus verborgener Weise enthalten bezeichnet werden, denn Christus ist ja εικων του θεου 2 Ko. 4, 4, daher 2 Ko. 4, 6 von einer γνωσις της δοξης του θεου εν προσωπῳ Χριστου redet. Aus dieser Vorstellung ergiebt sich die Bezeichnung Christi als μυστηριον του θεου Kol. 2, 2. Dass Paulus auf die Wahl gerade dieser Bezeichnung und damit wohl auch des Ausdrucks αποκρυπτειν, αποκαλυπτειν, γνωριζειν, φανερουν durch das griechische Mysterienwesen [1]) geführt wurde, liegt an sich gewiss nicht ausserhalb des Bereiches der Möglichkeiten, sei es, dass er selbst damit auf seinen Reisen oder in Rom selbst näher bekannt geworden war, sei es, dass in Kolossä das Christenthum mit den Mysterien in irgend welchen Contact kam, wodurch Paulus zu dieser Herübernahme der Begriffswelt der letzteren sich veranlasst sah. Eine Bezeichnung Christi selbst werden

1) Auch Holtzmann (S. 202 f.) nimmt einen Einfluss des Mysterienwesens an, nur nicht schon auf Paulus, sondern auf einen späteren Schriftsteller. Aber warum sollte ein solcher nicht schon bei Paulus möglich sein?

wir denn auch 1, 26 in dem Ausdruck (το μυστηριον) zu erkennen haben, dessen πλουτος της δοξης sich zeigt durch seine Ausbreitung unter den Heiden (1, 27), und zu dessen Offenbarung der Apostel sich nach 4, 4 berufen weiss.[1]) So erklären sich auch diese Ausdrücke aus dem Zweck, zu dem im Kolosserbrief die Christologie ausgeführt wird, nämlich eine falsche Lehre durch die wahre γνωσις, wie sie in Christus gegeben ist, zu verdrängen.[2])

Hier ist die Frage zu erörtern, wie sich der Kolosserbrief (ohne jene Interpolationen) zur eigentlichen „Gnosis"[3]) verhalte. Biedermann sagt wohlüberlegt: „Die christologischen Aussagen dieser Briefe (Eph. und Kol.) sind die paulinischen Grundgedanken, gegen die Gnosis gekehrt, aber selbst in der Form der Gnosis." Von christologischen Aussagen, die solchen Charakter tragen, sind aber dem Paulus selbst nach unserer Untersuchung nur 2, 9; 3, 11[4]) geblieben. Ausser diesen beiden Stellen benutzt auch Holtzmann in seiner Besprechung dieser Frage nur die von uns in Uebereinstimmung mit ihm ausgeschiedenen Interpolationen. Auch Hilgenfeld führt keine weiteren Stellen auf (Einl. S. 665 ff.). 3, 11 παντα και εν πασιν Χριστος bezeichnet aber nur die Stellung Christi zu nationalen Unterschieden und nicht ohne völliges Herausreissen aus dem Zusammenhang und Hineinlegen des Inhaltes anderer Stellen kann darin der „Grundgedanke, wonach Christus alles das, was auf, über und unter der Erde ist, in Eins zusammenfasst" (H. S. 298)[5]), aus-

1) S. oben S. 359.

2) Holtzmann S. 218 hält dieser Erklärung der Thatsache entgegen: „Dann sollte man ausschliesslich oder doch vorzugsweise im Briefe an die Kolosser die beschriebene doctrinäre Farbe vertreten finden." Wenn aber eine ähnliche Farbe im Epheserbrief sich findet, so kann sie dort ja theils aus dem Kolosser-Original übernommen sein, theils einer weiteren Entwickelung dieser hier von Paulus zur Abwehr einer falschen Lehre zuerst gegebenen doctrinären Behandlung des Christenthums ihre scharfe Ausprägung verdanken. —

3) Vgl. H. S. 292—303.

4) Denn φως und σκοτος (H. S. 302) stehen Paulus (Rö. 2, 19; 2 Ko. 4, 6; 6, 14) gerade so nahe als der Gnosis.

5) Ebenso Blom, Th. T. 82. S. 411.

geführt erkannt werden.[1]) Inhaltlich geht die Stelle nicht über Ga. 6, 14; 2, 20; 3, 28 hinaus. 2, 9 aber kann der Ausdruck *το πληρωμα*, der in ganz anderem Sinn, als im Epheserbrief gebraucht ist[2]), jedenfalls nicht unter das Urtheil subsummirt werden, das vielleicht gegenüber dem *πληρωμα* des Epheserbriefes berechtigt ist. Warum Paulus, dem das Wort *πληρωμα* geläufig ist, es nicht zum Ausdruck eines ihm ebenso geläufigen Gedankens — *θεος εν Χριστῳ* (2 Ko. 5, 18), *Χριστος εικων του θεου* (2 Ko. 4, 4) — sollte verwenden können, ist nicht zu begründen, zumal da diese Verwendung des Ausdruckes der gnostischen Bedeutung desselben, wo er die ganze „Stufenfolge von göttlichen Wesenheiten, womit der Begriff Gottes als mit seinem Inhalte sich erfüllt" (H. S. 300) bezeichnet, noch völlig ferne steht. Dass unser Brief eine Vorstufe der gnostischen Geistesrichtung bilde, ist also nicht nachzuweisen. Wir befinden uns noch ganz in der paulinischen Ideenwelt.

3. Die Irrlehrer, gegen die der Brief polemisirt.[3])

Lesen wir die christologischen und angelologischen Excurse 1, 15—20; 2, 10. 15. 18ᵇ nicht im Briefe des Paulus, so fällt aus dem Bilde der kolossischen Irrlehrer zu Pauli Zeit der sonst als charaktergebend angesehene Zug gnostisirender Christologie weg. Würden sie eine ebionitische Christologie vertreten haben, so wäre als Bezeichnung des christlichen Erkenntnissbesitzes 1, 6 nicht nur die *χαρις του θεου*, sondern auch irgend eine auf Christus bezügliche Phrase, und 1, 9 ff. als Gegenstand des Wunsches für die Weiterentwickelung der Kolosser nicht nur ein *πληρωθηναι την επιγνωσιν του θεληματος του θεου* mit dem V. 10—12

1) S. oben S. 526. 2) Vgl. oben S. 502.

3) Ueberblick über die Geschichte der Erklärungen bei Holtzmann S. 287. Meyer Einl. — Es geschieht mit Absicht, wenn bei unserer Darstellung die Essener völlig ignorirt werden, da erst, wenn das Bild der kolossischen Irrlehrer aus dem Briefe selbst ohne jede Seitenblicke nach ähnlichen Erscheinungen klargestellt ist, die Frage sich erheben darf, ob auf Grund der klargelegten Züge dieser kolossischen Lehrer an eine Einwirkung von essenischen Anschauungen oder Grundsätzen zu denken ist, eine Frage, die über unsere Aufgabe hinausliegt; und wie uns scheint, von den Gelehrten allzurasch bejaht wird. —

ausgeführten rein ethischen Zweck desselben, sondern gleich die richtige Erkenntniss Christi zu erwarten. Von Christus selbst würde nicht nur seine Versöhnungsthat (V. 14. 21 f.), sondern irgend etwas seine Persönlichkeit Betreffendes hervorgehoben. Auch in der Darlegung des Gegenstandes der apostolischen Lehrpredigt (1, 26 f.) würde eine ausgesprochenere Polemik in der Art, wie sie 1 Ko. 2 ausgeführt ist, durchschimmern müssen. Wenn 2, 2 f. von Christus hervorgehoben wird, dass in ihm alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss verborgen liegen, er also das Mysterium, die geheimnissvolle Offenbarung Gottes sei, so richtet sich die Spitze dieser Position nicht gegen eine niedrigere Auffassung der Person und der darin begründeten Macht Christi, sondern gegen ein Schöpfen aus anderen Weisheitsquellen, gegen eine anderweitig vermittelte *επιγνωσις του θεου* und *του θεληματος αυτου*, gegen ein anderswo gesuchtes *μυστηριον του θεου*, trifft also mit 1, 9 f. in seiner Tendenz völlig zusammen. Und wenn die Philosophie sich durch ihre Richtung *κατα τα στοιχεια του κοσμου και ου κατα Χριστον* (2, 8) charakterisirt, so liegt auch hierin nicht, dass sie falsch über Christus lehrte, sondern nur, dass sie zum praktischen Prinzip des christlichen Lebens nicht Christus, sondern die *στοιχεια του κοσμου* aufstellte, also nur die praktischen Consequenzen aus der vielleicht gar nicht angegriffenen persönlichen Würde Christi nicht zog, wie dies in anderer Weise auch die Galater versäumten, ohne dass man ihnen eine verkehrte Christologie Schuld zu geben veranlasst ist. Bezeichnend weist darum Paulus zur Aufdeckung jenes Fehlers einfach und kurz, ohne ein Wort der Apologetik oder Polemik, das verriethe, dass eben um dieses Dogma sich der Kampf bewegte, auf die thatsächliche Bedeutung der Person Christi hin. Ebenso ist aus der Fassung von 2, 19: *ου κρατων την κεφαλην*, da *κρατειν* das praktische Ergreifen, nicht ein theoretisches Begreifen bedeutet, zu schliessen, dass die Irrlehrer nicht falsch über Christus lehrten, sondern nur ihn nicht praktisch als Prinzip ihres Lebens erfassten.[1])

1) Pfleiderer (S. 368) sieht in V. 19 verworfen „eine derartige ebionitische Auffassung der Person und des Werkes Christi, wobei in

Die Irrlehrer sind Christen, wie 2, 19 ihnen zugesteht; ob jüdischen Abkommens, ist nirgends deutlich ausgesprochen. Die Quelle der Irrlehre waren *τα ενταλματα και διδασκαλιαι των ανθρωπων, η παραδοσις των ανθρωπων* (2, 22. 8) im Gegensatz von der durch Epaphras der Gemeinde vermittelten apostolischen Verkündigung (1, 6; 7. 2, 6). *παραδοσις* ist der terminus technicus für die jüdische Tradition und ihre Aufsätze (Mt. 15, 2f. 6; Mc. 7, 3. 5. 9. 13; Ga. 1, 14); dass die Forderungen der Irrlehrer noch über sie hinausging, legt der allgemeinere Begriff *„ενταλματα των ανθρωπων"* nahe, wie denn über die Enthaltung von Getränken (2, 16) die *παραδοσις* nichts vorschrieb. Dass die Vorschriften sich an das Gesetz anlehnten, ist auch daraus zu erkennen, dass sie 2, 14 unter dem Ausdruck *„τα δογματα"*

---

ihm noch keine zureichende und abschliessende Offenbarung Gottes und im einfachen Glauben an ihn noch nicht die ganze Heilsfülle erblickt wird." Aber *„κρατειν"* bedeutet nicht eine „Auffassung"; die dogmatische Aufstellung, die hier Pfl. zeichnet, kann damals schon oder auch erst später als Begründung der in *„ου κρατων"* bezeichneten Praxis gebildet worden sein; sie ist aber nicht in der Stelle selbst als schon vorhanden bezeugt; und es ist mindestens fraglich, ob die kolossischen Irrlehrer zu Pauli Zeit diesen dogmatischen Unterbau ihrer Praxis schon gebildet haben, noch fraglicher, ob ihre Praxis erst die Folgerung aus einer derartigen dogmatischen Würdigung Christi gewesen sei. — Klöpper findet freilich die Polemik namentlich gegen die Angelologie, deren Detail er mit reicher Phantasie aus der Polemik zu construiren weiss, durch den ganzen Brief durchgehend. Er findet nicht nur, da er 2, 18 vorher gelesen, in 2, 23 unter *εθελοθρησκεια* ohne jeden Zusatz eine *θρησκεια των αγγελων* gemeint, wobei er freilich tiefe angelologische Theorien zwischen den Zeilen lesen muss, um den Zusammenhang des Engelkultus mit den 2, 21 erwähnten Grundsätzen herzustellen, sondern ihm ist schon *„αγιοι εν Χριστω"* (1, 2) ein „nicht zu verkennender Fingerzeig für die Leser, ihre Heiligkeit nicht wo anders her bedingt sein zu lassen" (S. 140); und wo fernerhin Christus genannt wird, sieht Kl. im Hintergrunde Engel, welche bei den Lesern Christus zu verdrängen drohen; so 1, 2. 5. 11. 12. 13. 24; 2, 2. 11. 15; 3, 1. 14. 15. 16. 17. Da diese Stellen alle, welche Kl. viel Detail der Angelologie der Irrlehrer verrathen haben, von Engeln auch keine Andeutung enthalten, so kann man nur durch Projektion von 1, 15—20; 2, 10. 15. 18 dort die Engel im Hintergrunde erscheinen lassen; wer aber diese Stellen nicht liest im Paulusbrief, dem fehlen alle Mittel, in den anderen Stellen Engel zu finden.

mit diesem, an welches dort der Zusammenhang nach paulinischen Parallelen zu denken gebietet, zusammengefasst werden. Der Gegenstand, auf den sich die *ενταλματα* bezogen, wird 2, 16 (vgl. V. 21) angegeben, Speisen und Getränke und Fest-, resp. Sabbattage; lauter Dinge, die im Gebiete des irdischen Wesens der Welt liegen, weshalb Paulus als das Prinzip oder Element der Irrlehre „*τα στοιχεια του κοσμου*", die rudimenta der Welt[1]) nennt. Halten sie sich so in ihrer religiösen Praxis immer noch an die Rudimente der sichtbaren Welt, so weist Paulus darauf hin, dass in Christus doch Höheres gegeben sei, sofern in ihm das *πληρωμα της θεοτητος* wohnt (2, 9), dass in ihm das *σωμα της σαρκος*, mit welchem es nach 2, 23 jene *ενταλματα* zu thun haben, ausgezogen sei (2, 11), und dass den *δογματα* die Macht, uns in Schuldhaft zu bringen, genommen sei (2, 14); dass darum all diese auf die irdischen Verhältnisse sich beziehenden *ενταλματα* nun als *σκια των μελλοντων* zu erkennen seien, welch letztere das *σωμα* seien (2, 17); da aber dieses *σωμα* Christo gehört(2, 17), so gilt es *κρατειν την κεφαλην* selbst (2, 19), dem dann eine *φιλοσοφια κατα Χριστον* (2, 8) als theoretischer Ausdruck entspräche. Als für Begrabene in Christus aber hat es für die Christen keinen Sinn mehr, Gebote aufzustellen, als ob sie noch in der Welt lebten (2, 21). So ist denn die ganze Anschauungsweise *κατα τα στοιχεια του κοσμου* (2, 8) als für die Christen überwundener Standpunkt, als im Widerspruch stehend mit dem, was doch das Wesen des Christenthums ausmacht, nachgewiesen. Die Kolosser sind belehrt, dass sie nur die richtigen Consequenzen aus dem Evangelium zu ziehen brauchen, um die Verkehrtheit der Forderungen jener Irrlehrer zu erkennen. Nirgends gewinnen wir den Eindruck, dass jene Irrlehrer die christologischen Positionen, aus welchen hier Paulus den Widersinn ihrer praktischen Grundsätze erweist, angegriffen oder durch andere ersetzt

1) Vgl. hiezu die gründliche Untersuchung von Blom, Theol Tijdschr. 1883, 1—13. Klöpper, dem Lipsius (Deutsche Literatur-Zeitung 1883, Nr. 1) beistimmt, hat die Deutung auf Engelmächte von Neuem vertheidigt.

hätten; wo die Besprechung den Ton der Mahnung anschlägt, 2, 8. 16. 18f. 20, handelt es sich stets um die Praxis der Frömmigkeit, während kein einziges Mal eine Lehre über Christus selbst in dem Ton der Mahnung vorgetragen ist, und die positiven Züge der Irrlehre sind *εϑελοϑρησκεια, ταπεινοφροσυνη, αφειδια σωματος* (2, 23), lauter Momente des praktischen Lebens, nicht aber falsche Lehraufstellungen. — Die Neigungen in Kolossä erinnern sonach in vieler Beziehung an diejenigen, welche der Galaterbrief in Galatien und der Römerbrief in Rom bekämpft. Es handelt sich auch hier, wie in der ganzen apostolischen Zeit, um die Praxis der wahren Frömmigkeit, nicht um die dogmatische Fixirung des Wesens und Werthes Christi. Auch hier sind Vorschläge gemacht, die Praxis der Frömmigkeit durch bestimmte Uebungen zu vervollständigen. Nur der konkrete Inhalt der Vorschläge weicht von einander ab: In Galatien sind die Irrlehrer unverkappte Judaisten, welche die galatischen Christen durch Beschneidung und Beugung unter das mosaische Gesetz zur Vollkommenheit zu bringen versprechen. In Kolossä treten sie wenigstens nicht mit jenen Forderungen hervor, wenn auch Paulus durch seinen Nachweis, dass Beschneidung und Gesetz für die Christen keine Bedeutung mehr habe (2, 11. 14), jene Irrlehrer als Judenchristen kennzeichnet und ihnen unter die Kappe schaut. Aber bis jetzt stützen sie sich nicht auf die Thorah, sondern auf *διδασκαλιαι* und *φιλοσοφια*; und verlangen nicht Gesetzeserfüllung, sondern gewisse asketische Uebungen. In sofern stehen sie den nach Rö. 14 in der römischen Gemeinde vorhandenen Erscheinungen nahe. Aber auch von ihnen unterscheiden sich die kolossischen Irrlehrer dadurch, dass die „Schwachen" in Rom nur Anspruch auf Duldung machen, nicht aber Propaganda für ihre Anschauungen treiben (vgl. „*πιϑανολογια*" 2, 4), woraus sich erklärt, warum Paulus dort viel nachsichtiger diese Richtung behandelt, während er hier durch die weitere Entwickelung und die kühnen Ansprüche derselben genöthigt ist, energischer vorzugehen. Ausserdem und wohl damit zusammenhängend, zeichnen sich die kolossischen Irrlehrer auch dadurch aus, dass sie ihre Forderungen

in ein System gebracht und mit einer freilich selbsterfundenen Theorie unterbaut haben, so dass sie als *διδασκαλιαι των ανθρωπων* (2, 22) und *φιλοσοφια* (2, 8) charakterisirt werden können und Paulus ihnen ein *λογον σοφιας εχειν* zugesteht (2, 23), obgleich er die *φιλοσοφια* thatsächlich als *κενη απατη* beurtheilt (2, 8), als ausgehend vom *νους της σαρκος* (2, 18). Näheres über die Gedankengänge dieser *φιλοσοφια* erfahren wir nicht. Dies kann auch nicht verwundern. Paulus schätzt sie so niedrig, als *κενη απατη*, dass er nicht nöthig hat, auf sie einzugehen und sie zu widerlegen; ganz natürlich aber ist es, dass er diesem Zuge der kolossischen Irrlehre gegenüber in unserem Briefe mehr noch als sonst betont, dass Christus, der nach 1 Ko. 1, 23 f. ja der einzige Gegenstand der apostolischen Verkündigung ist, welcher sich die *ενταλματα και διδασκαλιαι* der Irrlehrer gegenüberstellen (1, 6. 7; 2, 6), die vollkommene Quelle der Weisheit und Erkenntniss (2, 4) sei, das Mysterium, d. h. das geoffenbarte Geheimniss Gottes, das denen kund wird, die es annehmen. Auch das Ziel der Irrlehrer ist ein praktisches, eine vermeintlich nur durch ihre Mittel zu erreichende Vollkommenheit (1, 28; 4, 12), woraus sich das plerophorische Hervorheben des in der Nachfolge der Apostellehre erreichbaren Zieles (1, 22. 28) erklärt; und es scheint, dass sie die „*τελειοι*“ ihrer Richtung für eine privilegirte Klasse hielten, weswegen der Apostel so nachdrücklich (bes. 1, 28, aber auch sonst) auf die Universalität seines Evangeliums hinweist.[1])

4. Ort und Zeit der Entstehung des Briefes.

Bezüglich des Paulusbriefes an die Kolosser weiss ich zu der Untersuchung Holtzmann's (S. 279—284), die auf das Resultat der Abfassung in Rom zwischen Frühjahr 62 und Sommer 64 kommt, nichts beizufügen. Die Gründe

---

1) Vgl. Lightfoot S. 99. — Auch hier sei bemerkt, dass das Bild der Irrlehrer in dem von uns gewonnenen Paulusbrief sich völlig mit dem von Holtzmann (S. 286 ff.) aus seinem kleineren Brief abgenommenen deckt; und dass auch Holtzmann die auf eine spätere Zeit und weitere Entwickelung der Irrlehre hinweisenden Züge nur in unseren Interpolationen nachweist.

sind: Demas, der Kol. 4, 14 genannt ist, hat nach 2 Tim. 4, 10 den Apostel in Rom verlassen, während er in Cäsarea nicht erwähnt wird (AG. 19, 29; 20, 4). Timotheus (1, 1) ist nach Phi. 1, 1. 2, 19 in Rom bei Paulus, in Cäsarea wird er nicht erwähnt. Von Markus (4, 10) berichtet Clem. Alex, dass er in Rom gelebt und geschrieben habe. Der Sclave Onesimus (4, 9) ist gewiss von Kolossä aus nicht in die palästinische Hafenstadt Cäsarea geflohen, sondern durch den unverhältnissmässig regeren Verkehr nach Rom geführt worden. Die Situation Kol. 4, 11 erinnert an Phi. 1, 15—71; ebenso scheint Phi. 1, 12—14 als Erfüllung des Wunsches Kol. 4, 3. Der letztere Wunsch war aber in Cäsarea, wo Paulus nach AG. 24, 23. 27; 26, 29 nicht in freier, sondern in militärischer Haft gehalten wurde, unerfüllbar und darum unwahrscheinlich; Paulus hätte damals zunächst Erleichterung seiner Haft sich wünschen müssen.[1]) Den Plan, nach Kolossä zu kommen (Philem. 24), hat Paulus schwerlich in Cäsarea gehegt; wo ihm nach AG. 23, 11 vielmehr immer Rom als das nächste Ziel, das zu erreichen ihm obliegt, vor der Seele stand. Dagegen stieg in Rom auch nach Phi. 2, 24 der Gedanke in ihm auf, noch einmal die alten Stätten seiner Wirksamkeit zu besuchen. Nehmen wir hiezu die vielen Berührungspunkte unseres Briefes mit dem Philipperbrief in Styl und Gedanken[2]), so ist allerdings Rom mit all der Wahrscheinlichkeit, die in solchen Dingen überhaupt zu erreichen ist, als Abfassungsort anzunehmen. Es liegt uns nun nur noch ob, die diesem Resultat widersprechenden Zeitspuren, die Holtzmann an anderen, von ihm zu den Interpolationen gerechneten Stellen des Briefes findet, zu prüfen. 3, 1 f. soll „die Zerstörung aller an den Bestand der Theokratie geknüpften Hoffnungen voraussetzen“ (S. 160); aber knüpfte denn Paulus

1) Meyer erwägt den Wortlaut des Wunsches, der sich keineswegs auf die Aufhebung der Gefangenschaft, sondern auf die Gelegenheit, an Jemand zu wirken, also nicht auf seine Lage, sondern auf seine Umgebung bezieht, nicht genügend, wenn er meint, dass Paulus damit „die Sehnsucht nach künftigem freien Wirken ausdrückt“ und deswegen den Brief von Cäsarea datirt.

2) S. 541.

je noch Hoffnungen an den Bestand der Theokratie? Sagt der Satz mehr, als Phi. 3, 14? Entspricht er nicht ganz der Stimmung 2 Ko. 5, 2 ff. Phi. 1, 21. 23? Die Eschatologie soll 3, 24 auffallend allgemein gehalten sein; aber da steht nicht mehr und nicht weniger Eschatologie als Rö. 2, 7 ff. 3, 4 — hier ist die Eschatologie doch gewiss nicht „allgemein“ — soll „fast so aussehen, als denke sich der Verfasser bei der Wiederkunft das irdische Leben derer, welche er darauf vertröstet, als abgeschlossen“. Aber dieses „fast“ bleibt ein subjektiver, in den Worten nicht begründeter Eindruck infolge von vorhergewonnenen Anschauungen. Dass 2, 1 *εν σαρκι* sogar der Pointe wegen unentbehrlich ist und keineswegs „darauf hinweist, dass Paulus dem Fleische nach nicht mehr auf Erden weilt“, ist S. 361 gezeigt. Die Haustafel setzt in keinem ausgedehnteren Grade als 1 Ko. 7 voraus, dass das Christenthum „mit allen konkreten Beziehungen des Lebens in ein Verhältniss getreten war und sich auseinander zu setzen angefangen hatte“. Endlich beweisen Stellen wie 1, 6. 23 nur in dem Grade mehr, als 1 Th. 1, 8. Rö. 1, 8 die wachsende „ökumenische Bedeutung“ des Christenthums, als bei dem gefangenen Paulus durch das Entstehen der Kolossergemeinde jener Eindruck sich steigern musste.[1]) Die Beifügung von Barbar und Skythe 13, 11 gegenüber Ga. 3, 28 erklärt sich aus der wachsenden Ausbreitung des Christenthums, die Paulus von Rom aus beobachten konnte, wenn nicht schon ein Blick auf die Zusammensetzung der Gemeinde in der Welthauptstadt ihm jene erweiterte Reflexion aufdrängte.[2]) Dass die Person des Apostels, namentlich in Kap. 1, so sehr in den Vordergrund tritt, scheint Blom[3]) in eine Zeit zu führen, da die rechte Lehre schon an die Autorität der Apostel geknüpft wurde. Aber konnte der Mann, der in den Briefen an die Galater und Korinther mit so hohem Selbstgefühl von seinem Beruf und seinem Evangelium spricht[4]), nicht doppelt in einer

1) S. oben S. 335. 2) Gegen Blom. Theol. Tijdschr. 82, S. 402.

3) ib. S. 397 ff.

4) Diesem Einwand begegnet Blom (S. 408) mit der Behauptung, dass den Korinthern und Galatern gegenüber das intime persönliche

Zeit, da er seinem Wirkungskreis entzogen war, sich getrieben fühlen, in den Briefen lebendig unter die Gemeinde zu treten; musste er nicht einer ihm persönlich fremden Gemeinde gegenüber sein Recht, an sie zu schreiben und auf ihre Entscheidungen in der inneren Krisis Einfluss zu üben, allseitig begründen? Wir können somit keinerlei doppelte Zeitspuren in dem echten Kolosserbriefe finden, wenn wir auch alle die eben besprochenen Stellen zu demselben rechnen.

5. Verhältniss zum Epheserbrief.

Es sind S. 328 ff. Bedenken allgemeinerer Art gegen die Annahme von Holtzmann, dass der Verfasser des Epheserbriefes bei der Composition seines Briefes wesentlich den echten Kolosserbrief des Paulus benutzt, sodann aber diesen seinerseits wieder überarbeitet habe, geltend gemacht worden; sodann ist bei der Detailuntersuchung der Nachweiss versucht worden, dass Ausdruck und Gedanken bei den Parallelstellen in beiden Briefen nirgends die Vermuthung der Priorität des Ephesertextes nahelegen, häufig aber diese sogar unwahrscheinlich machen. Endlich ist S. 541 f. kurz auf die Verschiedenheit des sprachlichen Charakters beider Briefe hingewiesen worden. Es bleibt nun noch die uns durch das Urtheil auf S. 329 gestellte Aufgabe, den eigenthümlichen Inhalt beider Briefe auf seine Verwandtschaft hin zu prüfen. Es sei gestattet, dies nur in Form einer Durchsicht der alle einschlagenden Gesichtspunkte vollständig und übersichtlich zur Geltung bringenden Untersuchungen Holtzmann's zu thun.[1])

Holtzmann führt als „vorwiegend im Kolosserbrief vertretene Seite" lauter christologische Artikel an: „Christus als Weltziel", „Christus und die Weltversöhnung", „Christus

---

Verhältniss des Stifters und des Vaters jener Betonung der eigenen Person ebenso den psychologischen Erklärungsgrund, wie die Aussicht auf Erfolg gebe; aber das kann nicht beweisen, dass Paulus einer fremden Gemeinde gegenüber, der er übrigens durch einen treuen Schüler hinlänglich verbunden war, nicht das Bedürfniss fühlte, ein ähnliches persönliches Band zu knüpfen.

1) Wobei wir, wie in diesem ganzen Abschnitt, die Stellen 1, 15–20. 2, 10. 15. 18^b wieder ausser Rechnung lassen.

und Gott“ (S. 227—238). Als Belegstellen hiefür werden (ausser den auch von uns ausgeschiedenen Sätzen) beigebracht: *τα παντα και εν πασιν Χριστος* (3, 11), was nach unserer Erklärung (S. 526. 676) nicht in diesen Artikel gehört, *ο λογος του Χριστου* (3, 16), *Χριστος η ζωη ημων* (3, 4), *η ελπις της δοξης* (1, 27), Begriffe, für welche in 1 Th. 1, 8. 4, 15. Phi. 1, 22 (1 Ko. 1, 30) paulinische Parallelen vorhanden sind. Die Epheserstellen, die hier beizuziehen sind, enthalten nur wenige ganz beiläufige Bemerkungen; ja da 1, 21 und 23 Parallelen zu den Interpolationen sind, bleibt nur das einzige „*βασιλεια του Χριστυ και του θεου*“ 5, 5 übrig, was aber mit einer auch von Holtzmann als paulinisch gewertheten Kolosserstelle sich berührt, also von dieser abhängig und für die hier erwogene Hypothese ohne Bedeutung ist. — Andererseits konnten für die „vorwiegend im Epheserbriefe vertretene Seite“ (S. 238—241) zum Artikel „Vorherbestimmung“ keine Belegstelle aus dem Kolosserbrief, zum Artikel „Kirche“ nur Kol. 1, 24; 2, 19, die beide in unerer Detailuntersuchung [1]) als nicht über die paulinischen Anschauungen hinausgehend erwiesen wurden, aufgeführt werden. — Der Abschnitt „Gleichmässig in beiden Briefen vertretener Lehrgehalt“ (S. 206—227) benutzt vom Kolosserbrief für den Artikel „Judenthum, Heidenthum und Christenthum“ nur die nach unserer Ansicht [2]) unter dem Einfluss von Eph. 2, 16. 18 falsch interpretirte Stelle Kol. 1, 21 f. und die Vorstellung vom Gesetz als *σκια* Kol. 2, 17, deren Uebereinstimmung mit der Schätzung des Gesetzes bei Paulus S. 512 ff. gezeigt wurde; für den Artikel „Glauben und Werke“ Kol. 1, 10. 22. 28; 3, 9; 4, 12, wovon 22 und 28 in Analogie mit Rö. 14, 10. 1 Ko. 8, 8. 2 Ko. 4, 14. 11, 12 auf das Gericht, die Worte des Urtheils aber nach dem Zusammenhange eben nicht auf gute Werke, sondern auf die Sündenreinheit infolge der Erlösung Christi gebunden an die *πιστις* (V. 23) sich beziehen, während, wie 1, 10. 4, 12 so auch Rö. 6, 1 ff. Ga. 5, 25, das ethische Leben unmittelbare Consequenz des Christenstandes ist, 3, 9 aber als rein ethische

1) S. 356. 513. 2) S. 354.

Mahnung, ähnlich derjenigen in Rö. 12, 1f. über das Verhältniss von Glauben und Werke nichts aussagt; für den Artikel „Angelologie“ nur die Interpolationen; für die „Lehre von πληρωμα“ neben den Interpolationen nur 2, 9, der aber nur das Wort πληρωμα, keineswegs aber dessen Begriff mit dem Epheserbrief theilt, da „dort Gott der Erfüllende ist gegenüber von Christus, hier Christus gegenüber der Gemeinde“ (Holtzmann S. 225).

So bleibt als einziger wirklich gemeinsamer Zug beider Briefe nur das Hervortreten der Erkenntnissseite im Christenthum, die Behandlung des „Christenthums als Theosophie“ (S. 214—220) und die damit zusammenhängende halb positive halb negative „Stellung zur Gnosis“ (S. 292—303) übrig. Hierüber ist ausführlich S. 672 ff. gehandelt, wo der Nachweis versucht wurde, dass der echte Brief hierin nicht weiter über die Aufstellungen der übrigen Paulusbriefe hinausgeht, als es die eigenartige Veranlassung desselben mit sich brachte.

3. Die Interpolationen und der Interpolator.

Als Interpolationen haben wir 1, 15—20; 2, 10. 15. 18 (θελων — εμβατευων) und zwar jede der Stelle nur für sich selbst, auf Grund ihrer verlorenen Stellung im Zusammenhange und ihres widerpaulinischen Inhaltes, ausgeschieden. Die Probe für die Richtigkeit dieser Ausscheidungen muss nun durch eine Zusammenstellung und gemeinschaftliche Untersuchung jener Verse gemacht werden, da zunächst als wahrscheinlich vorausgesetzt werden darf, dass nur Eine Hand den Kolosserbrief des Paulus interpolirt hat, dass also alle Interpolationen denselben Styl, denselben dogmatischen Standpunkt und denselben schriftstellerischen Zweck zeigen müssen.

Die Interpolationen zeigen alle eine gewisse Steifheit in der syntaktischen Verknüpfung; Conjunctionen kennt der Interpolator nicht, ihm steht hiefür blos die Relativverknüpfung (3 mal ος εστιν 1, 15. 18; 2, 10), die Verbindung durch και (2 mal και αυτος εστιν, 1 mal και für sich 1, 17. 18. και εστε 2, 10), die praticipiale Anhängung (1, 20; 2, 15. 18

2 mal) und die asyndetische Anreihung (1, 16; 2, 15) zu Gebote. Auch seine Wortstellung erscheint ungewandt (1, 20; 2, 15) oder gesucht *ινα γενηται εν πασιν αυτος πρωτευων* (1, 18) und ganz analog: *και εστε εν αυτῳ πεπληρωμενοι* (2, 10). Die Ausdrücke sind unklar gehalten *παν το πληρωμα ειρηνοποιησας* (1, 20); *εστε εν αυτῳ πεπληρωμενοι* (2, 10); *εδειγματισεν* (2, 18); *θελων* (2, 18). Die logischen Beziehungen werden mit Vorliebe durch *εν* ausgedrückt *εν αυτῳ* (1, 16. 17. 19; 2, 10. 15); *εν πασιν πρωτευων* (1, 18); *εν παρρησιᾳ* (2, 15); *εν ταπεινοφροσυνῃ και θρησκειᾳ των αγγελων* (2, 18). Der farblose Begriff *τα παντα* ist eine Liebhaberei: 1, 15—20 6 mal; daneben *πασης κτισεως* (1, 15); *παν το πληρωμα* (1, 19); *πασης αρχης και εξουσιας* (2, 10). Neben diesen Zeichen eines ungeschickten Stylisten erkennen wir die Unselbständigkeit seiner Conceptionen in der Anlehnung an paulinische Worte des Briefes: *οτι εν αυτῳ* (1, 16. 19) ist Nachahmung von 2, 9, *απεκδυσαμενος* (2, 15) erinnert an 3, 9, *εν ταπεινοφροσυνῃ και θρησκειᾳ των αγγελων* (2, 18) an *εν εθελοθρησκειᾳ και ταπεινοφροσυνῃ* (2, 23); *αποκαταλλαξαι πεπληρωμενοι* (2, 10) entstand unter Einfluss von 2, 9; *εν αυτῳ παν το πληρωμα κατοικησαι* (1, 19) stammt aus 2, 9; *εκκλησια* als *σωμα* (1, 18) aus 1, 24, Christus als *κεφαλη* des *σωμα* (1, 18) aus 2, 19. Neben diesen Einflüssen der unmittelbaren Umgebung zeigt sich der Interpolator von paulinischen Formeln überhaupt abhängig: *εικων του θεου* (1, 15) stammt aus 2 Ko. 4, 4; hier verdankt die Vorstellung dem Zusammenhange ihre Entstehung und hat darin einen treffenden Sinn; Kol. 1, 15 ist es eine ausser jedem Gedankencontact mit dem Vorhergehenden stehende Formel. *αρχη, πρωτοτοκος εκ νεκρων* erinnert an 1 Ko. 15, 20. 23. Rö. 8, 29; auch die Formel für die kosmische Bedeutung Christi 1, 15 ist diesen paulinischen Stellen entlehnt. *τα παντα δι' αυτου* (1, 16) stammt aus 1 Ko. 8, 6. *κεφαλη πασης αρχης και εξουσιας* (2, 10) und *απεκδυσαμενος τας αρχας και τας εξουσιας* (2, 15) entstand unter Einfluss von 1 Ko. 1 24 *καταργηση πασαν αρχην και πασαν εξουσιαν*. Den Interpolationen fehlt es an logischer Ordnung und Entwickelung: Die Bemerkung *ος εστιν κεφαλη*

πασης αρχης και εξουσιας (2, 10) hat keinerlei Anlass und Anhalt im Vorhergehenden, ebensowenig der Anhang 2, 15; in dem grösseren Abschnitt 1, 15—20 ist das Denken ganz discursiv, wie S. 341 gezeigt wurde. Die Manier des Verfassers, seine Bemerkungen einzuschalten, ist endlich in sofern ziemlich einförmig, als er jedesmal an christologische Aussagen einfach sich anlehnt und diese ausspinnt, so dass er nie genöthigt ist, selber Gedankenverknüpfungen zu schaffen.

Gehen wir von Styl und Form zum Inhalt über, so stammen deutlich die vier Interpolationen aus demselben Ideenkreis; es handelt sich immer um die übersinnliche Welt und Christi Beziehungen zu derselben. In den drei ersten spielen die αρχαι και εξουσιαι eine Hauptrolle, in der vierten die αγγελοι; 2, 10 und 15 hat sogar nur diesen einzigen Zweck, über das Verhältniss Christi zu den überirdischen Mächten zu belehren, während 2, 18 daraus die Folgerung für das richtige Verhältniss der Christen zu denselben zieht, wie es 2, 10 durch και εστε πεπληρωμενοι εν αυτῳ als mit der Christen Verhältniss zu Christus schon gegeben vorangedeutet wird. Nur die erste grosse Interpolation giebt als Grundlage der Lehre über das Verhältniss Christi zu jenen Mächten eine ausführliche Christologie. Aber auch diese erstreckt sich nicht auf das innere Wesen Christi — dies ist abgethan mit der paulinischen, das Weitere einleitenden Formel εικων του θεου, — sondern nur auf seine Bedeutung gegenüber der geschaffenen Welt; nicht auf sein Verhältniss zu θεος, sondern auf sein Verhältniss zu τα παντα. Und auch hiebei ist dem Verfasser das Verhältniss zu τα εν τοις ουρανοις, was er 1, 16 vorausstellt, das Wichtigste; daher die detaillirte Angabe dieser αορατα durch ειτε θρονοι — εξουσιαι. Diese Dinge schweben ihm vor, wenn er von τα παντα redet; und V. 18 kommt er auf die εκκλησια nur zu reden, um den Lesern un die Folgerung, zu der er ihm durch die Zusammenfassung: ινα γενηται αυτος πρωτευων εν πασιν, den Weg weist, ergänzen zu lassen, wie sich die εκκλησια zu jenen Mächten zu stellen habe. Ja sogar die εκκλησια scheint ihm als εκκλησια πρωτοτοκων in der Art von Hebr. 12, 23 vorzuschweben, also von ihm auch in die überirdische Welt

versetzt zu sein, wie aus der Begründung des Verhältnisses Christi zu derselben durch *ος εστιν αρχη, πρωτοτοκος εκ των νεκρων* wahrscheinlich wird. Mit V. 19 kehrt der Interpolator schon wieder in seine kosmischen Sphären zurück, um auf sie nun auch das Versöhnungswerk Christi auszudehnen. Auch diesmal, wie V. 15, betreffend die Schöpferstellung, gründet er seine Bemerkungen über die Erlöserstellung Christi auf eine christologische Aussage des Paulus (V. 19 vgl. Kol. 2, 9). Auch den Ausdruck für das Versöhnungswerk selbst, ob er es wohl, im Unterschied von der paulinischen Umgrenzung der Bedeutung desselben in V. 21 f., auf die himmlischen Geister ausdehnen will, entlehnt er dieser letzteren als der nächstgelegenen Paulusstelle und leitet damit zum Paulustext zurück.

Stellen wir nun den dogmatischen Gehalt dieser nach dem Gesagten offenbar ein und demselben Geiste entstammenden Stellen hinaus. Christus, seinem Wesen nach, ist *εικων του θεου του αορατου*; der Beisatz „*του αορατου*" zu dem paulinischen Ausspruch 2 Ko. 4, 4 setzt eine ausgebildete theologische Reflexion auf die Nothwendigkeit oder den Werth der Erscheinung Christi voraus; denn wenn „*εικων του θεου*" die Gottebenbildlichkeit Christi, also eine einfache Behauptung über sein Wesen aussagen will, so ist in dem Ausdruck „*εικων του θεου του αορατου*" jene Wesensaussage in eine Aussage über die Bedeutung Christi gewendet, die darin besteht, dass er den unsichtbaren Gott sichtbar nachbilde und darstelle. Diese Reflexion auf die Unsichtbarkeit Gottes ist in Hebr. 1, 3 noch nicht wirksam; sie begegnet uns aber 1 Tim. 6, 14—16 in einer unserer Stelle analogen Anwendung auf die zukünftige Erscheinung Christi (vgl. auch 1 Tim. 1, 17); und Joh. 1, 18 wird sie in kurzer Formulirung zur Würdigung der Menschwerdung Christi verwendet. An diese einzige Aussage über Christi Wesen schliesst sich nun in längerer Entwickelung die Kosmogonie des Verfassers. Alles, was im Himmel und auf Erden sichtbar und unsichtbar existirt, namentlich auch alle Arten von überirdischen Mächten sind geschaffen worden (Aoristus) in Christus. Dieses „in Christus" legt sich näher auseinander als ein „durch

Christus“ und „zu Christus“, worin das thatsächliche Verhältniss Christi zu allem Geschaffenen (Perfectum) bezeichnet wird. Nur ein Schluss hieraus ist es, dass also Christus vor Allem ist oder, wie der Verfasser es vorausschickte, *πρωτοτοκος πασης κτισεως* genannt werden muss; und dass in Christus in der Gegenwart Alles, was ist, seinen Halt und Bestand hat: Christus ist hiemit nicht nur für den Vermittler der Schöpfung erklärt (*δι' αυτου*), was auch paulinisch (1 Ko. 8, 6); sondern für den Urgrund der Schöpfung und des Geschaffenen („*εν αυτῳ*“), was nicht paulinisch, denn für Paulus ist nur die „*καινη κτισις*“ *εν Χριστῳ* gegründet (2 Ko. 5, 17); ja für das letzte Ziel der Schöpfung (*εις αυτον*), was widerpaulinisch, denn für Paulus ist Gott Ziel der Schöpfung (1 Ko. 8, 6; Rö. 11, 36, vgl. 1 Ko. 15, 28). Eine ähnliche Bedeutung giebt Christo nur der Epheserbrief, doch nicht in dieser bewussten, klar formulirten Weise, wenn er 5, 5 von einer *βασιλεια του Χριστου και θεου* redet und 1, 21 Christus seinen höchsten Namen zusichert *και εν τῳ αιωνι μελλοντι*.[1]) Auch 2 Ti. 4, 1. 18 wird das zukünftige, also das ewige Reich als Reich Christi bezeichnet. Aber mit der gleichen bewussten Entschiedenheit, wie Kol. 1, 15—17, wird die gleiche Stellung Christo doch erst im Johannesevangelium zugetheilt (Joh. 1, 3. 4).

Nur als ein Analogon dieser Stellung Christi gegenüber *τα παντα* erscheint mir seine Stellung zur *εκκλησια*, die in ganz paulinischer Weise als *σωμα* Christi bezeichnet wird 1, 18. Aber während Paulus, wenn er die Gemeinde als *σωμα* bezeichnet, sich dann Christus als das *πνευμα* in diesem *σωμα* denkt[2]) — eine Vorstellung, die der paulinischen *unio mystica* zum treffendsten Bilde dient —, ist bei unserem Interpolator das Verhältniss von Christus zur Gemeinde mehr als ein

---

1) Aber nicht setzen die Worte Eph. 4, 10. 1, 23 „offenbar die gesteigerte Christologie des Kolosserbriefes voraus“ (Pfleiderer, S. 440); sondern was Christo im Epheserbrief nur in seiner nachirdischen Verklärung zuerkannt wird, überträgt der Interpolator des Kolosserbriefes auf den präexistenten Christus; er stellt so eine weitere Entwickelung der Christologie dar gegenüber dem Epheserbrief.

2) S. oben S. 346.

Machtverhältniss aufgefasst, wenn er ihn κεφαλη της εκκλησιας nennt. Dieses Bild entnimmt er dem ursprünglichen Kolosserbrief (2, 17. 19), fasst aber dabei σωμα in dem allerdings sonst dem Paulus auch geläufigen Sinn als bildliche Bezeichnung von εκκλησια, was, wie wir sahen[1]), dort nicht die Meinung des Paulus ist; behält aber trotz dieser anderen Verwendung des Bildes die in 2, 19 ihm begegnende Bezeichnung Christi als κεφαλη bei, während Paulus, wenn er die εκκλησια als σωμα fasst, Christus sich als dessen πνευμα denkt, und an der einzigen Stelle, wo er Christus als κεφαλη darstellt, unter dem σωμα sich das christliche Leben in den Christen denkt, zu dem die vorchristlichen religiösen Uebungen nur im Verhältniss der σκια stehen.[2]) Die Hauptesstellung Christi gegenüber der Gemeinde ist nun begründet nicht in seinem Erlösungswerk, sondern in seiner Auferstehung[3]), wo die Wahl des gleichen Ausdrucks wie 1, 15 (πρωτοτοκος) zeigt, wie nachdrücklich der Verfasser eine Analogie zwischen der Stellung Christi zum All und seiner Stellung zur Kirche lehren will. Diese Auferstehung ihrerseits aber hat nur den Zweck, Christo seinen Primat in allen Gebieten zu geben; mit dem Satz και γενηται εν πασιν αυτος πρωτευων, der auf και αυτος εστιν προ παντων zurückblickt, soll wieder nur jene Analogie hervorgehoben werden. Dem Verfasser ist bei dem ihn allein beherrschenden Interesse Christi Erhabenheit und einzigartige Stellung zu wahren, die bei Paulus die einzige Begründung

1) Vgl. S. 512f.

2) Vgl. Holtzmann S. 240. Diese Umdeutung des paulinischen Bildes vom σωμα im echten Kolosserbrief (2, 17. 19) durch Beeinflussung anderer Paulusstellen, in denen auch σωμα als Bild für andere Verhältnisse verwendet wird, ist wohl originaliter dem Verfasser des Epheserbriefes Schuld zu geben, der Eph. 3, 15f. die klare Vorstellung von Kol. 2. 17. 19 verwischte, wobei das verwirrende Einfügen von εν μετρω ενος εκαστου μερους den paulinischen Einfluss von Rö. 12, 3; 1 Ko. 12, 27 deutlich verräth.

3) Auch hierin ist der Verfasser dem Epheserbrief verwandt, wo auch 1, 20—22 nicht vom Tode, sondern nur von der Auferstehung und deren Folgen als dem für die Christen bedeutsamsten (2, 5f.) Werk Christi geredet wird.

seiner *κυριος*-Stellung bildende Erlösungsthat Christi hinter seiner kosmischen Bedeutung und hinter der Thatsache, dass er auch aus den Todten der Erste ist, völlig zurückgetreten; er predigt nicht mehr Christus als unsern Erlöser (1 Ko. 1, 30; 2. Ko. 5, 19, Rö. 1, 16); sondern Christus als den Weltherrscher, als den Ersten und Höchsten in allen Stücken. Nur als Erkenntnissgrund[1]) der V. 15—18 angegebenen metaphysichen Stellung Christi dient V. 19 f. eine Hinweisung auf seine historische Erscheinung. Auch diese Auffassung des historischen Christus geht über die paulinischen Vorstellungen weit hinaus, wenn er sie auch V. 19 (ganz wie V. 15 und V. 18) an einen paulinischen Terminus (aus Kol, 2, 9) knüpft. Schon hier aber muss der Zusammenhang sehr geneigt machen, eine Alterirung des Sinnes jenes Terminus zu vermuthen, wie in V. 18; denn die Einwohnung von *παν το πληρωμα εν αυτω* erinnert unwillkürlich an *εν αυτω εκτισθη τα παντα* (V. 16) und *τα παντα εν αυτω συνεστηκεν* (V. 17). Sollte Hofmann am Ende doch Recht haben, wenn er hier im Unterschiede von 2, 9 *παν το πληρωμα* als „das einheisliche Ganze dessen, was ist“ erklärt? Daraus wenigstens würde sich leicht erklären, warum eine *αποκαταλλαγη* von *τα παντα δι' αυτου εις αυτον* möglich und nöthig war. Das absolut gelassene *πληρωμα* zwingt fast, dessen Erklärung aus dem Zusammenhang zu geben; nur die notorische Ungewandtheit des Interpolators erlaubt uns, trotz des unbestimmten Ausspruchs darin den Gedanken, den er selbst 2, 9 fand, zu vermuthen.[2]) Wie dem nun sei, jedenfalls ist die Ausdehnung, die dem Versöhnungswerk auf Himmel und Erden gegeben wird, unpaulinisch, und geht ebenso über den Hebräerbrief (cf. Hebr. 2, 16) als über den

1) Einen Realgrund für das vorher als Thatsache der prähistorischen Zeit Ausgesagte kann doch V. 19f. nicht bieten wollen; denn die V. 19 erwähnten Thatsachen sind für den Verfasser offenbar nur Folgen der V. 15ff. dargelegten Stellung Jesu. Auch Meyer, der die begründende Kraft von *οτι* ohne Grund auf *ινα γενηται* beschränkt, sieht darin nur einen Erkenntnissgrund, wenn er sagt: „An welchem göttlichen beabsichtigten *γιγνεσθαι εν πασιν αυτον πρωτευοντα* kein Zweifel sein kann, da es ja gefallen hat u. s. w.“

2) S. oben S. 350.

Epheserbrief[1]) hinaus. Holtzmann (S. 232 ff.) vergleicht Eph. 1, 10, 3, 10; aber 3, 10 ist ja nicht Christo, sondern seiner Gemeinde die vermittelnde Einwirkung auf das Geisterreich zugeschrieben; die Stelle gehört also in ein ganz anderes Kapitel; 1, 10 aber kann *ανακεφαλαιουν* („*summatim recolligere*" Meyer) mit *αποκαταλλασσειν* Kol. 1, 20, das sich nach 2, 15 als *απεκδυεσθαι, θριαμβευειν, δειγματιζειν* auswirkt, nicht gleichbedeutend sein.[2]) Eph. 2, 14. 15. 17 endlich können auch von Rö. 5, 1. 8 ff. (durch Vermittelung von V. 8 ist *αποκαταλλαττειν* unmittelbar mit *ειρηνη* V. 1 in Beziehung gebracht) 6, 6 f. (*εχθρα* und *ειρηνη*) beeinflusst sein, da in Bezug auf den Sinn Kol. 1, 20 ihnen ebenso ferne steht, als diese Paulusstellen. — Diese Versöhnung der himmlischen Mächte nun denkt sich der Interpolator nach 2, 15 freilich als eine sittlich ganz unvermittelte, höchst gewaltsame; wohl unter Einfluss von 1. Ko. 15, 24 ff: indem er, was dort von

1) Hier bleibt Hökstra S. 623 ff. im Recht gegen Holtzmann; ebenso freilich, wie mir scheint, in seiner Behauptung, dass die Apotheose Christi im Kolosserbrief schon entwickelter ist als im Epheserbrief (S. 604 ff.). Denn Eph. 1, 23 geht nicht auf den präexistenten Christus; 1, 4 (*εν αυτω*) und 2, 12 (*χωρις αυτου*) nöthigen keineswegs, einen so persönlich wirkenden präexistenten Christus sich vorzustellen, wie Kol. 1, 15 ff. Die Verwendung eines von Gott handelnden Psalmwortes für die Christologie (4, 8) geht nicht über die paulinische Gewohnheit hinaus. Die anderen von Hökstra verwendeten Stellen des Kolosserbriefes tragen allerdings, wie Holtzmann S. 236 ff. zeigt, für seine Aufstellung nichts aus.

2) Wenn Holtzmann (S. 222) sagt: „Für den Sinn der ganzen Stelle (Kol. 2, 15) kommt der Tod Christi gar nicht in Betracht", so muss er ihn aus dem Zusammenhange mit V. 14 erst völlig losreissen. Dagegen fehlt bei *ανακεφαλαιωσασθαι*, Eph. 1, 10 jede Anknüpfung an die Versöhnung im Tode, die Vermittelung giebt der Epheserbrief selbst an in 1, 21—23; auch hier scheint der *εκκλησια* dabei eine wesentliche Vermittlerrolle zugetheilt. Der Gedanke an sich steht dem paulinischen *τα παντα και εν πασιν Χριστος* Kol. 3, 11 nahe (vgl. auch H. S. 237), nicht aber der Interpolation 1, 20. Vielleicht ist das letztere angeregt durch Eph. 1, 10 entstanden, als dogmatische Darstellung der geschichtlichen Vermittelung und Begründung jenes *ανακεφαλαιωσασθαι*. Eph. 3, 10 aber scheint die Grundlage zu bilden für die Zurückverlegung dieses Einflusses auf die Geisterwelt in den Tod Christi selbst, wie wir sie dann Kol. 1, 19; 2, 10 finden.

dem eschatologischen Werk Jesu gelehrt ist, an das Versöhnungswerk knüpft, entsteht der Widersinn einer erzwungenen Versöhnung, eines „*cogite intrare*" in der Geisterwelt. Auch hiefür kennen wir keine Parallele in der neutestamentlichen Literatur; in derselben Gedankenlinie mögen Luk. 10, 18; Joh. 12, 31 liegen. Ob die Bezeichnung Christi als *κεφαλη πασης αρχησ και εξουσιας* (2, 10) seine Schöpferstellung (1, 16) im Auge hat oder das Resultat seines in der Ausdehnung von 2, 15 aufgefassten Erlösungswerkes angeben will, wird schwerlich auszumachen sein, ist auch, da sie für beides ein zutreffender Ausdruck ist, ohne Belang.

Nach den dargelegten dogmatischen Eigenthümlichkeiten des Interpolators müssen wir ihm nun freilich auch ein *εμβατευειν α εορακεν* in gewissem Sinne Schuld geben während er 2, 18 solches denen vorwirft, die ihn zu seinen Interpolationen veranlasst haben. Schon der Epheserbrief hat die Richtung der paulinischen Gedanken auf die unsichtbare Welt *τα επουρανια* und ihre Mächte (1, 21, 3, 10; gesteigert. Aber Eph. 1, 21 geht kaum über Phil. 2, 10 hinaus; 3, 10, was nur aussagt, dass durch die Entfaltung der Christenkirche den himmlischen Mächten die Weisheit Gottes erkenntlich werde, berührt sich wenigstens mit den nach 1. Ko. 4, 9; 1, 10 paulinischen Vorstellungen eines Eindrucks der Menschengeschicke auf die himmlischen Geister, vgl. auch Mt. 18, 10; Lk. 15, 10 u. s. w.[1]) Viel weiter geht der Interpolator des Kolosserbriefes, indem er Christus selbst, als Schöpfer und Erlöser in enge persönliche Beziehung zu den himmlischen Mächten stellt. Die Veranlassung hierzu gab nach 2, 18 unzweifelhaft die weitere Entwickelung der von Paulus in seinem Kolosserbrief bekämpften Irrlehre. Ihre Anhänger hatten, vielleicht um den Deductionen des Apostels zu entgehen, ihre asketischen Forderungen mit einer ausgebildeten Angelologie begründet (2, 15 zu 14, 18 zu 16); ohne Zweifel im Anschluss an das jüdische, auch von Paulus beibehaltene Theologumenon, dass das Gesetz durch die Engel

1) Die Ausbildung der Teufellehre Eph. 2, 2; 4, 27. 6, 11. 12. 16 gehört nicht unmittelbar hierher.

vermittelt worden sei (Ga. 3, 19; Hebr. 2, 2). Der Gesetzesdienst wurde nun gefordert unter der Firma einer *θρησκεια των αγγελων*; und diese Forderung begründet in der dem Menschen geziemenden *ταπεινοφροσυνη* (2, 18). Von da aus entwickelte sich, um jene *θρησκεια των αγγελων* theologisch zu begründen, eine angelologische Speculation, die das Verhältniss Christi zur Engelwelt zum Gegenstand hatte und ihrerseits sich auf Visionen gründete (daher *εμβατευων α εορακεν* 2, 18). Die positiven Aufstellungen dieser Speculation können wir nur vermuthen[1]); sie gaben ohne Zweifel in der Kosmogonie den Engeln eine selbständige Bedeutung neben Christus (daher 1, 16[2])) und beschränkten die Bedeutung des Erlösungswerkes Christi irgendwie durch noch vorhandene berechtigte Ansprüche der Engelmächte an die Menschen (daher 1, 19 f. 2, 15[3])). Diese ganze Speculation ist am schlagendsten vernichtet durch die Steigerung der soteriologischen Bedeutung Christi in eine kosmogonische, wie sie der Interpolator ausführt: Christus ist *κεφαλη πασης αρχης και εξουσιας* und die Christen sind *πεπληρωμενοι εν αυτῳ* (2, 10); es fehlt ihnen nichts mehr. Dass diese Gnostiker aber auch die von ihren Vorgängern gepflegte, von Paulus in Kol. 2, 8. 20—23 bekämpfte Begründung der Askese aus einer Art Naturphilosophie neben ihrer neuen angelologischen Begründung noch beibehalten hatten, ist darum wahrscheinlich, weil der Interpolator 1, 15 19. neben der Stellung Christi

1) Klöpper's Construction des ganzen gnostischen Systems bis ins Detail hinein aus dem Briefe heraus geht, so scharfsinnig und geistvoll sie ist, in vielen Punkten weit über das, was der Brief mit Sicherheit erschliessen lässt, hinaus. Dass über die eben im Text gegebenen Grundlinien hinaus das System der Irrlehrer aus dem Briefe noch genauer erkannt werden könne, soll damit nicht bestritten werden.

2) Ob sie in Christus nur den höchsten Engel sahen (Theol. Tijdschr. 82, S. 394 f.), ist wohl nicht sicher zu behaupten, da sonst eine direkte Polemik gegen diese Wesensbestimmung Christi, nicht nur eine Polemik gegen die Bedeutung der Engel gegenüber Christus zu erwarten wäre.

3) Vgl. Pfleiderer S. 380: Sie lehrten, „der Christ befinde sich noch immer vermöge seines materiellen Leibes unter einer gewissen Herrschaft der feindlichen Geistermächte, welcher er sich nur durch Entsinnlichung (und Beschneidung) entziehen könne".

zu den himmlischen Mächten auch sein Verhältniss zur ganzen Schöpfung so nachdrücklich hervorhebt.

So muss der Interpolator, um jene Speculationen zu widerlegen, selbst bis in die transcendente Welt hinein sein theologisches Denken fortsetzen und tritt in so fern allerdings den Gegnern, die er bekämpft, wenigstens in Beziehung auf das Gebiet, auf das sich seine Gedanken erstrecken, nahe; und wenn man die auf die himmlischen Dinge sich beziehende Speculation Gnosis nennen will, so mag man ebenso den Interpolator, als seine Gegner Gnostiker nennen; nur ist mit dieser Bezeichnung nicht viel gewonnen, vielmehr wegen des dem Namen Gnostiker anhaftenden häretischen Geschmakes die in dieser Zeit noch nicht vorhandene Idee der Häresc verwirrend eingetragen.

Suchen wir uns ein genaueres Bild von der schriftstellerischen Persönlichkeit des Interpolators zu verschaffen, so ist er zunächst als Pauliner zu bezeichnen; er setzt den Kampf des Paulus gegen nomistische Bestrebungen auf einer weiteren Entwickelungsstufe fort, und wenn er der Entwickelung der Gegner entsprechend auch die paulinische Antithese weiter entwickelt, so liegt diese Entwickelung doch ganz in der von Paulus eingeschlagenen Richtung; er bestreitet alle judaistischen Bestrebungen von der Christuslehre aus, gerade wie Paulus, wobei, abgesehen von den sachlichen Modificationen, nur der Unterschied hervortritt, dass Paulus auf die geschichtliche Leistung, der Pauliner auf die übergeschichtliche Stellung Christi den Nachdruck legt. Der Verfasser kennt denn auch die paulinischen Termini (*εικων του θεου, πρωτοτοκος εκ των νεκρων, εκκλησια = σωμα, τα παντα δι᾽ αυτου, αρχαι και εξουσιαι*) und schliesst sich möglichst eng an den Text des Paulusbriefes an die Kolosser an (*κεφαλη του σωματος, οτι εν αυτῳ, παν το πληρωμα, κατοικειν, αποκαταλλασσειν, ταπεινοφροσυνη*). Dass er von Geburt ein Jude war, ist bei seiner jüdischen Angelologie, bei dem Anklang an Philo in *θεος αορατος* und bei der alexandrinischen Zweitheilung seines All in *τα επι της γης και τα εν τοις ουρανοις, τα ορατα και τα αορατα* wenigstens wahrscheinlich. Dagegen wird schwer zu entscheiden sein,

wo in der Geschichte der nachpaulinischen Theologie und Literatur ihm sein Platz anzuweisen sei. Dass der Interpolator nicht identisch ist mit dem Verfasser des Epheserbriefes, geht aus allem bisherigen zweifellos hervor. 1, 15—18; 2, 15. 18 hat gar keine Berührung mit dem Epheserbrief. (Vgl. H. S. 150. „Kol. 1, 15—18 gehört zu den wenigen Stellen, in welchen — — der Interpolator eine relative Selbständigkeit des Gedankens offenbart und nicht wesentlich nur sich selbst aus dem Epheserbrief wiederholt.“[1])) Ebenso sicher scheint es, dass dem Verfasser des Epheserbriefes unser Brief noch ohne Interpolationen vorlag, da der erstere bei seiner ausführlichen Benutzung des Kolosserbriefes gewiss auch die ausgebildetere Christologie des Interpolators irgendwo benutzt hätte. Anders verhält es sich mit der Frage, ob unser Interpolator etwa den Epheserbrief schon kannte. Wir haben gesehen, dass der Interpolator in der Verschiebung des paulinischen Bildes von *σωμα* und *κεφαλη* Kol. 2, 17. 19 zu der Vorstellung 1, 18 den Verfasser des Epheserbriefes in Eph. 3, 15 wenigstens zum Genossen hat. Ebenso ist das Zusammentreffen der Ausdrücke *ειρηνοποιησας* — *ειρηνην ποιων*, *δια του σταυρου* — *δια του αιματος του σταυρου αυτου*, *τους αμφοτερους* — *ειτε τα επι της γης ειτε τα εν τοις ουρανοις*, alles beidemal in erläuterndem Zusammenhang mit *αποκαταλλαξαι* mindestens auffallend, doppelt auffallend, da doch bei beiden Schriftstellern ein ganz verschiedener, jedem eigenthümlicher Gedanke in jenen Stellen zum Ausdruck kommen soll. Ferner scheint der Epheserbrief die Sphäre von *τα εν τοις ουρανοις* im Unterschiede von *τα επι της γης* in die der Interpolator eindringt, geöffnet zu haben (Eph. 1, 10. 21, 3, 10); und während der Autor ad Eph. Eph. 1, 21 an die paulinischen Begriffe *αρχη*, *εξουσια*, *δυναμις* (1. Ko. 15, 24) die *κυριοτητες* einfach anschliesst, wodurch ihm die doppelte Zweitheilung unter der Hand entsteht, so scheint der Interpolator mit diesem doppelten Paar schon vertraut und setzt es 1, 16 in die rhetorische

1) Vgl. auch S. 206: „Das christologische Thema des Kolosserbriefes“ — d. h. eben der Inhalt der Interpolationen — „erscheint im Epheserbriefe nur an Stellen wie 1, 10. 21—23 angedeutet.“

Form der Antiklimax um, wobei der Wechsel von δυναμεις in θρονοι irgend einen polemischen Anlass haben mochte.[1]) Die Bezeichnung Christi als κεφαλη πασης αρχης και εξουσιας (1. Kol. 2, 10) und die Aufstellung von 2, 15 erinnert an die der paulinischen Form (Phi. 2, 10) ihrerseits näherstehende Vorstellung Eph. 1, 21 und 22, und ebenso der Gedanke και εστε εν αυτῳ πεπληρωμενοι (Kol. 2, 10) an Eph. 3, 19, welche Stelle ihrerseits „eine Anwendung des in Rede stehenden Begriffes (πληρωμα) auf Christus in seinem Verhältniss zu Gott, und zwar im Sinne von Kol. 2, 9 bereits zur Voraussetzung“ hat.[2]) Was Eph. 3, 19 („ινα πληρωθητε“) als Ziel gedacht ist, ist dann in der Kolosserinterpolation 2, 10 (εστε πεπληρωμενοι) schon als in der Gegenwart vollendete Thatsache gedacht, ein Gedanke, der sich am leichtesten als Rückverlegung aus der Zukunft, in deren Ferne er doch allein entstehen konnte, begreift. Ist dem so, dann dürfte auch die mit Kol. 2, 9 nicht sich deckende, vielmehr, wie wir oben Hofmann zugeben mussten, der grössten Wahrscheinlichkeit nach kosmisch gedachte Bezeichnung Christi als πληρωμα in Kol. 1, 19 einen Einfluss von Eph. 1, 23; 4, 10 „τον τα παντα εν πασιν πληρουμενον“ „ινα πληρωσητε παντα“ verrathen.[3]) Mit diesem nach der Detailvergleichung wenigstens wahrscheinlich befundenen Verhältniss, dass der Interpolator den Epheserbrief kannte, stimmt auch die Stellung überein, die wir oben der Dogmatik des Interpolators als einer über den Epheserbrief hinausgeschrittenen geben mussten.[4]) —

---

1) Anders Hökstra, 608, der meint, der Epheserbrief lasse die „Throne“ des Kolosserbriefes weg wegen ihres gnostisirenden Geschmackes. —

2) Holtzmann S. 224.

3) Vgl. hiezu Hökstra, S. 603 ff., der mit fast ausschliesslicher Benutzung der nach unserer Meinung interpolirten Stellen, den Kolosserbrief als eine dem Paulus fernerstehende dogmatische Entwickelung dem Epheserbrief gegenüber darstellt.

4) S. oben S. 691 A. 1. 692 A. 2. 3. 694 Soweit stimmen wir Holtzmann zu, dass die Interpolationen des Kolosserbriefes die Existenz des Epheserbriefes voraussetzen, ohne aber die Identität des Verfassers zugeben zu können.

Neben Paulus und dem Epheserbrief hat der Interpolator die Entwickelung des Paulinismus im Hebräerbrief schon hinter sich[1], ohne dass wir damit eine schriftstellerische Bekanntschaft mit dem Briefe selbst als sicher behaupten wollten. Dem Hebräerbrief ist Gott *αορατος* (11, 27) gegenüber Christus, wie Kol. 1, 15; zu *εικων του θεου του αορατου*, hat man stets Hebr. 1, 3 als Parallele verglichen. Hebr. 1, 8 heisst Christus *πρωτοτοκος* im Verhältniss zur ganzen Welt, wie Kol. 1, 15, andererseits wird er 1, 15 und Hebr. 3, 2 zu den Geschöpfen Gottes gerechnet. Ist dies alles beiden Briefen nur gemeinsam, so geht der Interpolator dagegen in der ausführlichen Darstellung der kosmischen Bedeutung der Person und des Erlösungswerkes Christi über den Hebräerbrief hinaus. Hebr. 1, 2 *δι᾽ ου εποιησεν τα παντα* V. 3 *φερων τα παντα ρηματι της δυναμεως αυτου*, V. 4 *κρειττων γενομενος των αγγελων* (überhanpt die ganze Auseinandersetzung über das Verhältniss Christi zu den Engeln Kap. 1. u. 2), 2, 14 *ινα δια του θανατου καταργηση τον το κρατος εχοντα του θανατου, τουτ᾽ εστιν τον διαβολον* sind die Anfangspunkte, in deren Verlängerung die Aussagen liegen: *τα παντα δι᾽ αυτου και εις αυτον εκτισται, τα παντα εν αυτῳ συνεστηκεν, κεφαλη πασης αρχης και εξουσιας, απεκδυσαμενος τας αρχας και τας εξουσιας εδειγματισεν εν παρρησιᾳ, θριαμβευσας αυτους εν αυτῳ.*[2])

Holtzmann (S. 247) hat endlich diese nahe Verwandtschaft der christologischen Aussagen der Interpolationen mit der Apokalypse nachgewiesen: er erinnert zu Kol. 1, 16 an *ο πρωτος και ο εσχατος* (Apok. 1, 17. 22, 13), zu *πρωτοτοκος πασης κτισεως* und *αρχη*, *πρωτοτοκος εκ νεκρων* (Kol. 1, 15. 18) an *πρωτοτοκος των νεκρων* (Apok. 1, 5), *η αρχη της κτισεως του θεου* (Apok. 3, 14); und findet in Kol. 1, 16. 20 Anklänge an Apok. 5, 3. 13. 7, 11. Lighfoot (S. 41 ff.) aber weist noch genauer darauf hin, wie die in

1) Pleiderer behandelt den Kolosserbrief nach dem Hebräer- und vor dem Barnabasbrief, unter der gemeinsamen Ueberschrift: „Der Paulinismus unter dem Einfluss des Alexandrinismus."

2) Siehe auch oben S. 689. 690. 693. Ferner die Bemerkungen von Koster, De Echtheid etc" S. 204—7.

unserem Brief vorausgesetzten Gemeindezustände in Kolossä, von welchen er mit Berufung auf die Nachbarschaft und auf Kol. 4, 16 annimmt, dass sie denen in Laodicea verwandt waren, auch in dem Sendschreiben der Apokalypse an die Gemeinde zu Laodicea durchblicken. Zunächst erinnert die Anregung eines innigen persönlichen Verhältnisses zu Christus Apok. 3, 20 an die Grundtendenz unseres Briefes, wie sie besonders 2, 19 zum Ausdruck kommt; die Bezeichnung Christi als „*ο μαρτυς ο πιστος και αληθινος*“ an das Vertrauen auf *παραδοσις* und *διδασκαλιαι των ανθρωπων* Kol. 2, 8. 22; die Betonung der Stellung Christi zur Rechten Gottes als die Grundlage für die Stellung der Christen in Apok. 3, 21 an Kol. 3, 1; die Charakterisirung der Christen in Apok. 3, 17 f. an die Mahnung Kol. 1, 27 und die Warnung Kol. 2, 8. 18, 23, die Mahnung *ζηλευε* Apok. 3, 19 (cf. V. 15) an die Mahnung an Archippus Kol. 4, 17. Geht hieraus hervor, dass sich die Züge, welche Paulus schon an der kolossischen Gemeinde Sorge machen, sich auch nach etwa sechs Jahren in ziemlich gleicher Weise erhalten haben, so bilden andererseits die schon zuvor mit Holtzmann ausgezeichneten Stellen den Uebergang zu den Lehren des Interpolators und verrathen, wie auch die betreffende Häresie sich in der Richtung der Christologie, vielleicht veranlasst durch die auf die Christologie gestützte Polemik des Paulus, ausgestaltet hat, wie denn speciell die Behauptung der Apokalypse, dass Christus *αρχη της κτισεως του θεου* sei, welche in Kol, 1, 15 ff weiter ausgebildet ist, sich in dem apokalyptischen Sendschreiben an die Gemeinde zu Laodicea findet. — Beziehungen zum ersten Petrusbrief sind nicht irgend sicherzustellen.

Nach dem Gefundenen hätten wir die Interpolirung des Paulusbriefes in eine Zeit zu verlegen, in der die Apokalypse, der Hebräerbrief, der Epheserbrief schon vorhanden waren. Dagegen fällt sie mit Sicherheit vor die Entstehung der johanneischen Schriften, in denen jene dogmatischen Linien, auf welchen wir die Interpolationen des Kolosserbriefes von Paulus aus über die Briefe an die Hebräer und Epheser hinaus geschritten sahen, zum Ab-

schluss gelangt sind (vgl. zu Kol. 1, 15—17. Joh. 1—3. 18. 6, 46, 14, 9 zu Kol. 1, 18, Joh. 1, 15. 27. 30). Eine genauere Bestimmung der Zeit wird bei der Unsicherheit unserer Kenntnisse über die Anfänge der Gnosis nicht möglich sein. Immerhin fällt die Interpolation in eine so frühe Zeit der literarischen Entwickelung des Christenthumes, dass es nicht auffallen kann, wenn der alte paulinische, wenig verbreitete, vom Verfasser der Apokalypse und des Hebräerbriefes nicht gekannte Kolosserbrief durch den zeitgemäss interpolirten Brief rasch verdrängt wurde, so dass sich keine Erinnerung an dessen ursprüngliche Gestalt mehr erhielt.

Unser Resultat lässt sich dann in Folgendem kurz zusammenfassen: Das von Paulus aus Rom nach Kolossä gesandte Schreiben, das hauptsächlich durch die Propaganda einer in ein System gebrachten Askese veranlasst war, wurde durch einen Pauliner späterer Zeit, der ohne Selbständigkeit und Reichthum der Gedanken, auch ohne Formgewandtheit war und der darum sich nicht Manns noch gedrungen fühlte, einen eigenen Brief, etwa unter des Paulus Patronat, zu schreiben, so weit interpolirt, dass es auch gegen die fortgeschrittenen Speculationen jener Asketiker noch mit Erfolg verwendet werden konnte. Diese Interpolation trifft nach den literarischen Auffassungen des Alterthums nicht nur keinerlei sittlicher Vorwurf, sondern sie ist völlig natürlich und berechtigt, sie verweist uns aber allerdings in eine Zeit, in welcher die Briefe des Apostels noch kein kanonisches Heiligthum waren, sondern immer noch einfach den praktischen Zwecken in den Gemeinden dienen sollten, wie damals, als sie zum ersten Mal an sie gerichtet worden waren.

JAHRBÜCHER

FÜR

PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

UNTER MITWIRKUNG VON

MITGLIEDERN DER THEOLOGISCHEN FACULTÄTEN
ZU BERN, BONN, GIESSEN, HEIDELBERG, JENA, KIEL, LEIDEN,
STRASSBURG, WIEN UND ZÜRICH

UND ANDEREN NAMHAFTEN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

D. HASE, D. LIPSIUS, D. PFLEIDERER, D. SCHRADER.

ZWÖLFTER JAHRGANG



LEIPZIG,
VERLAG VON JOHANN AMBROSIUS BARTH.
1886.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Inhalt.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Viertes Heft.

Ein Beitrag zur religiösen Würdigung der Geschichtsphilosophie.

Von

D. theol. **Graue.**

Die Philosophie der Geschichte will die allgemeinen Gesetze, die Richtung und das Ziel der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit aufzeigen. Bald sieht sie mit dem orientalischen Pantheismus in dem Weltlauf einen ewigen Wechsel des Entstehens und Vergehens und in diesem Wechsel den tiefsten Sinn der geschichtlichen Wirklichkeit; bald will sie, wie Herder, in der Kette der Bildung, der physischen, moralischen und intellectuellen Kultur, als deren reifste Frucht die Humanität erscheint, das einende Band erkennen, das alle Erscheinungen der Geschichte zu einem Ganzen verwebt, in welchem der Menschengeist unsterblich und fortwirkend lebt; bald glaubt sie mit Lessing die Geschichte als Erziehung des Menschengeschlechtes begreifen zu müssen, bald mit Hegel als die Realisirung des in die Selberfassung des absoluten Geistes gesetzten Weltzweckes. Aber allemal will sie den Nachweis liefern, dass in der Geschichte der Menschheit ein innerer Zusammenhang bestehe, welcher auf dem Wirken einer das Ganze durchwaltenden und leitenden Macht beruht. Dass daher die Geschichtsphilosophie mit der Religion sich begegnet und für dieselbe eine nicht unerhebliche Bedeutung hat, ist von vornherein einleuchtend.

Dies springt aber erst recht in die Augen, wenn wir uns daran erinnern, dass die Religion ein ganz besonderes

Interesse daran hat, die geheimnissvolle Macht des Göttlichen gerade in dem geschichtlichen Gange der Menschheit zu erfassen und zu erkennen.

Zwar hat es von jeher eine religiöse Richtung gegeben, welche, von der Voraussetzung ausgehend, dass eine fortschreitende geschichtliche Entwickelung der Menschheit überhaupt nicht vorhanden, sondern alles Treiben und Geschehen in der Menschenwelt ein beständiger Rückfall in die alten Eitelkeiten und Verderbnisse der Sünde sei, sich von der Geschichte der Menschheit theilnahmlos abwendet, um auf den dunklen Pfaden des Mysticismus weltflüchtig zu Gott sich zu erheben und in thatenloser Beschaulichkeit die Seele in Gott ruhen zu lassen. Aber so weit diese Richtung nicht in den nackten Egoismus ausartet, worin das menschliche Individuum, unbekümmert um das Schicksal aller anderen Menschen, nur für sich selber der Seligkeit theilhaftig zu werden begehret und dadurch für die wahre Seligkeit alles Verständniss und alle Empfänglichkeit verliert, so weit muss auch diese religiöse Richtung noch ein Interesse an der denkenden Betrachtung der Menschheitsgeschichte haben, insofern nämlich, als sie wenigstens gegen die Entwickelung des religiösen Lebens der Menschheit nicht gleichgiltig sein kann, sondern nach den Gesetzen forschen und fragen muss, nach welchen es den Menschen leichter, bez. schwerer geworden ist und künftig werden wird, durch die religiöse Erhebung in die übersinnliche Welt sich vor der Befleckung dieser Welt zu schirmen und ihre Seele zu retten. Eine ähnliche Stellung zur Geschichte nimmt auch der römische Katholicismus ein, der aber das, was den Christen in der Geschichte am meisten interessirt, die Offenbarungen der heiligen Liebe Gottes in derselben, nur in der eigenen Kirche findet, bei dem sich daher das geschichtliche Interesse der Religion im Grunde auf den engen Kreis der römischen Kirchengeschichte und des mit derselben in unmittelbarem Zusammenhange stehenden Geschehens beschränkt.

Die wahre Religion aber will weder im Gefühlsdunkel des Mysticismus unvermittelt zu Gott sich erheben, noch

glaubt sie die nothwendigen Vermittelungen, durch welche sie eine unmittelbare Gemeinschaft mit Gott erlangen will, ausschliesslich in einer bestimmten Kirche zu finden. Vielmehr sucht und findet sie dieselben überall in der Welt, auch im Leben der Natur, ganz besonders aber und mehr als in der Natur in der Geschichte der Menschheit.

Die Zeiten sind vorüber, wo die Religion vorzugsweise durch die Betrachtung der Natur sich ihre Erhebung zu Gott vermittelte. Wir haben heute nur ein Lächeln für jenen Hamburger Rathsherrn Brockes, der in physikalischen Gedichten die Güte Gottes an allen Creaturen nachwies und unter Anderem von der Gemse das begeisterte Loblied sang: „Für die Schwindsucht ist ihr Unschlitt, für's Gesicht die Galle gut, Gemsenfleisch ist gut zu essen, und den Schwindel heilt ihr Blut; auch die Haut dient uns nicht minder; strahlet nicht aus diesem Thier nebst der Weisheit und der Allmacht auch des Schöpfers Lieb' herfür?!" Wir haben die ganze Anschauung, als ob Alles in der Natur nur für den Nutzen oder die Vergnügung des Menschen von Gott bestimmt sei, als eine schiefe erkannt. Wo frühere Geschlechter friedeathmende Natur-Idylle sahen, in denen die Güte und Seligkeit des Schöpfers sich abspiegelte, gewahren wir heute den Kampf ums Dasein, den uns der Darwinismus als den grausamen Regulator der Naturentwickelung aufgezeigt hat. Wo man früher ein stetiges und allgemeines Aufsteigen von den niederen zu den höheren Naturformen zu schauen meinte, lässt sich für uns nur ein partieller Fortschritt der Natur, nur eine theilweise Vervollkommnung derselben nachweisen, oder, wie F. A. Lange es beschreibt, ein ungeheurer Unterbau, der noch in beständiger Bewegung ist und aus welchem die nach oben zu immer fester gezeichneten und klarer gesonderten Formen der höheren Pflanzen und Thiere sich erheben. Herder schrieb von seinen Zeitgenossen: „Auf dem wüsten Ocean der Menschengeschichte glauben Viele den Gott zu verlieren, den sie auf dem festen Boden der Naturforschung in jedem Grashalm und Staubkorn mit Geistesaugen sahen und mit vollem Herzen verehrten". Von Vielen unseren Zeitgenossen könnte man in

etwas anderer Form gerade das Gegentheil bezeugen. Je mehr aber die religiöse Auffassung und Ausbeutung der Natur zwar nicht unfruchtbar geworden, aber doch eingeschränkt ist, desto mehr sucht der Menschengeist in der Betrachtung der Geschichte der Völker Nahrung für seine religiöse Weltanschauung.

Bietet ja ohnehin die Geschichte so viel werthvollere und wirksamere Vermittelung für das religiöse Gemüth, weil in der Menschenwelt reichere und höhere Gottesoffenbarung vorliegt als in der Natur. Und sobald der Mensch von der Naturreligion zu einer ethischen Auffassung des Göttlichen fortgeschritten ist, begehrt er vor Allem in dem Walten sittlicher Mächte, das nicht die Natur, sondern nur die Geschichte ihm zeigen kann, seines Gottes inne zu werden.

Hat also die Religion ein ganz besonderes Interesse daran, in der Geschichte der Menschheit die darin waltende göttliche Macht zu erfassen und aufzuzeigen, so ist die Frage, ob und wie weit die Philosophie der Geschichte ihr dabei behülflich sein kann. Darüber seien mir einige Andeutungen gestattet, und zwar nach zwei Richtungen hin, einmal nämlich zu zeigen, dass die Geschichtsphilosophie für die religiöse Auffassung der Geschichte eine regulative Bedeutung hat, sodann die Frage zu beantworten, ob überhaupt und inwiefern die Geschichtsphilosophie der religiösen Geschichtsbetrachtung zur Rechtfertigung und Bestätigung dienen kann.

I. Ein bekannter, schon oft angewandter Lehrsatz der religiösen Geschichtsbetrachtung ist in jenem Worte ausgesprochen: „Ist der Rath oder das Werk aus den Menschen, so wird es untergehen; ist es aber aus Gott, so könnt ihr es nicht dämpfen.“ Danach soll also das Gottgewollte und Gottgewirkte in der Geschichte daran zu erkennen sein, dass es bestehen bleibt, dass es sich dauernd erhält, während das Ungöttliche als solches erkannt werde an seiner Unhaltbarkeit, an seinem baldigen Untergange. Darin liegt jedenfalls eine bedeutungsvolle Wahrheit, die jenes bekannte Dichterwort kurz so ausdrückt: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.“ Es ist der Glaube an das Walten einer sittlichen

Weltordnung in der Geschichte, welcher erklärt: „Jedes echte Gotteswerk hat einen unverwüstlichen Kern in sich, der es vor dem Untergehen und Verlorengehen bewahret. Zwar ist ein solches manchmal, nachdem es kaum begonnen war, plötzlich wieder verschwunden gewesen, als wäre es für immer verloren. Aber es kann nicht sterben, sondern es keimet und treibet in dem inneren Leben einzelner, oft nur weniger Menschen so lange fort, bis es in verjüngter Gestalt auferstehen kann. Ja, wie oft auch schon ein aus Gott geborenes Geistesleben und -Streben, ehe es noch auf Erden sich einzubürgern vermochte, gleichsam in den Himmel entrückt und von der grossen Menge in das Reich der idealistischen, phantastischen Gebilde, der unausführbaren Pläne und unpraktischen Gedanken verwiesen worden ist, auf solche Himmelfahrt folgt ein Tag der Pfingsten, wo Gottes Werk aus der unsichtbaren Welt der Ideen in die geschichtliche Welt eintritt, wie mit Sturmesgewalt sich Bahn bricht, mit feuriger Begeisterung die Herzen durchglüht und in neuen Zungen der staunenden Welt verkündet: das hat Gott gethan. Dagegen was nur aus der Willkür menschlicher Selbstsucht und Leidenschaft hervorgegangen und zum Dienste ungezügelter Sinnenlust und Weltsucht ausgebildet ist, das mag mit dem Schein der Unvergänglichkeit noch so schimmernd geschmückt sein, es muss, wenn es sich auch lange behauptet, trotz aller aufgewendeten Kraft und Kunst und List, wieder untergehen; es trägt den Keim des Todes in sich selbst, und seine stolzesten Bauten werden zu Schutt und Staub. Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.“

Dem gegenüber wird nun die Philosophie der Geschichte zuerst daran erinnern, dass wenigstens für diejenigen Erscheinungen der Geschichte, die der denkende Beobachter in seinem eigenen Leben gegenwärtig hatte oder hat, und die er entweder bei seinem Eintritt in die Welt schon vorfand und dann vergehen oder sich behaupten sah, oder die er während seines Lebens hat entstehen sehen, jenes Kennzeichen des Göttlichen nicht anwendbar ist. Denn ehe das Gericht der Weltgeschichte auch nur an Einer geschichtlichen Erscheinung sich vollzieht, vergehet meistens lange

Zeit, und des Menschen Leben ist kurz. Was wir untergehen sahen, feiert vielleicht den Tag seiner Auferstehung, wenn wir längst von der Erde geschieden sind; und Anderes, das während unserer Lebenszeit entsteht oder bestehen bleibt, hat seinen göttlichen Ursprung sicherlich noch nicht dadurch erwiesen, dass es, so lange unsere Augen offenstehen, sich erhält.

Weiter aber wird die Geschichtsphilosophie Folgendes zu bedenken geben. Höchstens ein reaktionärer Parteifanatiker, dem jede Neuerung des Teufels zu sein scheint, kann alles das, was in der Vorzeit geschichtlich geworden und Jahrhunderte lang sich erhaltend uns vererbt und überliefert ist, ohne Weiteres für ein unverletzliches Heiligthum Gottes erklären. Dagegen wird ein unbefangener Geschichtsforscher vielmehr geneigt sein, gerade vorzugsweise in neuen Anfängen, welche nicht allein durch das vor ihnen schon Gewordene, sondern noch durch andere Lebensmächte in die Geschichte eingeführt sind, das geheimnissvolle Walten einer göttlichen Macht zu erkennen. Dieser Einwand trifft zwar die eben gekennzeichnete religiöse Geschichtsbetrachtung nur theilweise; denn dieselbe hat ja ausdrücklich hervorgehoben, dass ein Gotteswerk oftmals scheinbar untergeht und dann in verjüngter Gestalt, in neuen Anfängen wiedererscheint; und die echte Religion wird selber fordern, dass, so oft die Formen eines Gotteswerkes zu erstarren drohen, der menschliche Geist in die denselben zu Grunde liegenden göttlichen Ideen und Kräfte aufs neue sich vertiefe, um aus ihnen die Kraft zu neuen geschichtlichen Gestaltungen des alten Gotteswerkes zu gewinnen. Andrerseits wird die philosophische Geschichtsbetrachtung anerkennen, dass ähnlich wie in der Entwickelung der Natur das Zweckmässigste erhalten bleibt, so in der Geschichte der Menschen die den Zwecken derselben am meisten dienlichen Wahrheiten, Güter und Kräfte, die der Menschengeist einmal gefunden und erworben hat, zwar nicht ausnahmslos und unbeschränkt, weil ja manche werthvolle Errungenschaft menschlicher Kultur unter den Stürmen der Zeit der Menschheit wieder verlorengegangen ist, aber doch

in der Regel und im Grossen und Ganzen erhalten bleiben. Aber einmal hat der religiöse Trieb des Menschengeistes von jeher, namentlich auf kirchlichem Gebiete, die Neigung gezeigt, auch die Formen, in welchen eine göttliche Lebensmacht sich gleichsam verdichtet hat, zu vergöttlichen, und das besonders dann, wenn, wie z. B. in der römischen Kirche, diese Formen durch viele Jahrhunderte hindurch bestehen geblieben und durch ihr hohes Alter ehrwürdig geworden sind. Sodann aber hat die religiöse Geschichtsbetrachtung nur zu oft vergessen, dass, wenn alte geschichtliche Gestaltungen durch neue ersetzt werden müssen, es dann nicht genügt, auf die schon vorhandenen geistigen Grundlagen derselben zurückzugehen, sondern dass zugleich neue Kräfte, neue Anfänge gesetzt werden müssen, und dass nur dadurch jenes Werden der Dinge zu Stande kommt, das, wie Droysen in seiner Historik treffend sagt, sich in der Wiederholung summirend, in rastloser Steigerung wachsend, fortschreitend sich zeigt und das wir eben deshalb mit dem Namen Geschichte bezeichnen, während in der Natur eine fortschreitende Entwickelung nur in ungeheuren, unabsehbaren Zeiträumen stattfindet, im Uebrigen aber ein sich periodisch wiederholendes Werden der Dinge, ein Gleiches, Beständiges im Wechsel der Erscheinungen sich zeigt.

Wenn schon hierdurch die religiöse Geschichtsauffassung von der Philosophie der Geschichte eine nothwendige Regulirung erfährt, so ist das noch mehr der Fall gegenüber der Anschauung des religiösen Glaubens, mittelst welcher derselbe bald dies, bald jenes in der Geschichte für ein Gotteswerk erklärt und spricht: „Das hat Gott gethan“, dagegen Anderes als ein blosses Menschenwerk bezeichnet. So gewiss das nicht ohne alle Wahrheit und Berechtigung ist, so erscheint es doch in der That als eine ebenso oberflächliche wie schiefe Betrachtungsweise, Göttliches und Menschliches, Gott und Welt einander so äusserlich gegenüberstehend zu denken, als ob da, wo das Eine wäre, das Andere nicht sein könnte, als ob Gott sich zu der Welt ähnlich verhielte wie ein Baumeister zu dem von ihm gebauten Hause, dem er, wenn es fertig ist, den Rücken kehrt

und zu dem er nur dann und wann einmal zurückkehrt, um da, wo es schadhaft geworden, ausbessernd und erneuernd einzugreifen. Ganz abgesehen davon, dass Gott aus seiner Unbeschränktheit und Unendlichkeit herabgezogen wird in die Reihe der endlichen und beschränkten Wesen, wenn man ihn der Welt so gegenüberstellt, als ob da, wo die Welt anfängt, Gottes Wesen aufhört, also die Welt Gottes Grenze wäre, die er nur zeitweise einmal überschritte, um wunderthätig in die Welt einzugreifen, — eine philosophische Betrachtung der Geschichte wird geradezu unmöglich, wenn man, vermeintlich im Interesse der Frömmigkeit, durch immer neue Wunderthaten eines überweltlichen Gottes den Zusammenhang des geschichtlichen Verlaufes bald hier, bald dort durchbrochen werden lässt, eine Anschauung, von der man mit Recht gesagt hat, dass sie nur den Vorzug habe, dem Verstande nichts weiter schuldig zu sein. — Herder in seinen Ideen zur Philosophie der Geschichte erklärt unzweideutig: „Wenn der Mensch die göttliche Vorsehung für ein Gespenst hält, das ihm auf allen Strassen begegnen und den Lauf menschlicher Handlungen unaufhörlich unterbrechen soll, damit er nur diesen oder jenen particulären Endzweck seiner Phantasie und Willkür erreiche, so gestehe ich, dass die Geschichte das Grab einer solchen Vorsehung sei, gewiss aber ein Grab zum Besten der Wahrheit; denn was wäre es für eine Vorsehung, die Jeder zum Poltergeist in der Ordnung der Dinge, zum Bundesgenossen seiner eingeschränkten Absicht, zum Schutzverwandten seiner kleinfügigen Thorheit gebrauchen könnte, so dass das Ganze zuletzt ohne einen Herrn bliebe?“ Treffender, als es in diesen Worten geschehen, kann man nicht aufzeigen, wie wenig das Interesse der Religion ebenso wie des Verstandes dadurch gewahrt wird, dass man Gott und Menschenwelt, Gotteswerk und Menschenwerk äusserlich scheidet und einander gegenüberstellt. Eine ernste Geschichtsforschung wird vielmehr zunächst die Thatsache rückhaltlos anerkennen, dass die Menschheit mit der Naturbasis, auf welcher sie steht und aus welcher heraus ihr geschichtliches Leben sich entwickelt, so innig verwachsen ist, dass dieselben Gesetze, die

in der Natur sich vollziehen, in der Geschichte der Menschheit ebenso unverbrüchlich walten; sodann aber wird sie neben diesen Naturgesetzen die im engeren Sinne des Wortes geschichtlichen Gesetze zu erkennen und aufzuzeigen suchen und nicht in der Durchbrechung dieser natürlichen und geschichtlichen Gesetze, vielmehr gerade in der unwandelbaren Vollstreckung derselben das Walten der Gottheit wahrnehmen oder wenigstens ahnend schauen, und weil der Vollzug der geschichtlichen, theilweise auch der Naturgesetze in den Menschen stattfindet, so wird die Philosophie der Geschichte gerade in dem Menschlichen das Göttliche, im Menschenwerk Gotteswerk suchen und finden.

Wenn ferner die religiöse Geschichtsbetrachtung zur Anerkennung dieser Thatsache sich zwar bequemt, sofort aber die Neigung zeigt, unter den verschiedenen Menschenwerken die einen als gottgewirkte den anderen als ungöttlichen gegenüberzustellen, so hat dieselbe dazu zwar ein gewisses Recht. Aber die Philosophie der Geschichte wird einmal daran erinnern, dass dasjenige, was die göttliche Macht in den Menschen und durch dieselben wirket, nicht so zu Stande kommt, dass ausschliesslich der göttlicke Factor das Bewirkende ist, sondern vielmehr so, dass der Menschen eigene Thätigkeit von Gott geweckt und getrieben wird, so dass jedes Gotteswerk in den Menschen zugleich der Menschen eigene That, also ein gottmenschliches Werk, deshalb aber auch mit menschlicher Beschränktheit behaftet ist. Dies gilt auch von den Grossthaten der heilenden, erlösenden, rettenden Liebe, die man im schönsten Sinne des Wortes Gotteswerke nennen kann. Andererseits von vielen Werken, die nur aus menschlicher Willkür und Leidenschaft hervorgegangen zu sein scheinen, wie z. B. vom Kriege, kann man nicht ohne Weiteres sagen, dass sie ungöttlich sind. Denn ganz abgesehen davon, dass es, subjektiv betrachtet, ein rechter Gottesdienst ist, im Dienste des Vaterlandes, so oft es nothwendig geworden, männlich und tapfer das Schwert zu führen, zeigt ja die Geschichte, dass auch verwüstende Kriege schon oft den Boden bereiten helfen mussten, auf welchem wahrhaft göttliche Pflanzungen des Geistes und der

Liebe erwachsen sollten. Selbstverständlich hat der religiöse Glaube ganz Recht, wenn er Handlungen, die mit dem Sittengesetze in offenbarem Widerspruche stehen, als ungöttliche und widergöttliche bezeichnet. Aber die philosophische Geschichtsbetrachtung wird dabei zu bedenken geben, dass viele betrübende, sittlich verwerfliche Erscheinungen einer Zeit in unauflöslichem Zusammenhange stehen mit dem Guten und Grossen, das dieselbe Zeit durch ihre Arbeiten und Kämpfe zur Reife zu bringen berufen ist, dass sich immer neu das Wort bewahrheitet: „Wo viel Licht ist, da ist auch viel Schatten", dass der Schatten, weil er vom Lichte unabtrennbar ist, nicht etwas rein Widergöttliches sein kann und es eine geschichtliche Nothwendigkeit ist, dass das Böse am Guten sei, schon deshalb, weil die Menschheit das Gute und den Werth des Guten erst recht erkennen lernt durch die Erfahrung des sich selber rächenden Bösen, und weil die sittlichen Kräfte unseres Geschlechts erst in dem anstrengenden Kampfe gegen das fort und fort versuchende Böse die rechte Uebung, Ausbildung und Stärkung erlangen.

Die religiöse Geschichtsbetrachtung pflegt, wie zwischen Gotteswerk und Menschenwerk, so auch zwischen Gottesgebot und Menschensatzung einen Gegensatz zu statuiren und hat völlige Berechtigung dazu, wenn sie z. B. die mit dem uralten Gottesgebot, Vater und Mutter zu ehren, in unversöhnlichem Widerspruch stehenden Lehre der Pharisärer, dass ein Mensch besser daran thue, wenn er das, was er Vater und Mutter darbringen sollte, statt dessen im Tempel als Opfergabe darbringe, als eine widergöttliche Menschensatzung verwirft. Aber alle Gottesgebote müssen doch auf menschliche Begriffe gebracht, in menschliche Worte und Formeln gefasst werden, und weil dies durch die Arbeit von Menschen, die nicht unfehlbar sind, geschieht, so wird in die Gebote Gottes unvermeidlich Etwas von den Satzungen der Menschen eingemengt. Andererseits hat es von jeher viele sogenannte Menschensatzungen gegeben, die für ihre Zeit, für die damaligen äusseren Lebensverhältnisse und inneren Bildungszustände so angemessen waren und eine

so heilsame Zucht übten, dass man ihnen einen gottgegebenen geschichtlichen Beruf zuerkennen muss, und das gilt z. B. auch von vielen Satzungen der römischen Kirche während des Mittelalters. Insbesondere die bürgerlichen Gesetze, welche das gemeinsame Leben in Staat und Gemeinde regeln, sind solche Menschensatzungen, die für bestimmte nationale nnd sociale Lebensstufen Gottes sittliche Ordnungen, allerdings in beschränkter Gestalt, zum Ausdruck und zur Geltung zu bringen berufen sind und von denen nur dann, wenn die Zeit, für die sie gegeben waren, sich ausgelebt hat, das Goethe'sche Wort gilt: „Es schleppen sich Gesetz und Recht wie eine alte Krankheit fort.“

Wie der Gegensatz zwischen Gottesgebot und Menschensatzung, so auch der vom religiösen Glauben oft so nachdrücklich betonte Gegensatz zwischen unfehlbarem Gotteswort und irrender Menschenweisheit ist kein starr feststehender, sondern ein fliessender. Zwar hält unser Glaube mit Recht auch die schlichtesten Aussagen religiöser Wahrheit für heiliger, göttlicher als die glänzendste Beweisführung einer weltlichen Wissenschaft, und die dem Evangelium der Bibel entnommene christliche Heilslehre wird voraussichtlich im Munde des Volkes stets den Namen „Gotteswort“ behalten. Aber abgesehen von dem kühn bildlichen und deshalb leicht irre führende Ausdruck „Wort Gottes“ ist zu erinnern, dass auch die geringste Wahrheit heiliger, göttlicher ist als ein noch so reich geschmückter, altehrwürdiger Irrthum, dass gerade dann die Wahrheit am mächtigsten, wie ein gewaltiger Strom sich Bahn gebrochen hat in die Völkerwelt, wenn man dem Menschengeiste die Freiheit der Forschung gelassen und ihn dadurch der Gefahr schweren Irrthums preisgegeben hat, und dass auch der Irrthum schliesslich nur ein Weg zur Wahrheit und oft wie ein wohlthätiger Schlaf gewesen ist, in welchem die müde gewordenen Kräfte des Menschengeistes sich ausruhten und stärkten und aus dem erwachend sie um so reichere Strahlen des göttlichen Lichtes zu erfassen vermochten. Andererseits erkennt jede unbefangene Geschichtsforschung, dass auch die tiefsinnigsten und gemüthvollsten religiösen Wahrheiten oft

Jahrhunderte lang im Besitze eines Volkes, einer Kirche waren, ohne dass die Herzen von der göttlichen Kraft derselben etwas erfuhren, so wenig wie der Geizhals etwas von dem Nutzen und Segen erfährt, den er durch sein Geld sich verschaffen könnte; und dies deshalb, weil das Volk, die Kirche, wie der Geizige seine Schätze im Kasten, so die viel köstlicheren Schätze der Wahrheit in todten Buchstaben, in starren Formeln verschlossen hielt. Auch die erhabensten Worte der im höchsten Sinne des Wortes gottmenschlichen Persönlichkeit sinken zu blossen Menschensatzungen, zu todten Buchstaben für den herab, der diese Worte nur deshalb für Wahrheit hält, weil sie von jener Persönlichkeit geredet worden sind. Ueberhaupt kann das Göttliche in der Geschichte der Menschheit auch da, wo es sich am reichsten offenbaret, nur demjenigen Menschenkinde oder Volke Geist und Leben werden und zum Heile dienen, welches durch eigenes Suchen und Forschen, durch eigenes Innewerden, durch eigene Ueberzeugung sich dasselbe zu innerem Eigenthum macht. Und sagt nicht der höchste Genius der Religion dasselbe, wenn er im Gegensatz zu denen, die in einem Aeusserlichen, einer Lehre, einer Anstalt, einem Kultus u. dgl. das Göttliche selber unmittelbar erfassen zu können meinen, erklärt: „Das Reich Gottes kommt nicht mit äusserlichen Geberden; man wird auch nicht sagen können: siehe, hier oder da ist es; das Reich Gottes ist inwendig in euch.“ Dasselbe aber bezeuget das Wort seines grossen Apostels: „Das Reich Gottes bestehet nicht in Worten, sondern in der Kraft.“

Diese Andeutungen mögen für den ersten Theil unserer Betrachtung genügen. Wir haben dabei stillschweigend vorausgesetzt, dass die religiöse Auffassung der Geschichte überhaupt berechtigt ist; und bei dieser Voraussetzung besteht die regulative Aufgabe der Geschichtsphilosophie nur darin, innere Widersprüche und Unklarheiten der religiösen Geschichtsbetrachtung aufzudecken, und dieselben auf einen dem philosophischen Denken wie dem geschichtlichen Thatbestande möglichst entsprechenden Ausdruck zu bringen. Wenn wir jetzt aber die Frage aufwerfen:

II. ob überhaupt und inwiefern die Geschichtsphilosophie

zur Rechtfertigung der religiösen Geschichtsauffassung dienen kann, so zeigt sich, dass sie das nur in sehr beschränktem Masse vermag und zwar nur so, dass sie von der bisher gemachten Voraussetzung des Rechtes der religiösen Anschauung der Geschichte ausgehend durch ihre Untersuchungen und deren mehr oder weniger sicheren Ergebnisse die Richtigkeit jener Voraussetzung bestätigen hilft.

Absichtlich gebrauche ich hier den Ausdruck „mehr oder weniger“. Denn von absolut sicheren, zwingende Beweiskraft besitzenden Ergebnissen geschichtsphilosophischer Untersuchungen kann bis jetzt wenigstens nicht die Rede sein. Die Wissenschaft der Philosophie der Geschichte ist im Grunde erst in der Entstehung begriffen und noch zu wenig fest begründet, um schon mit unzweifelhaften, auf exakter Forschung ruhenden Resultaten auftreten zu können.

Das Gebiet der geschichtlichen Entwickelung, das sie als Gegenstand ihrer Forschung vor sich hat, ist ein verhältnissmässig noch engbegrenztes. Der Zeitraum einer reichlich 3000jährigen Geschichte genügt nicht, um daraus schon für die ganze Entwickelung der Menschheit allgemein giltige Schlussfolgerungen mit Sicherheit zu entnehmen. Die Menschheit ist noch zu jung, als dass sie über den Gang ihrer oft so verworrenen Geschicke und das Ziel ihrer oft so dunklen Pfade schon zur vollen wissenschaftlichen Klarheit gelangt sein könnte. Dazu kommt, dass wir über ausgedehnte Zeiträume vor dem Auftreten der klassischen Völker des Alterthums und selbst über manche mit oder nach diesen Völkern aufgetretene Staats- und Kulturformationen sehr wenig wissen, theils weil die damaligen geschichtlichen Gebilde so gut wie spurlos verschwunden, theils weil ihre Denkmäler und Literaturen noch nicht genügend durchforscht sind. Endlich ist es auch auf gründlich durchforschtem geschichtlichen Boden oft kaum möglich, den wirklichen Thatbestand ungetrübt festzustellen, weil der Blick des Historikers selbstverständlich nicht in das Innerste der auf dem geschichtlichen Schauplatz auftretenden und wirkenden Persönlichkeiten zu schauen vermag, sondern dieselben nur aus ihren vereinzelten Kundgebungen in Wort und That und aus den Aeusserungen ihrer Zeit-

genossen über sie zu verstehen und richtig zu beurtheilen sucht und weil ausserdem die Ereignisse der Geschichte nicht etwa nur durch die strebenden und handelnden menschlichen Persönlichkeiten bewirkt und zustandegebracht werden, sondern auch durch andere Factoren, deren Wesen dem Geschichtsforscher oft noch weniger verständlich und zugänglich ist, als die wollenden und handelnden Menschen.

Um so mehr freilich muss die Geschichtswissenschaft beherzigen, was Droysen in seiner Historik hervorhebt, dass nämlich von dem logischen Mechanismus des Verstehens sich der Akt des Verständnisses unterscheidet, der als unmittelbare Intuition, als ein schöpferischer Akt wie der Lichtfunken zwischen den sich einander nahenden elektrophoren Körpern, und zwar nur unter der Bedingung erfolgt, dass das Einzelne verstanden werde im Ganzen und das Ganze aus dem Einzelnen und dass der Verstehende die Totalität des zu Verstehenden aus den einzelnen Aeusserungen derselben, die einzelnen Aeusserungen aber aus dessen Totalität sich ergänze. Dies ist allerdings sehr richtig und treffend gesagt. Kann doch auch nicht von einer einzigen geschichtlichen Persönlichkeit ein einheitliches Charakterbild gewonnen und dargestellt werden, wenn der Blick des Forschers nur an den Einzelheiten, die von derselben und über dieselbe berichtet werden, haften bleibt, ohne dieselben zu einem Ganzen zu verknüpfen zu suchen und die Lücken durch Schlussfolgerungen aus dem Gegebenen und durch ein sich daraus ergebendes inneres Anschauungsbild zu ergänzen. Noch weniger kann man den Charakter eines Zeitalters, einer Geschichtsperiode feststellen, am allerwenigsten aber die Gesetze und Ziele der gesammten geschichtlichen Entwickelung auffinden und die feste Ueberzeugung erwecken, dass in dem Gange der Weltgeschichte wie in dem Reiche der Natur eine vernünftige Weltordnung sich kundgiebt, ohne dass „das Einzelne verstanden wird im Ganzen und das Ganze aus dem Einzelnen“. Auch der Naturphilosoph, wenn er anders diesen Namen mit Recht tragen will, muss die Natur als ein Ganzes anschauen, und weil seiner Erfahrung immer nur ein Theil der Natur gegeben ist, muss er aus dem Gegebenen auf das Ganze

schliessen und aus dem Ganzen das Gegebene zu begreifen suchen. Ueberhaupt ist es ein unausrottbarer Trieb der menschlichen Vernunft, ein einheitliches Ganze der Erkenntniss zu gewinnen; und wo man diesen Trieb zurückdrängt und unterdrückt und bei den einzelnen Thatsachen der Erfahrung stehen bleibt, da kann man zwar eine Masse von Kenntnissen ansammeln, aber keine wirkliche Erkenntniss erlangen und verfällt in die Verkehrtheit derer, die, wie das Sprüchwort sagt, vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen.

Aber mit Recht schreibt Fechner in seiner Tages- und Nachtansicht, dass die Weisen, womit wir überall vom Hier auf's Dort, vom Heute auf das Morgen schliessen und womit alle Erfahrungswissenschaft vom Gegebenen auf's Nichtgegebene schliesst, je weiter hinaus und höher hinauf sie uns in's Nichtgegebene führen, einzeln genommen um so unsichrer werden. Und was O. Pfleiderer in seiner Religionsphilosophie vom metaphysischen Denken sagt, dass bei demselben unsere Schritte noch um ein Beträchtliches unsichrer und unsere Hypothesen unbestimmter und zweifelhafter werden, als sie es auf den Wegen aller wissenschaftlichen Untersuchung überhaupt schon sind, das gilt ganz besonders von der Philosophie der Geschichte. Hat schon die wissenschaftliche Geschichtsforschung mit Unsicherheit ihrer Ergebnisse zu kämpfen, so noch weit mehr die Geschichtsphilosophie. Selbst einmal abgesehen davon, dass das geschichtliche Material, womit sie arbeitet, ein noch zu eng begrenztes und zum Theil unerkennbares ist, — mit Recht sagt Rocholl in seiner Philosophie der Geschichte, dass, was die Autobiographie für den Einzelnen, die Geschichtsphilosophie für die Menschheit ist, dass schon der Einzelne sein eigenes Leben nicht beschreiben kann, ohne auf Räthsel seiner Lebensführung und seines Innenlebens zu stossen, dass aber der Einzelne für seine Selbstbiographie ein Hülfsmittel hat, welches die Menschheit nicht besitzt, nämlich das, sich mit Anderen seines Geschlechts zu vergleichen und dadurch auf die eigene Art und Bestimmung hin Rückschlüsse zu machen.

Indess wiewohl die Ergebnisse der Philosophie der Geschichte beschränkte und unsichere sind und bleiben werden,

weil wir, wie Johannes v. Müller sagt, das Drama nicht eher als nach seiner Vollendung beurtheilen können, und wiewohl diese Wissenschaft für ihren Bestand der Stützen nicht entbehren kann, welche die Religion und speziell die christliche ihr gewähren, so kann sie doch wiederum ihrerseits der Religion insoweit eine Stütze gewähren, als sie die Erfahrungen, welche die Menschheit bis jetzt gemacht hat, soweit es möglich ist, zusammenfasst und aus denselben Schlussfolgerungen zieht, welche, zwar nicht unzweifelhaft, aber doch den Charakter der Wahrscheinlichkeit an sich tragend, die religiösen Voraussetzungen bestätigen.

Wie wenig die Geschichtsphilosophie der Stützen entbehren kann, welche ihr von der Religion gewährt werden, zeigt sich sofort darin, dass diese Wissenschaft erst möglich geworden ist, nachdem der religiöse Glaube aus dem Polytheismus mit seinen lokalen und nationalen Göttern sich zum Monotheismus erhoben und das, was in Israel noch ein particuläres Gepräge hatte und trotz der Messiasidee, trotz mancher prophetischer Aussprüche noch behielt, zu einem universellen Charakter entwickelt hat, nämlich die Erkenntniss des einen Gottes, in welchem die Menschen alle leben, weben und sind und der sie alle zu einem grossen Reiche der Gerechtigkeit und des Friedens vereinigen will. Das heidnische Alterthum mit seinen autochthonen Völkern hatte nur unzusammenhängende, nationale Geschichten, aber das Wort Menschheit, das, wie Max Müller sagt, nimmer die Lippen des Sokrates, noch des Plato, noch des Aristoteles überschritten hat, kannte es nicht, und deshalb wusste es auch nichts von einer zusammenhängenden geschichtlichen Entwickelung der Menschheit. Erst die christliche Religion hat diese grosse Idee in die Welt gebracht und dadurch erst die Grundlage gegeben, auf welcher die Philosophie die Geschichte der verschiedenen Volksstämme, Nationen und Staaten und alle die daraus hervorragenden grossen Persönlichkeiten als ein Gesammtbild, alle persönlichen und nationalen Individuen als die Glieder eines grossen Organismus anschaute und den in demselben waltenden allgemeinen menschlichen Gesetzen nachsann und nachforschte. Wiederum aber kann die Philo-

sophie der Geschichte dazu dienen, jene grosse Idee der christlichen Religion zu bestätigen, indem sie in allen individuellen und nationalen Verschiedenheiten und Besonderheiten als das einende Band das allen Individuen und Nationen gemeinsame Menschliche und als das Ziel der ganzen weltgeschichtlichen Entwickelung die vollendete Entfaltung der echten Menschlichkeit nachzuweisen bemüht ist und wenigstens zu grosser Wahrscheinlichkeit zu erheben vermag, wobei die Frage, ob alle Völker von einem Menschenpaare abstammen, ruhig unerledigt gelassen werden kann.

Allerdings erhebt sich hier für unsere Wissenschaft die ernste, schwere Frage, ob denn überhaupt die geschichtliche Bewegung, welche sie in der von ihr als Ganzes angeschauten Menschheit wahrnimmt, eine fortschreitende, zu immer höherer Vervollkommnung aufsteigende oder ob dieselbe ganz anderer Art sei. Kann diese Frage etwa nur insoweit bejaht werden, als die Fortschritte der äusseren Kultur, auf die ja gerade unsere Zeit mit berechtigtem Selbstgefühl hinweisen kann, anerkannt werden müssten? Ist dagegen das Zugeständniss nothwendig, dass, wie der Darwinismus behauptet, in der Geschichte wie in der Natur die vorwärtstreibende Kraft der Kampf um's Dasein sei, welcher gerade in der Geschichte sich immer grausamer gestalte, immer erbarmungsloser und aufreibender werde, weil mit dem Steigen der äusseren Kultur die Ausrüstung der Kämpfenden immer reicher und stärker, die Kämpfenden unter einander, wenigstens in denselben Klassen und Ständen, immer ebenbürtiger werden und deshalb der Egoismus jedes Einzelnen, um im Kampfe nicht zu unterliegen, zu immer raffinirterem, schärferem und rücksichtsloserem Vorgehen sich getrieben fühle? Kann also nicht geleugnet werden, dass mit der steigenden äusseren Kultur auch das Uebel und das Böse in der Welt immer höher steige? Wenn dem so wäre, dann müsste die pessimistische Geschichtsbetrachtung in immer weiteren Kreisen um sich greifen; und wenn der Pessimismus jemals zur Ueberzeugung der grossen Menge werden könnte und werden würde, so möchte, wie G. P. Weygoldt richtig bemerkt, die Masse des Volkes schwerlich den von Schopenhauer gewiesenen,

von ihm selber aber nicht betretenen Weg der Askese beschreiten, sondern nur zu gesteigerter Genusssucht sich gestachelt fühlen, in welcher der religiöse Glaube gänzlich erstickt würde. Die Religiosität aber, in welcher dann nach E. v. Hartmann die Menschen ein Unbewusstes verehren sollen, welches dadurch, dass die ganze Menschheit zum Selbstmord schreitet und so aller Geschichte ein tragisches Ende bereitet, aus seiner Unseligkeit erlöset werden muss, ist von Hugo Sommer gebührend gekennzeichnet worden und erscheint vollends in ihrer Haltlosigkeit, wenn man bedenkt, dass sie gar keine Garantie dafür hat, dass nach solchem von entsetzlich qualvollen Kämpfen vorbereiteten tragischen Weltuntergang das Unbewusste nicht noch einmal den „dummen Streich“ mache, eine Welt ins Dasein zu rufen, die wieder durch Jammer und Elend zur Selbstvernichtung zu treiben, das egoistische Streben dieses Unbewussten sein müsste.

Glücklicher Weise verhält es sich in Wirklichkeit ganz anders, als dieser Pessimismus vorauszusetzen liebt. Wie in der Natur der Kampf ums Dasein nur die Bedeutung eines Regulators hat, dagegen die eigentlich konstitutive Kraft der innere Gestaltungstrieb der Dinge ist, den auch E. Häckel anzuerkennen sich wiederholt genöthigt sieht, ein Gestaltungstrieb, der nach Ordnung und Symmetrie, nach Harmonie und Schönheit hinstrebt, wie z. B. die regelmässig geordneten Formen der Krystalle in jedem sich ablagernden Salze, in jeder Schneeflocke augenscheinlich zeigen, so ist es ähnlich in der Geschichte der Menschheit. Trotz der bedeutungsvollen Rolle, welche der Kampf ums Dasein, der egoistische Wettbewerbungstrieb in derselben spielt, tritt neben und über diesen Factor als das wahrhaft menschliche Element des geschichtlichen Lebens und Strebens jener innere Gestaltungsdrang des Menschen zu Tage, der den Idealen des Guten, Wahren und Schönen stetig zugewandt, dieselben immer treuer zu verwirklichen, immer klarer zu erkennen und immer würdiger zu verkörpern trachtet; und in diesem idealen Gestaltungstriebe der menschlichen Natur liegen die Kräfte, welche nicht nur in der äusseren, sondern auch in der inneren, geistigen, sittlichen Kultur der Menschheit einen Fortschritt herbeizu-

führen vermögen. Dass ein solcher Fortschritt in Wirklichkeit sich vollzogen hat und noch vollzieht, wenn auch nur auf spiralförmig gewundenen Wegen, dafür kann die Philosophie der Geschichte Vieles beibringen, wovon nur einiges Wenige ganz kurz hier angedeutet werden möge.

Die äussere Kultur, deren Fortschritte unleugbar sind, bahnt der inneren die Wege, namentlich so, dass durch ihr Steigen der Verkehr der Völker immer grossartiger und vielseitiger wird, also auch der Austausch der Denkresultate und Lebenserfahrungen wesentlich zunehmen, hierdurch das wissenschaftliche Erkennen, also auch die Erkenntniss der sittlichen Gesetze mächtig gefördert werden muss und die Errungenschaften der Geistesbildung nicht mehr wie im Alterthum das Eigenthum einer Nation, sondern der gemeinsame Besitz vieler Völker werden und deshalb nicht mehr von dem Bestande einer Nation mehr oder weniger abhängig sind, sondern durch den Untergang eines Kulturvolkes oder selbst mehrerer nicht ernstlich gefährdet werden können. Allerdings ist die Klage darüber, dass nur die intellectuelle, nicht aber die moralische Bildung zunehme, dass im menschlichen Geschlechte so manche erkannte Wahrheit nur Theorie bleibt, nicht zur praktischen Verwirklichung gelangt, oft und auch in der Gegenwart wieder nur zu sehr berechtigt. Aber es bleibt doch wahr, was Herder in seinen Ideen z. G. d. Ph. sagt: „Das Kind lernt viel, was nur der Mann anwenden kann; deswegen aber hat es Solches nicht umsonst gelernt. . . . . bei dem immer erneuten Menschengeschlecht ist keine aufbewahrte Wahrheit ganz vergeblich; spätere Umstände machen nöthig, was man jetzt versäumt, und in der Unendlichkeit der Dinge muss jeder Fall zum Vorschein kommen, der auf irgend eine Weise die Menschheit übet.“ Ausserdem ist zu beachten, was Herm. Lotze in seinem „Mikrokosmos“ fein und treffend bemerkt, dass es die besondere Eigenthümlichkeit des Menschengeistes ist, nicht wie das Thier durch wenige Wahrnehmungen aus dem Stegreif zu plötzlichen und fragmentarischen Regungen sich reizen zu lassen, sondern eine reichhaltige Menge von Erfahrungen zuerst lernend in sich aufzusammeln und aus ihrer ruhigen Ver-

arbeitung sich die Beweggründe zu einem zusammenhängenden Handeln zu bilden, und dass diese eigenthümliche Besonnenheit des Menschengeistes bis zu einem gewissen Grade eine auszeichnende Eigenschaft der modernen Bildung, des modernen Humanismus ist, dass sich jetzt mehr als früher eine ernste Gesinnung der Duldsamkeit, der Behutsamkeit und der Zurückhaltung entwickelt hat.

Vermag aber die Philosophie der Geschichte durch beachtenswerthe Gründe die Annahme plausibel zu machen, dass die geschichtliche Bewegung der Menschheit einen wirklichen Fortschritt der inneren wie der äusseren Kultur aufzeigt und trotz aller von Seiten kulturfeindlicher Mächte drohenden Gefahren von der Zukunft erwarten lässt, dann zeigt sie also dieser Bewegung ein Ziel, dem sie zustrebt; sie bringt dann einen vernünftigen Sinn in die Geschichte der Menschheit, sie statuirt einen Zweck, den dieselbe zu erfüllen bestimmt ist, und so dient sie dem religiösen Glauben an eine zweck- und zielsetzende und die Menschheit ihrem hohen Ziel und Zweck immer näher führende göttliche Macht zur Bestätigung.

Indess kann sie dabei an jener, von Hegel in glanzvoller Weise dargestellten Geschichtsbetrachtung nicht vorübergehen, welche zwar einen unaufhaltsamen Fortschritt der Menschheit auf allen Lebensgebieten behauptet, aber in dem diesen Fortschritt bewirkenden absoluten Geiste nicht eine selbstbewusste zwecksetzende Persönlichkeit erkennt, sondern einen in der Weltentwickelung sich selbst suchenden und erst an dem in unabsehbarer Ferne liegenden Schlusse des ungeheuren Weltprocesses zu seiner Selbsterfassung und zu seiner vollen Wirklichkeit gelangenden Weltgeist. Denn wenn diese Geschichtsauffassung das letzte Wort der Wissenschaft wäre, dann würde zwar nicht alle und jede Religiosität von derselben ausgeschlossen sein, wohl aber mehr als ein vitales Interesse der Religion verletzt werden. Es ist ein wesentliches Lebensinteresse der Religion, mitten in dem rastlosen Wechsel der Dinge ein Beharrendes, unwandelbar Bleibendes zu haben, das in sich selber ruht und darin das Menschenherz ruhen kann, das auf sich selber stehend den

unerschütterlich festen Lebensgrund bildet, auf welchen der Menschengeist aus dem uferlosen Meere der Vergänglichkeit mit vollem Vertrauen sich flüchten und bergen kann, Das Hegel'sche Absolute aber kommt nie zur Ruhe, sondern ist ein unaufhörlich durch Thesis, Antithesis und Synthesis hindurchgehender, immer wieder anfangender und niemals endender Process. Es ist ferner ein wesentliches Lebensinteresse der Religion, einen Gott zu haben, der von sich selber wissend, auch von den Menschen weiss, um die Menschen sich bekümmert, nach ihrem Wohl und Wehe fraget; und die wahre, die ethische Religion fordert ein sittliches Verhältniss, in welchem die sittliche Macht der Gottheit zu der menschlichen Persönlichkeit steht. Nach Hegel dagegen sucht der absolute Geist erst in den menschlichen Persönlichkeiten zum Bewusstsein seiner selbst zu gelangen, ohne jemals sich selbst ganz zu erfassen und zu sich selbst zu kommen. Und wie dieses Absolute kein persönliches Wesen ist, so kommen bei Hegel auch die menschlichen Persönlichkeiten nicht zu ihrem Recht. Dieselben sollen dem Absoluten nur als Durchgangsmomente auf seinem ruhelosen Wege, nur als Material dienen, das es zu seiner Selbstverwirklichung verbraucht, so dass die ganze Geschichte der Menschheit als eine Schädelstätte erscheint, die der Weltgeist immer aufs Neue mit den Leichen und Trümmern seiner von ihm selbst zerstörten Durchgangsstationen und zeitweiligen Lebensformen bedeckt.

Auch da, wo die Hegel'sche Philosophie nur noch historisches Interesse hat, spricht man heute viel von einer organischen Entwickelung der Weltgeschichte, welche für die freie That der menschlichen Persönlichkeit keinen Raum übrig hat, sondern in der Alles, auch neu erworbene Güter des Geistes, durch einen unbewusst wirkenden Allgemeingeist, also nicht durch die bewusste Thätigkeit und Wechselwirkung der menschlichen Persönlichkeiten, sondern unmittelbar von dem in denselben wirkenden absoluten Geist erzeugt werden. Und diese Anschauung würde, wenn sie Recht hätte, eine Stütze finden an der Ansicht moderner Statistiker, welche in der regelmässigen Wiederkehr bestimmter Zahlen-

verhältnisse in der Geschichte der Menschheit, z. B. in der von ihnen behaupteten Thatsache, dass das Budget der jährlichen Verbrechen mit grösserer Regelmässigkeit als das Budget der Abgaben von der Menschheit bezahlt werde, ein geschichtliches Grundgesetz gefunden zu haben meinen, welches mit geheimnissvoller Macht jeden Widerstand, der sich seiner Durchführung entgegenstellt, zu überwinden wisse, alle Selbstbestimmung der menschlichen Persönlichkeit ausschliesse und dieselbe insbesondere zum Verbrechen, ähnlich wie die Hexen in Shakespeare's Macbeth, nur mit noch viel grösserer Nöthigung reize, dränge und treibe. Aber wie sehr es auch an diesem Punkte an Klarheit gebricht, wie dringend uns auch z. B. noth ist, was Lotze (a. a. O.) fordert, nämlich „eine Mechanik der Gesellschaft, welche die Psychologie über die Grenzen des Individuums erweiterte und den Gang, die Bedingungen und die Erfolge der Wechselwirkungen zeigte, die zwischen den inneren Zuständen vieler durch natürliche und gesellige Verhältnisse verknüpften Einzelnen stattfinden müssen“, — die Philosophie der Geschichte wird doch immer wieder darauf zurückkommen müssen, dass die freie sittliche That der einzelnen Persönlichkeit das wahrhaft Bewegende und Wirksame im Laufe der Geschichte ist. Es kann sich z. B. die Sprache nicht so entwickeln, als ob, wie Lotze ironisch bemerkt, aus der Sphäre eines allgemeinen Bewusstseins die einzelnen Worte wie Schneeflocken auf die Häupter der einzelnen Menschen fertig herabfallen, sondern nur so, dass die einzelnen Individuen selbstthätig sind und durch eine Wechselwirkung zwischen ihnen ein gewisser Schatz von Worten sich bildet und zu immer allgemeinerer Anerkennung gelangt. Man kann sagen und hat es gesagt, dass das Meiste von dem, was ein einzelner Mensch ist, hat und leistet, das Produkt seiner Umgebung, seines Landes, Volkes, Zeitalters u. s. w. ist und dass sein eigenes Zuthun, das Werk seines freien Willens, ein verschwindendes kleines x ist. Aber, so erklärt Droysen im Namen der Geschichtswissenschaft, wie verschwindend klein dieses x sein mag, es ist von unendlichem Werthe, sittlich und menschlich betrachtet, allein von Werth. Mag immerhin, schreibt derselbe,

die Statistik zeigen, dass unter tausend Müttern 20, 30, wie viel es denn sind, unverheirathet gebären, — jeder einzelne Fall der Art hat seine Geschichte, und wie oft eine rührende und erschütternde, und von diesen 20, 30 Gefallenen wird schwerlich auch nur eine damit sich beruhigen, dass das statistische Gesetz ihren Fall erkläre; an den Gewissensqualen durchweinter Nächte wird sich manche von ihnen sehr gründlich überzeugen, dass jenes verschwindend kleine x von unermesslicher Wucht ist, dass es den ganzen sittlichen Werth des Menschen, d. h. seinen einzigen Werth umschliesst.

In der That wird die Geschichtsphilosophie auf Grund der Wahrnehmung, dass wie in den einzelnen Menschen, so namentlich in denjenigen Völkern, welchen die Führerrolle auf dem Wege der Kulturentwickelung übertragen ist, trotz alles fatalistischen Volkesglaubens und trotz aller deterministischen und prädestinationellen Systeme philosophischer und theologischer Schulen sich immer wieder als eine unumstössliche Thatsache des sittlichen Bewusstseins geltend macht, dass der Mensch für seine Handlungen verantwortlich ist und, wenn er die Folgen seiner Handlungen zu fühlen bekommt, darin das Walten der Gerechtigkeit zu erkennen hat, nothwendig zu der Voraussetzung gelangen, dass der Mensch eine gewisse Freiheit des Handelns und die Möglichkeit hat, dem Sittengesetz, das sich ihm unmittelbar zu fühlen giebt, zu widerstreben und dadurch mit sittlicher Verschuldung sich zu belasten oder demselben zu gehorchen und damit den Weg zu der vollen, sittlichen Freiheit zu betreten. Während aber bei dem Durchschnittsmenschen dasjenige, was er durch äussere und innere Einwirkungen der Verhältnisse und anderer Menschen ist und hat, weit mehr zu sein pflegt, als was er durch sein eigenes freies Wollen und Thun wird und erlangt, wird die Philosophie der Geschichte bei den grossen Genien, die von Zeit zu Zeit aus dem Schoosse der Menschheit erstehen, ein völlig anderes Verhältniss und zwar die Thatsache constatiren müssen, dass diese Genien so wenig Kinder ihrer Zeit nur sind, dass vielmehr durchweg der Geist ihrer Zeit nur das Bedürfniss, die Sehnsucht geweckt

hatte nach dem, was sie brachten, und dass diese grossen Persönlichkeiten so wenig als blosse Durchgangsmomente eines allgemeinen Weltgeistes, als willenlose Werkzeuge des Absoluten sich fühlten, dass sie vielmehr sich bewusst waren, aus sich selbst heraus in voller Freiheit des Willens mit schöpferischer Kraft zu handeln. Dies aber widerspricht dem religiösen Glauben so wenig, dass vielmehr die Anschauung desselben, welche in diesen Genien Träger des Göttlichen, gottgesandte Boten erblickt, hierdurch eine Bestätigung findet; und wie jede Religion, so namentlich die christliche wird die besondere Dignität, die sie ihrem Stifter beilegt, dann erst als auf sicherem Grunde ruhend wissen, wenn anerkannt wird, dass derselbe aus der Tiefe seines gotterfüllten Geistes heraus in freiem sittlichen Handeln sein Werk selber geplant, unternommen und vollendet hat; denn wäre dem nicht so, wäre er nur eine Durchgangsstation für das Absolute, dann könnte er für die von ihm begründete religiöse Gemeinschaft nicht die hohe persönliche Bedeutung haben und behalten, als der Mittler des von ihm begründeten religiösen Verhältnisses der belebende und einigende Mittelpunkt derselben zu sein. Wie aber bei den grössten Heroen und Führern der Menschheit Beides in einander ist, das Bewusstsein der vollen sittlichen Freiheit und das nicht minder klare Bewusstsein, durch Gott und aus Gott Alles geworden zu sein und Alles vollbracht zu haben, wie z. B. auch ein Weltkind wie Goethe seine besten Gedanken Kinder Gottes nennt, so wird überhaupt durch das freie Wollen der menschlichen Persönlichkeit, das oben als ein oft verschwindend kleines x bezeichnet wurde, das Walten der göttlichen Macht und die Abhängigkeit von derselben so wenig ausgeschlossen, dass vielmehr gerade in jenem x, in dem geheimnissvollen Kern der menschlichen Persönlichkeit der Berührungspunkt des endlichen Geistes mit dem unendlichen liegt und dass gerade hier ein unmittelbares, persönliches, sittliches Verhältniss des Menschen zu Gott sich bildet, ein Verhältniss, in welchem der Mensch das Sittengesetz als Gottesgesetz erfährt, in des Gewissens warnender und strafender Stimme, wenn er jenem Gesetze widerstrebt,

Gottes Stimme vernimmt und sich von Gott nicht nur verpflichtet und getrieben, sondern auch gestärkt dazu fühlt, dem ihm innewohnenden idealen Gestaltungsdrange immer feinere Ausbildung und immer wirksamere Folge zu geben. Wenn aber die Philosophie der Geschichte, so weit sie überhaupt im Stande ist, eine aufwärts steigende Bewegung, einen Fortschritt zum Höheren und Besseren in der Geschichte der Völker aufzuzeigen, nach allem Bisherigen behaupten muss, dass die diesen Fortschritt zuwegebringende Macht denselben durch die freien Thaten der menschlichen Persönlichkeiten, namentlich durch das freie schöpferische Wirken der persönlichen geschichtlichen Grössen zu Stande bringt, legt sie dann nicht den Gedanken nahe, dass auch diese das Ganze bewegende Macht, wie der religiöse Glaube es fordert, eine sittliche Persönlichkeit oder, wenn man an dem Ausdruck Persönlichkeit Anstoss nimmt, das absolute Subjekt ist, welches mit vollem Selbstbewusstsein und in unbeschränkter sittlicher Freiheit sich selbst und die Welt bestimmt und seine sittliche Weltordnung durchsetzt?

Jedenfalls vermag die Philosophie der Geschichte das Walten einer sittlichen Weltordnung, das in der Geschichte der einzelnen Menschen oft der Wahrnehmung sich völlig entzieht, an der Entwickelung der ganzen Menschheit manchmal in frappanter Weise aufzuzeigen. Sie vermag aus dieser Geschichte mehr oder weniger deutlich nachzuweisen, was der moderne Rechtsgelehrte Ihering schreibt, dass die sittliche Weltordnung die grosse und erhabene Eigenschaft besitzt, dass sie nicht verstanden zu werden braucht, um der Dienste des Menschen sicher zu sein, dass sie der Hebel und Motive genug besitzt, um auch denjenigen, dem das Verständniss für ihre Gebote abgeht, zur Arbeit heranzuziehen. Was Hegel die List der Vernunft genannt hat, wird der denkenden Betrachtung der Menschheitsgeschichte oft in unverkennbaren Zügen entgegentreten, und indem die Wissenschaft dies zur Anerkennung bringt, indem sie aufzeigt, dass gerade die Leidenschaften des Menschen zu seiner Ausbildung, Vertiefung und Veredelung dienen müssen — wie Herder mit Recht sagt: ein leidenschaftsloses Menschen-

geschlecht läge noch in irgend einer Troglodytenhöhle —, dass die unbezähmbare Eroberungs- und Herrschsucht Alexanders des Grossen und die brennende Ruhmbegierde eines Julius Cäsar ebenso den vernünftigen und sittlichen Zielen und Zwecken des absoluten Subjektes dienen muss wie der Neid, der Hochmuth und der religiöse Materialismus derer, die Jesum gekreuzigt haben, so dient sie durch das alles zur Rechtfertigung des frommen Glaubens an eine weltregierende göttliche Weisheit. Indem sie an der Geschichte der grossen nationalen und staatlichen Gemeinschaften den Nachweis liefert, dass eine Nation, in welcher die Einzelnen Selbstbeschränkung üben, Gemeinsinn und alle bürgerlichen Tugenden üben und pflegen, auch die schwersten Gefahren überwindet, auch den gewaltigsten Tyrann abzuschütteln vermag, dass dagegen auch das begabteste und mächtigste Volk, wenn es der Selbstzucht vergessend ungezügelter Sinnenlust und träger Ruhe sich ergiebt, sinkt und fault und untergeht, dass also das Gute sich selbst belohnt, das Böse sich selber rächet und strafet, so findet darin nicht nur der Glaube an die Gerechtigkeit Gottes, sondern auch der an die ewige Güte, an die heilige Liebe Gottes seine Rechtfertigung. Denn wenn das Gute sich selber belohnt und diejenigen, die ihm dienen, beglückt, so erweist sich die Gottheit, die das sittlich Gute von den Menschen fordert und in der Welt durchsetzet, als eine gütige Liebesmacht, die mit dem Guten zugleich das wahre Lebensgut und Lebensglück der Menschen begründen und verwirklichen will und die da ihre höchste und reichste Offenbarungsstätte hat, wo, wie auf Golgatha, der grösste Genius der Geschichte im Kampfe für die höchsten Güter der Menschheit sich selbst aufopfert und dadurch mit der höchsten sittlichen Vollendung die seligste Befriedigdung nicht nur für sich selber, sondern für die ganze Menschheit erringt.

Auf der anderen Seite muss die Philosophie der Geschichte immer wieder zu der Erkenntniss führen, dass die in der Menschheit waltende sittliche Weltordnung oftmals auf räthselvollen, für uns unbegreiflichen Wegen sich vollzieht und dass wir insbesondere nicht im Stande sind,

nachzuweisen, wie die oft haarsträubende Massenhaftigkeit des Elends und der Sünde in der Menschenwelt mit der sittlichen Weltordnung vereinbar ist. Die Massenhaftigkeit des Elends ist um so erschütternder und unverständlicher, weil dieselbe vielen, vielen Tausenden zu dem geraden Gegentheil von Erziehung und Veredelung dient, ihnen die Möglichkeit und die Befähigung zu einer auch nur halbwegs gesunden sittlichen Entwickelung raubt, ganze Familien nicht nur, sondern ganze Gesellschaftsschichten nicht blos physisch, sondern auch seelisch vergiftet und schon die unschuldigen Kinder in Pesthöhlen des Schmutzes und des Lasters für das ganze Leben leiblich und geistig verseucht und moralisch vernichtet. Es wäre doch grausamer Spott und Hohn, wenn man die also durch das Uebel und das Böse zu Grunde gehenden menschlichen Individuen damit trösten wollte, dass ja trotz ihres elenden Untergehens das Ganze der Menschheit doch allmählich fortschreite, oder wenn man die Masse solcher Elenden blos dazu bestimmt dächte, auf dem Bilde der Menschheitsentwickelung den dunklen Hintergrund darzustellen, von welchem sich die Gestalten der Glücklichen und Tugendhaften so viel glänzender abheben. Wenn aber schon hieraus erhellt, dass die pessimistische Geschichtsbetrachtung nicht ohne alle Wahrheitsmomente ist, so zeigt sich das noch mehr darin, dass die Geschichtsphilosophie auch das Zugeständniss machen muss, dass trotz alles Fortschrittes der menschlichen Entwickelung eine ganz harmonische Vollendung des Menschengeschlechtes auf Erden für uns gar nicht vorstellbar ist, dass wir uns eine Zeit nicht vorstellen können, in welcher Kampf und Streit, Noth und Schmerz, moralische Schwächen und Fehler entschwunden seien und die Menschheit als eine Heerde unter einem Hirten zu allgemein socialer und moralischer Vollkommenheit sich erhoben haben werde. Ja, es scheint, als ob in dieser Beziehung Lotze Recht habe, wenn er schreibt, dass eine solche auf Erden anbrechende glänzende Schlussscene der Geschichte nicht einmal wünschenswerth sei, weil, wenn jemals eine Zukunft käme, in welcher jeder Anstoss geebnet wäre, die Menschheit zwar als eine Heerde, aber auch nicht

mehr als Menschheit, sondern als eine Heerde frommer Thiere die Güter der Erde wieder ebenso unbefangen abweiden würde, wie sie es am Anfange ihres langen Bildungsweges gethan hat.

Die Religion aber wird aus solchen Wahrnehmungen einerseits neue Anregung empfangen, an dem Glauben festzuhalten, dass die Geschichte der Menschheit und des einzelnen menschlichen Individuums mit diesem irdischen Leben nicht abgeschlossen ist, dass vielmehr die oft zu irreligiösen Zwecken missbrauchte, aber doch in der Religion mitbegründete Unsterblichkeitshoffnung eine die Dissonanzen des Erdenlebens harmonisch auflösende Wahrheit enthält. Andererseits wird sie aus der Erkenntniss, dass allem irdischen Geschehen Beschränktheit, Unvollkommenheit anhaftet, die Mahnung entnehmen müssen, die sich schon aus dem ersten Theile dieses kleinen Elaborats ergab, keiner, auch nicht der grössten geschichtlichen Erscheinung absolute göttliche Vollkommenheit beizulegen und ein Geschichtliches selber niemals zu vergotten, sondern dasselbe stets nur als eine Vermittelung des Göttlichen zu erfassen, durch welche der Menschengeist zu jener unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott sich erhebt, in welcher er trotz aller Zweifel des Verstandes, trotz aller Unruhe des Irdischen, trotz aller Angst der Welt die unerschütterliche Heilsgewissheit findet, welche die Philosophie der Geschichte und überhaupt irgend eine philosophische Speculation nicht zu geben vermag.

Kant's Lehre von der Kirche.

Von

Archidiakonus Dr. Katzer
in Pirna.

1.

Auf Kant's spezifisch religiöse Anschauungen, wie sie hauptsächlich in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" niedergelegt sind, wird zumeist nicht mit demselben Respekt geblickt, als auf seine rein-philosophischen Leistungen. Man bezeichnet die genannte Schrift zuweilen sogar mit einer gewissen Geringschätzung als ein Produkt, das unverkennbar die Spuren des Alters an sich trage, welches schliesslich auch den Kantischen Geist, so gross und reich er war, überwältigte. Doch, sollte nicht gerade die innere Reife, die ein Mensch erlangt hat, wenn er alt geworden ist und nun das Bild des Lebens, das an ihm vorüberzog, desto klarer vor ihm steht, am allermeisten geeignet sein, über die höchsten Angelegenheiten der Menschheit beachtenswerthe Ideen auszusprechen? Mit doppelter Bewunderung und Ehrfurcht aber muss es erfüllen, wenn ein Greis, dem, wie Kant von sich sagt, der Gedanke nahe gelegt ist, es könnte wohl sein, dass er für Alles in Kürze einem Weltenrichter als Herzenskündiger Rechenschaft geben müsste[1]), so überzeugungsfest und vorurtheilslos seine religiöse Meinung äussert, wie es von dem berühmten Kritiker geschieht. Ist der grosse Mann Prophet gewesen in philosophischen und naturwissenschaftlichen, sogar in politischen Fragen, sollte sein Wort über Religion so unbedeutend sein?

---

1) Kant's Werke ed. Hartenstein VII, 330.

Aufrichtige, innige Frömmigkeit wenigstens wird Niemand vermissen, der Kant's religiöse Schriften ohne Voreingenommenheit und Befangenheit liest.[1]) Die Tüchtigkeit und Ganzheit seines Wesens zeigt sich auch hier.[2])

Nicht mit Unrecht sagt daher ein Kenner der Kantischen Schrift über Religion: „Die Bedeutung der religionsphilosophischen Untersuchungen Kant's für die Theologie und Kirche ist noch lange nicht genug gewürdigt, weil diese Untersuchungen selbst noch nicht bekannt genug sind.[3]) Das trifft fast heute noch zu und doch sollte es anders sein. Kant ist durchdrungen von hoher Achtung vor dem Christenthum, wie er selbst ausdrücklich hervorhebt in seinem Verantwortungsschreiben auf die Königliche Cabinetsordre vom 12. October 1794.[4]) Er war ein guter Protestant und manche seiner Lehren in der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. könnte, wenn sie auch nicht der theologischen Dogmatik entstammt, dazu dienen, den Protestantismus über sich selbst immer besser zu orientiren und seines Prinzips immer klarer bewusst zu machen.

Unter Anderem darf dies gelten in Bezug auf die Lehre von der Kirche. Sie entwickelt sich bei Kant consequent aus seiner Bestimmung der Religion überhaupt, nach welcher dieselbe auf das Engste zusammenhängt mit der Moral.

An und für sich bedarf die letztere zwar weder der Idee eines höchsten Wesens, um die Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder, sie zu thun, als des moralischen Gesetzes selbst. Sie ist frei und muss frei sein von allen materiellen Beeinflussungen der freien Willkür. Bedarf aber die Moral, um Moral zu sein, auch nicht der

---

1) K.[1], VI. Vorrede. — Die mit K. bezeichneten Citate beziehen sich auf die Kantausgaben von K. Kehrbach, von denen die Rel. i. d. Gr. d. bl. V. mit K.[1], die Kritik der r. V. mit K.[2], die Kr. d. Urtheilskraft mit K.[3], die der prakt. V. mit K.[4] angedeutet ist. Die Citate mit römischen Zahlen beziehen sich auf die Kantausgabe von Hartenstein (1867).

2) Rosenkranz, Gesch. der Kantischen Philosophie, 256. 257.

3) Paul, Kant's Lehre vom radikalen Bösen, 1865, Vorrede.

4) VII, 329. 330; dazu K.[3], 374.

Religion, so führt sie doch unumgänglich zu derselben[1]); denn „ohne alle Zweckbeziehung kann gar keine Willensbestimmung im Menschen stattfinden“[2]), weil es „eine von den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen und seines praktischen Vermögens ist, sich bei allen Handlungen nach dem Erfolge derselben umzusehen“.[3])

Die Moral, theoretisch angesehen, als reine Moral, besteht allein durch das Gesetz. Aber die praktische Moral fragt zugleich nach dem Erfolge, „nach dem, was bei ihrem Handeln herauskommt“.[4]) Der moralische Mensch muss eine moralische Welt wünschen, in welcher es überhaupt möglich ist, das Moralgesetz auszuführen, zu erfüllen. Deswegen führt die Moral unumgänglich zur Religion.[5]) Die Idee des höchsten Gutes, welches nur durch Zusammenstimmung der Naturgesetze mit denen der Freiheit, oder des Naturreiches mit dem Reiche der Sitten möglich ist, fordert die Idee eines höchsten Wesens, welches den Einklang von Moral und Natur, oder von der Würdigkeit, glückselig zu sein, und der Glückseligkeit selbst hervorbringt.[6]) So ist es „Pflicht des Menschen gegen sich selbst Religion zu haben“.[7])

Religion aber kann es nur Eine wahre geben. „Sie besteht darin, dass wir Gott für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen“[8]), ist „die Erkenntniss aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote[9]), nicht — wie Kant in der Kr. d. pr. V. hinzufügt — als Sanktionen, d. i. willkürlicher für sich selbst zufälliger Verordnungen eines fremden Willens, sondern als wesent-

---

1) K.[1], 6. 2) K.[1], 4. 3) K.[1], 7. 4) K.[1], 5. 5) K[1], 6.

6) Die Begriffsbestimmung des höchsten Gutes ist bei Kant insofern nicht ganz gleichmässig klar, als seine Bestimmung von Glückseligkeit eine schwankende ist. Diese meine Behauptung (Jahrb. f. prot. Theol. 1878, 492. 495) halte ich gegen Pünjer (Gesch. der christlichen Religionsphilosophie II, 25) ausdrücklich aufrecht und berufe mich, ohne näher hier darauf einzugehen, ausser auf Dorner noch auf Emil Arnold, Ueber Kant's Idee vom höchsten Gut, 3. 24 und auf eine die Sache überhaupt treffend aufhellende Bemerkung in Ammons etc. „Neues theol. Journal“, Jahrgang 1796, S. 400. 403.

7) VII, 251. 8) K.[1], 108. 9) K.[1], 164. K.[3], 385. VII, 299. 353.

licher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber demnach als Gebote eines höchsten Willens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch vollkommenen (heiligen und gütigen) zugleich auch allgewaltigen Willen das höchste Gut, welches zum Gegenstand unserer Bestrebungen zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht, und also durch Uebereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen hoffen können."[1])

Alles kommt daher in dieser Einen wahren Religion auf das Thun an[2]), sie verlangt, dass Jeder ein besserer Mensch werde und darum, weil es nur Eine Moral geben kann, giebt es auch nur Einen Gott und Eine Religion.[3]) Sie ist dem Menschen in das Herz geschrieben und darum für Jeden verständlich.[4]) Man kann sie auch definiren als „Moral, verbunden mit dem Begriff desjenigen, was ihrem letzten Zwecke Effect verschaffen kann (dem Begriffe von Gott als moralischen Welturheber) und bezogen auf eine Dauer des Menschen, die diesem Zwecke angemessen ist (auf Unsterblichkeit)".[5]) In diesem letzteren Sinne gehört zur Religion der Glaube an einen Fortschritt des Einzelnen und an einen Weltfortschritt, der unter Leitung Gottes stattfindet.[6]) Denn „die völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist". Sie wird aber nothwendig gefordert. Daher muss ein Progressus ins Unendliche geglaubt werden.[7]) Insofern dient die Religion zur Ergänzung der Moral nach Seite ihrer Verwirklichung, damit der Mensch in seinem Streben nach Moralität nicht ermatte.[8]) „Wo das eigene Thun zur Rechtfertigung des Menschen vor seinem eigenen Gewissen nicht zulangt, ist die Vernunft befugt, allenfalls eine übernatürliche Ergänzung seiner mangelhaften Gerechtigkeit anzunehmen."[9])

1) K.[4], 155. 2) VII, 359. 3) K.[1], 55. 61. 109.
4) K.[1], 109. 117. 130. 166. 170. 197.
5) K[1], 168. 6) K.[1], 5. 55. 162. K.[4], 174. 175.
7) K[4], 147. VII, 402. VIII, 569. 8) K.[3], 343 ff.
9) VII, 360. 361. K.[1], 198.

Da aber die wahre Religion ausschliesslich auf Moral basirt ist, so verlangt sie auch nicht nach Einsichten über die Grenzen des menschlichen Erkenntnissvermögens hinaus. Sie begnügt sich mit dem, was Gott für uns als moralische Wesen ist, und fragt nicht unbefugter Weise nach dem, was Gott an sich sei. Das kann nie ein Mensch ergründen.[1]) Nur das hat Interessse für die wahre Religion, was zur Erfüllung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote hinwirkt; sie ist zufrieden mit der objektiven Regel unseres (moralischen) Verhaltens, ohne nach dem verborgenen Grunde der intelligibeln (moralischen) Welt zu forschen.[2]) Metaphysik im Sinne der Erkenntniss des Uebersinnlichen kann es für sie nicht geben. Sie ist Glaube, aber nicht Wissen.[3])

Ebensowenig kann sie in Sekten zerfallen; „denn sie ist einig, allgemein und nothwendig, mithin unveränderlich".[4]) Sie kann auch eine natürliche Religion genannt werden, weil sie aus der (moralischen) Natur des Menschen stammt, weil, wie Kant sagt, „von ihr Jedermann durch seine Vernunft überzeugt werden kann"[5]). Deshalb darf sie auch Vernunftreligion, reine Vernunftreligion, moralischer Glaube, freier Glaube (im Gegensatz zum Zwangsglauben) heissen[6]), Religion oder Glaube des guten Lebenswandels (im Gegensatz zur Religion der Gunstbewerbung[7]), moralischer Vernunftsglaube[8]), endlich auch Gottseligkeitslehre[9]), welche Benennung nach Kant's Ansicht „die Bedeutung des Wortes religio (wie es jetziger Zeit verstanden wird) am besten ausdrückt, weil es „zwei Bestimmungen der moralischen Gesinnung im Verhältniss auf Gott enthält: Furcht Gottes, d. i. diese Gesinnung in Befolgung seiner Gebote aus schuldiger (Unterthans-) Pflicht, d. i. aus Achtung fürs Gesetz; Liebe Gottes

1) K.², 23. 482—487. K.⁴, 3. 153. 484. 489. 495 u. a. m.
2) K.¹, 93. 116. 151. 154. 157. 164. 185.
3) K.¹, 164. K.², 26. 501. 502. 626. 4) VII, 365. 5) K.¹, 166.
6) K.¹, 109. 116. 130. 139. 151. 163. 176. K.², 625. 626. K.³, 373. 374. K.⁴, 151. 175. 177. IV, 349. VII, 366. 384. VIII, 508.
7) K.¹, 54. 8) K.¹, 133. 197. 9) K¹, 198.

aber aus eigener freier Wahl und aus Wohlgefallen am Gesetze (aus Kindespflicht)."

Unter dem Namen einer natürlichen Religion wird die wahre Religion unterschieden von der geoffenbarten, „in welcher ich vorher wissen muss, dass etwas ein göttliches Gebot sei, um es als meine Pflicht anzuerkennen".[1]) Doch kann die natürliche Religion zugleich auch eine geoffenbarte sein, „wenn sie so beschaffen ist, dass die Menschen durch den blossen Gebrauch ihrer Vernunft auf sie von selbst hätten kommen können und selber, ob sie zwar nicht so früh, oder in so weiter Ausbreitung, als verlangt wird, auf dieselbe gekommen sein würden, mithin eine Offenbarung derselben zu einer gewissen Zeit und an einem gewissen Orte, weise und für das menschliche Geschlecht sehr erspriesslich sein könnte, so doch, dass, wenn die dadurch eingeführte Religion einmal da ist und öffentlich bekannt gemacht worden, forthin Jedermann sich von dieser ihrer Wahrheit durch sich selbst und seine eigene Vernunft überzeugen kann. In diesem Falle ist die Religion objektiv eine natürliche, obwohl subjektiv eine geoffenbarte, weshalb ihr auch der erstere Name eigentlich gebührt".[2]) Von einer blos geoffenbarten Religion unterscheidet sich diese natürliche Religion so, dass sie bestehen bleibt, „weder an Fasslichkeit, noch an Gewissheit, noch an ihrer Kraft über die Gemüther verliert", wenn auch die Offenbarung, die ihr vorausgegangen war und durch die sie hervorgerufen wurde, in Vergessenheit käme, während eine blos geoffenbarte Religion unter solchen Verhältnissen nicht weiter bestehen könnte. Ueberhaupt aber muss jede Religion, selbst die offenbarte, gewisse Prinzipien der natürlichen Religion enthalten, da die Offenbarung[3]) ein Vernunftsbegriff ist als Begriff von einer Ver-

---

1) K.[1], 165. 2) K.[1], 166.

3) Die Offenbarung ist nach Kant eine weitere Sphäre des Glaubens, da sie das Historische noch unter sich begreift, was die Vernunftreligion als engere Sphäre nicht unter sich begreifen kann (K.[1], 13), Etwas, das wir auf historische Beweisgründe zu glauben nöthig haben, eine zufällige Glaubenslehre, die aber doch darum nicht für unnöthig und überflüssig angesehen wird, „weil sie den theoretischen

bindlichkeit unter dem Willen eines moralischen Wesens abgeleitet.[1]) — Wer die natürliche Religion allein anerkennt, ist Rationalist[2]), wer die Möglichkeit aller übernatürlichen göttlichen Offenbarung leugnet, ein Naturalist[3]), wer sie aber für nothwendig hält, ein Supernaturalist.[4])

Hinsichtlich ihrer Mittheilbarkeit unterscheidet sich die natürliche Religion noch von einer gelehrten, „von welcher man Andere nur vermittelst der Gelehrsamkeit überzeugen kann", die zum Verständniss und zur Aneignung der Vernunftreligion nicht unbedingt erforderlich ist. Kant nennt diesen Unterschied um so wichtiger, als von der Fähigkeit, „allgemein mittheilbar zu sein", auch die Tauglichkeit zu

---

Mangel des reinen Vernunftglaubens, den diese nicht ableugnet, zu ergänzen dienlich und als Befriedigung eines Bedürfnisses dazu nach Verschiedenheit der Zeitumstände und Personen mehr oder weniger beizutragen behülflich ist (VII, 329).

1) K.[1], 167. 182. — Kant nennt die Offenbarung ein übernatürliches Wunder (K.[1], 90. 175), bestreitet weder ihre Möglichkeit, noch das Bedürfniss derselben (K.[1], 166. VII, 324. 326), aber erkennt die Möglichkeit einer Offenbarung nur im moralischen Sinne an und erklärt jede sogenannte unmittelbare Offenbarung als übersinnliche Erfahrung oder Anschauung für undenkbar und widersprechend (IV, 348): „Der Charakter der Offenbarung ist immer die Uebereinstimmung mit dem, was die Vernunft für Gott anständig erklärt" (VII, 363). „Aus blosser Offenbarung, ohne den moralischen Begriff von Gott vorher in seiner Reinigkeit, als Probirstein zum Grunde zu legen, kann es keine Religion geben und alle Gottesverehrung würde Idololatrie sein" (K.[1], 182). „Wenn Gott zum Menschen wirklich spräche, so kann dieser doch niemals wissen, dass es Gott sei, der zu ihm spricht. Es ist schlechterdings unmöglich, dass der Mensch durch seine Sinne den Unendlichen fassen, ihn von Sinnenwesen unterscheiden und ihn woran kennen solle" (VII, 380). „Ob Weisheit von oben herab den Menschen (durch Inspiration) eingegossen oder von unten hinauf durch innere Kraft seiner praktischen Vernunft erklimmt werde, das ist die Frage. Wer das erstere als passives Erkenntnissmittel behauptet, denkt (VII, 661) sich das Unding der Möglichkeit einer übersinnlichen Erfahrung.

2) K.[1], 165. „Ein Rationalist wird weder die innere Möglichkeit der Offenbarung überhaupt, noch die Nothwendigkeit einer Offenbarung als eines göttlichen Mittels zur Introduction der wahren Religion bestreiten."

3) K.[1], 165. VII, 362. 4) K.[1], 165.

einer „allgemeinen Menschenreligion“ geschlossen werden kann.[1])

Als solche weist die wahre Religion hin auf ein „Reich Gottes“, als auf das Ziel, das von den Menschen erreicht werden soll. Die Moral fordert eine moralische Welt, die nicht ohne die Idee eines höchsten Wesens gedacht werden kann, welches diese moralische Welt bewirkt, und so bedingen sich Moral und Religion gegenseitig.[2]) Das Reich Gottes aber ist ein „Reich der Zwecke“, d. h. die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze, ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag) in systematischer Verbindung[3]) einer Welt vernünftiger Wesen, mundus intelligibilis, darin ein jedes vernünftige Wesen so handelt, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre[4]), „eine Welt, die darum als intelligibel gedacht wird, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben (Schwäche oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahirt wird“.[5]) Ein Reich der Freiheit, „in welchem jedes Freiheit mit der Anderen ihrer zusammen bestehen kann“.[6])

Im weitesten Sinne ist dieses Reich Gottes „eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft“[7]), eine Welt, in welcher Harmonie der Naturgesetze mit denen der Freiheit besteht, in welcher das Reich der Natur zusammenstimmt mit dem Reiche der Zwecke; eine solche (moralische) Welt, wie sie überhaupt „Endzweck“ der Schöpfung ist, die zu dem, was wir allein nach Gesetzen bestimmt angeben können, nämlich dem Endzwecke unserer reinen praktischen Vernunft und zwar sofern sie praktisch sein soll, übereinstimmt“.[8]) Eine Welt, deren höchster Zweck die Ehre Gottes ist, da in ihr als einem Reich der Zwecke

1) K.[1], 166. 2) K.[1], 5. 6. 102. 109. 164. 197. 3) IV, 281.
4) IV, 286. 5) K.[2], 612.
6) K.[2], 276. 620. K.[4], 100. 154. Jahrb. f. prot. Theol. 1878, 497.
7) K.[4], 57. 8) K.[3], 353.

das höchste Gut, als Uebereinstimmung von Glückseligkeit und Sittlichkeit, seine Verwirklichung findet durch eine höchste Weisheit, die Gütigkeit und Heiligkeit zugleich in sich schliesst[1]), durch einen „moralischen Weltherrscher“, welcher als heiliger Gesetzgeber, gütiger Regierer und gerechter Richter vorzustellen ist.[2])

Dem Reiche Gottes steht das Reich des Bösen gegenüber als ein Reich der Finsterniss, das vorgestellt wird als unter einem von Gott abtrünnigen Oberhaupte, dem Fürsten dieser Welt, als ein Höllenstaat, der wider das Gute streitet. Eine Idee, welche auch philosophisch ganz richtig ist, weil sie, indem sie das Reich Gottes (den Himmel) nicht der Erde, sondern einer Hölle gegenübersetzt, die unermessliche Kluft bezeichnet, welche das Gute von dem Bösen trennt und nicht Beides durch allmähliche Stufen sich in einander verlierend denken lässt.[3])

Das „Reich Gottes auf Erden“ ist die unsichtbare Kirche, eine Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behufe derselben[4]), ein Reich der Tugend (des guten Prinzips), ein ethisches gemeines Wesen[5]), immer auf das Ideal eines Ganzen aller Menschen (ja aller endlicher vernünftiger Wesen) bezogen[6]), ein corpus mysticum in der Sinnenwelt. Diese Gemeinschaft kann ein „System wohlgesinnter Menschen“[7]) genannt werden, ein „Volk Gottes“[8]) unter der Gesetzgebung des höchsten Wesens. Denn in einem moralischen Volke Gottes, als einem ethischen gemeinen Wesen kann nicht, wie in einer juridischen Gemeinschaft, das Volk selbst gesetzgebend sein, d. h. „die Freiheit eines Jeden auf die Bedingungen einschränken, unter denen sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze bestehen kann“. In einem ethischen gemeinen Wesen sind vielmehr „alle Gesetze ganz eigentlich darauf gestellt, die Moralität der Handlungen (welche etwas Innerliches ist), mithin nicht unter öffentlichen menschlichen Gesetzen stehen kann, zu befördern. . . . . . Also muss ein Anderer als das

1) K.³, 346. K.¹, 157. 2) K.¹, 151. 3) K.¹, 60. 82. 87. 146.
4) K.¹, 97. 5) K.¹, 98. 6) K.¹, 100. III, 534.
7) K.¹, 102. 8) K.¹, 102—105.

Volk es sein, der für ein ethisches gemeines Wesen als öffentlich gesetzgebend angesehen werden könnte".[1]) Aber wiederum muss dieser Gesetzgeber ein solcher sein, „in Ansehung dessen alle wahren Pflichten, mithin auch die ethischen, zugleich als seine Gebote vorgestellt werden können"[2]), der „auch ein Herzenskündiger sein muss, um auch das Innerste der Gesinnungen eines Jeden zu durchschauen, und wie es in jedem gemeinen Wesen sein muss, Jedem, was seine Thaten werth sind, zukommen zu lassen. Dieser aber ist allein Gott. „Also ist ein ethisches gemeines Wesen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d. i. als ein Volk Gottes, und zwar nach Tugendgesetzen, zu denken möglich."[3]) Eine Kirche „als gemeines Wesen nach Religionsgesetzen zu errichten", fordert mehr Weisheit als man Menschen zutrauen darf. „Gott selbst muss der Urheber seines Reiches sein und es ist in der That auch ein widersinniger Ausdruck, dass Menschen ein Reich Gottes" — worunter hier die unsichtbare Kirche zu verstehen ist — „stiften sollten."[4]) Menschen können „die nothwendige Vereinigung zu dem ganzen Zwecke des höchsten Gutes nicht realisiren.[5]) Das kann nur der oberste moralische Gesetzgeber. Einem solchen Volke Gottes aber kann man, wie dem Reiche desguten Prinzips ein Reich des Bösen entgegensteht, „eine Rotte des bösen Prinzips entgegensetzen als Vereinigung derer, die seines Theils sind zur Ausbreitung des Bösen, welchem daran gelegen ist, jene Vereinigung nicht zu Stande kommen zu lassen".[6])

Zunächst zwar ist nun die solcher Rotte entgegenstehende, von Gott zu gründende Kirche nur eine Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren, aber moralischen Weltregierung und eben daher unsichtbar und noch nicht in die Erscheinung getreten und öffentlich geworden, soll aber jeder von Menschen zu stiftenden (Kirche) „zum Urbilde dienen".[7]) Wie Kant in Bezug auf die staatliche Gemeinschaft sagt, dass die Idee einer mit

---

1) K.[1], 102. 103. 2) K.[1], 103. 3) K.[1], 104. 4) K.[1], 162. 5) K.[1] 150. 6) K.[1], 104. 7) K.[1], 105.

dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmende Constitution das Ideal eines Staates sei, nicht ein leeres Hirngespinst, sondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt[1]), so kann man in seinem Sinne auch von der unsichtbaren Kirche sagen, dass sie das Ideal, die Norm aller Kirchen überhaupt ist. Aber diese Idee soll nicht immer nur Ideal bleiben, sondern verwirklicht werden. Die moralische Welt als eine „praktische Idee" soll und kann „wirklich ihren Einfluss auf die Sinnenwelt haben, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäss zu machen". Sie soll dazu beitragen, in der Sinnenwelt eine Gemeinschaft von Menschen nach Gesetzen der Freiheit zu gründen.[2])

Die Berufung der Menschen zu diesem Zwecke „als Bürger zu einem ethischen Staate" ist, wie Kant sagt, „moralisch ganz klar", nur für die Speculation bleibt sie ein Geheimniss.[3]) „Es findet sich eine, menschlichen Augen unbemerkte, aber beständig fortgehende Bearbeitung des guten Prinzips, sich im menschlichen Geschlechte als einem gemeinen Wesen nach Tugendgesetzen, eine Macht und ein Reich zu errichten, welches den Sieg über das Böse behauptet und unter seiner Herrschaft der Welt einen ewigen Frieden zusichert."[4])

Ist und bleibt auch Gott der Urheber und Stifter des ethischen gemeinen Wesens als seines Volkes, so „ist es aber doch dem Menschen nicht erlaubt, in Ansehung dieses Geschäfts unthätig zu sein und die Vorsehung walten zu lassen, als ob ein Jeder nur seiner moralischen Privatangelegenheit nachgehen, das Ganze der Angelegenheit des menschlichen Geschechts aber einer höheren Weisheit überlassen dürfe. Der Mensch muss vielmehr so verfahren, als

---

1) VII, 404. 2) K.[2], 612. 3) K.[1], 155.

4) K.[1], 133. 133. Diese Bearbeitung wird bewirkt durch Hinleitung der Natur auf die Kultur, „indem die Menschen durch die unter ihnen bestehenden Ungleichheiten, durch Uebel und Widerwärtigkeiten zur Arbeit und Gründung eines Gemeinwesens gebracht und durch allmähliche Disciplinirung der Naturtriebe zur Verfeinerung des Geschmacks, zu Kunst und Wissenschaft geführt werden". Jahrb. f. prot. Theol. 1878, 484. 485. Kant V, 444—447. IV, 148.

ob Alles auf ihn ankomme und nur unter dieser Bedingung darf er hoffen, dass höhere Weisheit seiner wohlgemeinten Bemühung die Vollendung werde angedeihen lassen".[1]) Jeder ist verpflichtet, nach der Verwirklichung eines Systems wohlgesinnter Menschen zu streben, das höchste Gut zu befördern, eine Pflicht, die der Art und dem Prinzipe nach von allen anderen sich unterscheidet (ein officium sui generis ist), da die Idee einer Vereinigung der Menschen zu einem solchen ethischen Ganzen eine von allen moralischen Gesetzen verschiedene Idee ist[2]), aber doch eine Pflicht, der sich Niemand entziehen soll. Denn „der Wunsch aller Wohlgesinnter" muss sein: „dass das Reich Gottes komme."[3])

Dort geht dann dieser Wunsch seiner Erfüllung entgegen, wo das Prinzip des allmählichen Ueberganges zur allgemeinen Vernunftreligion „öffentlich Wurzel gefasst hat".[4]) Wo das geschehen ist, da kann man mit Grund sagen: „dass das Reich Gottes zu uns gekommen sei", obgleich die wirkliche Erreichung dieses Ziels „noch in unendlicher Weite von uns fern liegt", weil durch Annahme und öffentliche Geltendmachung dieses Prinzips wenigstens eine Annäherung zu der zu erlangenden Vollkommenheit geschaffen ist.

Auf diese Weise aber entsteht die sichtbare Kirche als „wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit dem Ideal der unsichtbaren Kirche zusammenstimmt".[5]) Sie ist eine „besondere Gesellschaft, die zur Einhelligkeit mit allen Menschen hinstrebt, um ein absolutes ethisches Ganze zu errichten"[6]), eine Gemeinschaft der Gläubigen nach Prinzipien einer reinen Vernunftreligion[7]), eine Vereinigung über die natürliche Verbindung der Menschen unter einander hinaus. Diese letztere allein wäre nur dazu angethan, dem Menschen sittliche Gefahren zuzuziehen.[8])

---

1) K.[1], 105. 2) K.[1], 101. 102. 3) K.[1], 105. 4) K.[1], 131.
5) K.[1], 105. 6) K.[1], 100. 7) K.[1], 169.

8) Pünjer (die Religionslehre Kant's 89) sagt hierzu: „Sahen wir oben, wie der Wunderglaube von Kant nicht erklärt werden konnte, so sehen wir hier dasselbe von der Kirche und dem Offenbarungsglauben: Die Nothwendigkeit einer Kirche wird daraus abgeleitet, dass die Begriffe des Bösen nicht so sehr von der eigenen

Der Neid, die Herrschsucht, die Habsucht und damit verbunden feindselige Neigungen bestürmen alsbald des Menschen an sich genügsame Natur, wenn er unter Menschen ist, und es ist nicht einmal nöthig, dass diese schon als im Bösen versunken und als verleitende Beispiele vorausgesetzt werden; es ist genug, dass sie da sind, dass sie ihn umgeben und dass sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben und sich einander böse zu machen".[1]) Der Kampf wider das Böse, der, wenn er siegreich sein soll, mit völliger Aufhebung des „verkehrten Herzens" und Aenderung der Denkungsart, nicht blos der Sinnesart enden muss[2]), ist daher desto schwerer und die Herrschaft des guten Prinzips ist nur erreichbar durch eine Gemeinschaft von Menschen, die ganz eigentlich auf die Verhütung des Bösen und zur Beförderung des Guten abzweckt", die verhindert, dass der Mensch im Kampfe wider das Böse ermatte.[3]) „Es ist von der moralischen gesetzgebenden Vernunft ausser den Gesetzen, die sie jedem Einzelnen vorschreibt, noch obendrein eine Fahne der Tugend als Vereinigungspunkt für Alle, die das Gute lieben, ausgesteckt, um sich darunter zu versammeln und so allererst über das sie rastlos anfechtende Böse die Oberhand zu bekommen." Eine für die Erreichung solchen Sieges nun zu stiftende

---

Natur des Menschen ausgehe, als von dem Zusammenleben mit Anderen. . . . . Diese Behauptung zugegeben, was folgt daraus? Sicher nichts Anderes, als dass der Mensch in einsamer Wüste oder enger Klosterzelle, abgeschlossen von jeder Gemeinschaft der Heiligkeit zustreben, nicht, 'dass nur eine auf Verhütung dieses Bösen abzielende Vereinigung" den Menschen vor der Gefahr des Rückfalls schützen könne, denn die Gemeinschaft als solche . . . . war vorher als verderblich bezeichnet.' Weiter: „Im ethischen Naturzustande sind Gesetze da . . . ., gegeben von der allen gemeinsamen Vernunft, sie werden gewusst, aber nicht befolgt — beendet wird daher der ethische Naturzustand nicht durch den Erlass sittlicher Gesetze". — — Hiergegen ist zu bemerken, dass Kant das „Unter Menschen sein", nicht die Gemeinschaft (als organisirte) für verderblich erklärt und dass zwischen „Dasein" der Gesetze und „Oeffentlichsein" welches Kant hervorhebt, ein grosser Unterschied ist. Kant behält also Recht. —

1) K.[1], 97. 2) K.[1], 38. 50. 3) K.[1], 97. 98.

Gemeinschaft ist die sichtbare Kirche, die sich als unbedingt nothwendig erweist, um die Menschheit ihrer Bestimmung zuzuführen. Zur Errichtung derselben sind „wegen des natürlichen Bedürfnisses aller Menschen zu den höchsten Vernunftbegriffen und Gründen immer etwas Sinnlich-Haltbares, irgend eine Erfahrungsbestätigung u. dergl. zu verlangen“ [1]), äusserliche Darstellungen und Zeichen erforderlich. „Es ist eine besondere Schwäche der menschlichen Natur daran schuld, dass auf den reinen Glauben niemals soviel gerechnet werden kann, als er verdient, nämlich eine Kirche auf ihn allein zu gründen.“ [2]) Die erwähnte sinnliche Schwäche der Menschennatur bringt es mit sich, dass „sich die erhabene, nie völlig erreichbare Idee eines ethischen gemeinen Wesens sehr unter menschlichen Händen verkleinert, nämlich zu einer Anstalt, die allenfalls die Form desselben rein darzustellen vermöge, was aber die Mittel betrifft, ein solches Ganzes zu errichten, sehr eingeschränkt ist“. [3])

Weil die Menschen „nicht leicht zu überzeugen sind, dass die standhafte Beflissenheit zu einem moralischen Lebenswandel Alles sei, was Gott vom Menschen fordert“, sondern sich „ihre Verpflichtung nicht wohl anders als zu irgend einem Dienste denken können“ [4]), so sind „statutarische Gesetze“ und Ceremonien nothwendig, um die Menschen zu einer Vereinigung für das Gute zu führen. „Der Kirchenglaube geht in der Bearbeitung der Menschen zu einem ethischen gemeinen Wesen natürlicher Weise vor dem reinen Religionsglauben vorher.“ [5]) Es muss für Menschen eine sichtbare Kirche geben, denn wie das Kleid ohne Mann (Kirche ohne Religion) nicht viel Werth hat, so „ist der Mann ohne Kleid (Religion ohne Kirche) auch nicht gut verwahrt“. [6])

Jeder Mensch, blos an sich betrachtet, bedarf nur der blos moralischen Gesetzgebung; „denn die statutarische (welche eine Offenbarung voraussetzt) kann nur als zufällig betrachtet werden“; doch, wenn wir uns zugleich als „Bürger

---

1) K.¹, 115. 2) K.¹, 107. 3) K.¹, 104. 105.
4) K.¹, 107. 108. 5) K.¹, 112. 6) VII, 370.

in einem göttlichen Staate auf Erden zu betrachten und auf die Existenz einer solchen Verbindung unter dem Namen einer Kirche zu wirken uns verpflichtet halten[1]), so bedarf es zu dieser Vereinigung „einer öffentlichen Verpflichtung, einer gewissen, auf Erfahrungsbedingungen beruhenden kirchlichen Form". Gehorchte Jeder nur seiner „Privatpflicht", so könnte man wohl „eine zufällige Zusammenstimmung Aller zu einem gemeinschaftlichen Guten daraus folgern", aber man dürfte eine solche Zusammenstimmung nicht mit Bestimmtheit hoffen, „wenn nicht aus der Vereinigung aller mit einander zur Errichtung eines gemeinen Wesens unter moralischen Gesetzen als vereinigter und darum stärkerer Kraft, den Anfechtungen des bösen Prinzips sich zu widersetzen, ein besonderes Geschäft gemacht wird".[2]) Wäre aber auch zufällig eine solche Verbindung unter Menschen zu Stande gekommen, so könnte sie doch nicht von selbst sich erhalten, „wenn nicht über die natürlichen, durch blosse Vernunft erkennbaren Gesetze noch gewisse statutarische, aber zugleich mit gesetzgebendem Ansehen (Autorität) begleitete Verordnungen hinzukommen". Mangelte dies, so fehlte ein wesentliches Mittel, „die Vereinigung der Gläubigen in eine sichtbare Kirche, in einem beharrlichen Zustande als Gemeinschaft der Gläubigen zu bewahren.[3]) — Die sichtbare Kirche bedarf demnach sowohl eines Kultus als einer heiligen Schrift.

Den ersteren, den Kultus anlangend, so ist zwar der wahre moralische Gottesdienst nur „ein Dienst des Herzens" und „kann nur in der Gesinnung, der Beobachtung aller wahren Pflichten als göttlicher Gebote, nicht in ausschliesslich für Gott bestimmten Handlungen bestehen".[4]) Doch weil es den Menschen nun einmal nicht in den Kopf will, dass sie, wenn sie ihre Pflichten gegen Menschen erfüllen, beständig im Dienste Gottes sind und dass es auch schlechterdings unmöglich sei, Gott auf andere Weise näher zu dienen[5]) und weil auch bei dem Menschen „das Unsicht-

1) K.[1], 109. 110. 2) K.[1], 161. 3) K.[1], 169.
4) K.[1], 209. 5) K.[1], 108.

bare durch etwas Sichtbares (seiner sinnlichen Beschaffenheit wegen) repräsentirt werden muss", so „behandelt man die Pflicht, sofern sie göttliches Gebot ist, als Betreibung einer Angelegenheit Gottes und nicht des Menschen und so entspringt der Begriff einer gottesdienstlichen, statt des Begriffes einer reinen moralischen Religion"[1]), so entsteht ein Kultus mit gewissen Förmlichkeiten, um „unsere Aufmerksamkeit auf den wahren Dienst Gottes zu erwecken und zu erhalten, von Altersher für gut befunden".[2])

Dieser „angebliche Dienst Gottes" lässt sich vernunftgemäss in folgende vier Pflichterfüllungen eintheilen: erstens das Sittlichgute in uns selbst fest zu gründen, was durch das Gebet geschieht. Dasselbe als ein innerer förmlicher Gottesdienst und als Gnadenmittel zu denken, ist ein abergläubischer Wahn. Nur als Wunsch, „Gott in allem unseren Thun und Lassen wohlgefällig zu sein", welche Gesinnung „der Geist des Gebetes" ist, darf es als Mittel zur Belebung sittlicher Gesinnung gelten, sowohl als Privatgebet, sowie als öffentliches.[3]) In letzterem Sinne ist es „eine äussere, die Vereinigung aller Menschen zum gemeinsamen Wunsche des Reiches Gottes vorstellende Feierlichkeit", wodurch jeder Einzelne desto mehr für das Gute angeregt werden soll. Durch fortgesetzte innere „Läuterung und Erhebung der moralischen Gesinnung muss dahin gearbeitet werden, dass der Geist des Gebetes in uns allein belebt werde und der Buchstabe endlich wegfallen könne".[4]) Denn dieser schwächt nur die Andacht, d. i. „die Wirkung der moralischen Idee". Darum ist es nöthig, stets und „selbst bei der frühesten, mit Kindern, die des Buchstabens noch bedürfen, angestellten Gebetsübung sorgfältig einzuschärfen, dass hier die Rede nicht etwas an sich gelte, sondern es nur um die Belebung der Gesinnung zu einem gottwohlgefälligen Lebenswandel zu thun sei, wozu die Rede nur ein Mittel für die Einbildungskraft ist".[5]) Leicht führen sonst die „devoten Ehrfurchtsbezeugungen" vor Gott Heuchelei

---

1) K.[1], 209. 108. 2) K.[1], 210. 3) K.[1], 212. 215.
4) K.[1], 215. 5) K.[1], 216.

herbei. Ueberhaupt ist das Gebet „nur subjektiv" zu empfehlen, insofern es „die in der Seele vorhandenen dunkeln und verworrenen Vorstellungen deutlicher macht, ihnen einen höheren Grad der Lebhaftigkeit ertheilt" und so den Beweggrund jeder Tugend wirksamer werden lässt. „Derjenige, welcher schon grössere Fortschritte im Guten gemacht hat, hört auf zu beten. In den öffentlichen Vorträgen an das Volk aber kann und muss das Gebet beibehalten werden, weil es wirklich rhetorisch von grosser Wirkung sein und einen grossen Eindruck machen kann, und man überdies in den Vorträgen an das Volk zu ihrer Sinnlichkeit sprechen und sich zu ihnen so viel wie möglich herablassen muss".[1])

Die zweite Pflichtbeobachtung in dem (angeblichen) Dienste Gottes ist die äussere Ausbreitung des Sittlich-Guten durch öffentliche Zusammenkunft an dazu gesetzlich geweihten Tagen, mit einem Worte: das Kirchengehen als feierlich-äusserer Gottesdienst überhaupt.[2]) Dasselbe ist nicht nur ein gutes Mittel der Erbauung[3]) für jeden Einzelnen, sondern eine Allen für das Ganze obliegende Pflicht. Doch „es an sich als Gnadenmittel brauchen zu wollen, gleich als ob dadurch Gott unmittelbar gedient und mit der Celebrirung dieser Feierlichkeit Gott besondere Gnaden verbunden habe, ist ein Wahn, der zur Qualität des Menschen als eines Bürgers im Reiche Gottes nicht allein nichts beiträgt, sondern diese vielmehr verfälscht und den schlechten moralischen Gehalt seiner Gesinnung zu verdecken dient".[4])

Eine dritte, vor der Vernunft denkbare Kultuspflicht ist die Fortpflanzung des Sittlich-Guten auf die

1) IV, 505. 506. 2) K.[1], 210. 216.

3) Ueber die Erbauung merkt Kant an, dass sie die Folge aus der Andacht auf die moralische Besserung des Menschen bedeute. „Diese aber gelingt nicht anders, als dass man systematisch zu Werke geht, feste Grundsätze nach wohlverstandenen Begriffen tief in das Herz legt, durch Gesinnungen, der verschiedenen Wichtigkeit der sie angehenden Pflichten angemessen, errichtet, sie gegen Anfechtung der Neigungen verwahrt und sichert, und so gleichsam einen neuen Menschen als einen Tempel Gottes erbaut." K.[1], 171. Anm. 216.

4) K.[1], 217.

Nachkommenschaft[1]) durch Aufnahme der neueintretenden Glieder in die Gemeinschaft des Glaubens, als Pflicht, sie auch darin zu belehren (in der christlichen Religion die Taufe). Diese Einweihung zur Kirchengemeinschaft ist „vielbedeutende Feierlichkeit, die auf etwas Heiliges (die Bildung eines Menschen zum Bürger in einem göttlichen Staate) abzweckt, an sich selbst aber keine heilige oder Heiligkeit und Empfänglichkeit für die göttliche Gnade wirkende Handlung, mithin kein Gnadenmittel ist".[2]) Ein Abwaschen der Sünde findet durch sie nicht statt; das zu glauben wäre ein Wahn, der „seine Verwandtschaft mit einem fast mehr als heidnischen Aberglauben an den Tag legt".[3])

Die letzte in einer Kirche vernunftgemäss zu beobachtende Pflicht endlich ist die Erhaltung der Glaubensgemeinschaft selbst durch eine wiederholte öffentliche Förmlichkeit, welche die Vereinigung der Glieder zu einem ethischen Körper und zwar nach dem Prinzipe der Gleichheit ihrer Rechte unter sich und des Antheiles an allen Pflichten des Moralisch-Guten fortdauernd macht"[4]) (in der christlichen Kirche die Communion). Dieselbe ist eine wiederholte Feierlichkeit zur „Erneuerung, Fortdauer und Fortpflanzung der Kirchengemeinschaft nach Gesetzen der Gleichheit" und „enthält etwas Grosses, die enge, eigenliebige und unvertragsame Denkungsart des Menschen, vornehmlich in Religionssachen, zur Idee einer weltbürgerlichen moralischen Gemeinschaft Erweiterndes in sich und ist ein gutes Mittel, eine Gemeinde zu der darunter vorgestellten sittlichen Gesinnung der brüderlichen Liebe zu beleben".[5]) Aber auch diese Feierlichkeit ist nicht ein magisch wirkendes Gnadenmittel, so wenig wie die Taufe, sondern nur eine zu dem angedeuteten bedeutsamen Zwecke nützliche kirchliche Handlung.

Ueberhaupt gilt von den Ceremonien in einer Kirche, dass das, was nur Mittel sein soll zum Guten, „wenigstens den Hindernissen einer Gott wohlgefälligen Gesinnung entgegen zu wirken", nicht „zum unmittelbaren Gott wohl-

1) K.[1], 210. 2) K.[1], 217. 3) K.[1], 218. 4) K.[1], 210.
5) K.[1], 218.

gefälligen Gegenstande" gemacht werde.[1]) Die Gottseligkeitslehre, welche „den Begriff von einem Gegenstande enthält, den wir uns in Beziehung auf unsere Moralität als ergänzende Ursache unseres Unvermögens in Ansehung des moralischen Endzweckes vorstellen", kann nicht allein den Inhalt des Religionsglaubens und Religionsvortrages ausmachen. Sie soll nur zum Mittel für die Tugendlehre dienen, die durch sich selbst besteht, „das, was an sich einen besseren Menschen ausmacht, die Tugendgesinnung zu stärken".[2]) Darum darf nie der Anfang mit der Gottseligkeitslehre gemacht werden, sondern mit „der Erweckung des Bewusstseins eines sonst von uns nie gemuthmassten Vermögens, über die grössten Hindernisse in uns Meister werden zu können", das etwas „Seelenerhebendes und zur Gottheit selbst Hinleitendes" in sich enthält. Anders wird der Mensch nur „in einen ächzenden moralisch-passiven Zustand" versetzt, der nur dazu dienen kann, ihn des Muthes für den Kampf zum Bösen völlig zu berauben.[3]) Nicht das „Herr, Herr sagen" gilt, sondern das „den Willen thun des Vaters im Himmel".[4]) Die Ceremonien als blosses Gnadenmittel sich vorzustellen ist Aberglaube, „der rechte Weg ist nicht der von der Begnadigung zur Tugend, sondern von der Tugend zur Begnadigung".[5]) Der Mensch zwar wendet sich immer mehr an die Gnade Gottes als an die Heiligkeit und Gerechtigkeit; er will lieber „ein Favorit als ein guter Diener Gottes" sein.[6]) Aber, wer dies thut, wer die Beobachtung statutarischer Gesetze in der Religion als nothwendig und für sich wirksam ansieht, um Gott dadurch wohlgefällig zu werden, „der verwandelt den Dienst Gottes in ein blosses Fetischmachen"[7]), leistet nur einen „Frohndienst" (opus operatum), bei dem er „zu dem Aberglauben noch den schwärmerischen Wahn übersinnlicher (himmlischer) Gefühle hinzuthut, indem er, statt Gott durch einen moralischen Wandel zu dienen, andächtelnd die Uebung der Frömmigkeit in die „unmittelbare Beschäftigung mit Gott durch Ehrfurchts-

1) K.[1], 171 Anm. 189. 2) K.[1], 198. 199. 3) K.[1], 200. 201.
4) K.[1], 219. 5) K.[1], 220. 6) K.[1], 218.
7) K.[1], 193. 194.

bezeugungen" setzt.[1]) In dergleichen „Fetischmachen" kann dann wohl „ein mächtiger Abstand in der Manier" sein, im Prinzipe aber nicht. Der tungusische Schaman und der die Kirche und den Staat zugleich regierende europäische Prälat, der „ganz sinnliche Magulitze, der die Tatze von einem Bärenfelle sich des Morgens auf sein Haupt legt, mit dem kurzen Gebet: „Schlag mich nicht todt", und der „sublimirte Puritaner und Independent in Connecticut", sie gehören beide zu derselben Klasse derer, die in dem, was an sich keinen besseren Menschen macht, ihren Gottesdienst setzen und haben daher einen prinzipiellen Unterschied ihrer Frömmigkeit nicht aufzuweisen.[2]) Der Kultus, recht verstanden, hat seinen Zweck nicht in sich selbst, sondern hat nur als Mittel einen Werth.[3])

Ausser dem Kultus ist weiter zu dem Bestand der sichtbaren Kirche eine heilige Schrift nothwendig. Dieselbe dient zur „unveränderlichen Aufbehaltung, zur allgemeinen einförmigen Ausbreitung des statutarischen Kirchenglaubens und zur Aufrechterhaltung der „Achtung für die in diesem angenommene Offenbarung". Durch Tradition allein könnte schwerlich für Fortpflanzung des Glaubens auf die Nachkommenschaft gesorgt werden. „Ein heiliges Buch jedoch erwirbt sich selbst bei denen, die es nicht lesen, wenigstens sich daraus keinen zusammenhängenden Religionsbegriff machen können, die grösste Achtung und alles Vernünfteln verschlägt nichts wider den allen Zweifel niederschlagenden Machtspruch: da stehts geschrieben."[4])

Kein auf eine heilige Schrift gegründeter Glaube hat je, „selbst durch die verwüstendsten Staatsrevolutionen" nicht vertilgt werden können. Eine heilige Schrift ist das „würdigste und einzige Instrument der Vereinigung aller Menschen in eine Kirche".[5]) Zu ihrer Beglaubigung beruft sie sich auf Offenbarung; denn „wie Gott in einer Kirche (als Gemeinde Gottes) verehrt sein will", kann uns nur durch Offenbarung kund werden[6]), wiewohl, wie Kant an anderer Stelle sagt,

---

1) K.[1], 200. 201. 2) K.[1], 190. 3) K.[1], 14.
4) K.[1], 112. 5) K.[1], 118. 119. 6) K.[1], 110.

die wirksamste und zweifelloseste „Beurkundung einer solchen Schrift nur von der erprobten Kraft abgeleitet werden kann, Religion in menschlichen Herzen zu gründen"[1]), da nach Kant, wie oben (Seite 34. 35) gezeigt, Offenbarung überhaupt nur in moralischem Sinne zu denken ist.

Der Glaube aber, den eine auf Offenbarung sich berufende heilige Schrift fordert, ist ein historischer Glaube, da Offenbarung Historisches in sich enthält, ein historisches System ist, auf geschichtlichem Wege entsteht und sich erhält.[2]) Man kann ihn auch einen Kirchenglauben nennen, denn er besteht in dem Fürwahrhalten der vorgeschriebenen statutarischen Gesetze, bei ihm „kommt es auf keine andere Praxis als die der angeordneten Gebräuche an".[3]) Kant bezeichnet ihn auch als Offenbarungsglauben[4]), Glauben an eine gottesdienstliche Religion oder gottesdienstlichen Glauben, als Volksglauben, da das Volk am meisten geneigt ist, an das Sinnliche, Aeussere sich zu halten, was der statutarische Kirchenglaube bietet.[5]) Er ist ein gebotener Glaube, da er Jedermann, auch dem Ungelehrten, der nicht in seine Geheimnisse eindringen und ihn im Zusammenhange begreifen kann, zur Pflicht gemacht wird; ja er kann zum blinden, gehorchenden Glauben (fides servilis) werden, wenn er gefordert wird auch „ohne Untersuchung, ob das Gebot (das er enthält) auch wirkliches göttliches Gebot sei".[6]) Gelehrter Glaube heisst er, sofern er sich auf Geschichte stützt und zu seinem Verständniss Gelehrsamkeit fordert[7]), und statutarischer Glaube (fides statutaria), weil er sich auf gegebene Statuten und Gesetze bezieht.[8]) An sich selbst als blosser Buchstabenglaube ist er todt und ist als solcher allein eher geeignet, die wahre Religionsgesinnung zu verderben als zu bessern.[9]) Zum blossen Lohn- und Frohngauben[10]) (fides mercenaria, servilis) wird er, wenn ihm die moralische Gesinnung mangelt; ja zum

1) VII, 381.
2) K.[1], 13. 90. 109. 118. 160. 176.
3) K.[1], 110. 112. 115.
4) K.[1], 110. 113. 175.
5) K.[1], 118. VII, 347. 338.
6) K.[1], 176. 177.
7) K.[1], 119. 176.
8) K.[1], 175.
9) K.[1], 118. 160.
10) K.[1], 123. 189.

abergläubischen Wahn, wenn er „durch Handlungen, die ein jeder Mensch thun kann, ohne dass er eben ein guter Mensch sein darf", Gott wohlgefällig zu werden meint.[1])

In Wahrheit soll und darf er aber nichts anderes sein als die religiöse Vorstellungsart des göttlichen Willens, um diesem „Einfluss auf die Gemüther zu verschaffen"[2]), soll nur ein Mittel oder Vehikel bilden, die Eine wahre Religion, den Vernunftglauben, zu introduciren[3]), nur das Organ der Religion sein.[4])

Darum muss dieser statutarische Glaube allmählich zu dem reinen Vernunftglauben[5]) übergeleitet werden, der als moralischer Glaube, als reiner Religionsglaube[6]) nicht ein gebotener, sondern freier[7]) ist und seligmachend[8]), und nicht auf einem blos äusserlichen Annehmen oder Fürwahrhalten, sondern auf Ueberzeugung von der Wahrheit der Einen wahren Religion, auf einem moralischen Grunde ruht.[9]) Nach ihm ist alle Schrift auszulegen. Er ist „die unumgängliche Bedingung aller wahren Religion überhaupt, das, was diese eigentlich ausmacht und wozu die statutarische nur das Mittel ihrer Beförderung und Ausbreitung enthalten kann".[10]) Er ist die Grundlage und das Prinzip aller wahren Schriftauslegung. Denn „das Theoretische des Kirchenglaubens kann uns moralisch nicht interessiren, wenn es nicht zur Erfüllung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote hinwirkt."[11]) Die Religion muss endlich „von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen und die vermittelst eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählich losgemacht werden und so reine Vernunftreligion zuletzt über Alle herrschen".[12]) Das verlangt die moralische Anlage in uns. „Die Religion ist eine reine Vernunftsache."[13]) Deshalb bleibt die Vernunft auch die alleinige zuständige Auslegerin aller Offen-

---

1) K.[1], 188. 2) VII, 353. 354.
3) K.[1], 115. 124. 137. 141. 175. 197. 199. 209. 4) VII, 354.
5) K.[1], 120. 127. 6) K.[1], 110. 7) K.[1], 176.
8) K.[1], 123. 9) VII, 364. 10) K.[1], 109.
11) K.[1], 116. 12) K.[1], 130. 13) VII, 384.

barung und alles Offenbarungsglaubens. „Wenngleich eine Schrift als göttliche Offenbarung angenommen wird, so wird doch das oberste Kriterium derselben als einer solchen sein: „alle Schrift von Gott eingegeben ist nützlich zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung u. s. w.", da die moralische Besserung des Menschen überhaupt „den eigentlichen Zweck aller Vernunftreligion ausmacht".[1]) Darum auch „glücklich, wenn ein solches — als heilige Schrift — den Menschen zu Händen gekommenes Buch neben seinen Statuten als Glaubensgesetzen zugleich die reinste moralische Religionslehre mit Vollständigkeit enthält, die zugleich mit jenen (den öffentlichen Observanzen als Vehikel ihrer Introduction) in die beste Harmonie gebracht werden kann".[2]) Möglich aber muss die Deutung eines historischen Glaubens nach dem Vernunftglauben schon aus dem Grunde sein, weil das moralische Gesetz, „der Wille Gottes", ursprünglich in der Menschen Herzen geschrieben ist[3]); und dass eine solche Auslegung auch stattfinden kann, „ohne eben immer wider den buchstäblichen Sinn des Volksglaubens sehr zu verstossen, kommt daher, weil lange vor diesem letzteren die Anlage zur moralischen Religion in der menschlichen Vernunft verborgen lag, wovon zwar die ersten rohen Aeusserungen blos auf gottesdienstlichen Gebrauch ausgingen, und zu diesem Behufe selbst jene angeblichen Offenbarungen veranlassten, hierdurch aber auch etwas von dem Charakter ihres übersinnlichen Ursprunges selbst in diese Dichtungen, ob zwar unvorsetzlich, gelegt haben".[4])

Die bei solcher Deutung der Schrift und des historischen Glaubens zu beachtenden Grundsätze sind folgende: Die Hauptregel ist und bleibt: die Vernunft ist in Religionssachen die oberste Auslegerin der heiligen Schrift. Als besondere Regeln ergeben sich hieraus: 1. Schriftstellen, welche gewisse theoretische für heilig angekündigte, aber alle Vernunftbegriffe übersteigende, Lehren enthalten, dürfen, diejenigen aber, welche der praktischen

1) K.[1], 118. 120. 2) K.[1], 113. 3) K.[1], 109.
4) K.[1], 117. 118.

Vernunft widersprechende Sätze enthalten, müssen zum Vortheil der letzteren ausgelegt werden".[1]) — 2. Lauten Sprüche so, als ob sie das Glauben einer Offenbarungslehre nicht allein als an sich verdienstlich anführten, sondern wohl gar über moralisch gute Werke erhöhten, so müssen sie so ausgelegt werden, als ob nur der moralische, die Seele durch Vernunft bessernde und erhebende Glaube dadurch gemeint sei.[2]) „Denn der Glaube an Schriftlehren, die eigentlich haben offenbart werden müssen, wenn sie haben gekannt werden sollen, hat an sich kein Verdienst", sondern Alles kommt auf das moralische Handeln an. — 3. Die Schriftstellen, die eine blos passive Ergebung an eine äussere, in uns Heiligkeit wirkende Macht zu enthalten scheinen, müssen so ausgelegt werden, dass daraus erhelle: wir müssen an der Entwickelung jener moralischen Anlage in uns selbst arbeiten, ob sie zwar selber eine Göttlichkeit ihres Ursprunges beweist, der höher ist als alle Vernunft und daher sie besitzen nicht Verdienst, sondern Gnade ist; denn das Thun muss als aus des Menschen eigenem Gebrauch seiner moralischen Kraft entspringend, und nicht als Wirkung vom Einfluss einer äusseren, höhern wirkenden Ursache, in Ansehung derer der Mensch sich leidend verhielte, vorgestellt werden.[3]) — Endlich 4. die Schriftstellen, die eine spezifische Offenbarung zu enthalten scheinen, müssen so ausgelegt werden, dass sie nur das Vehikel des moralischen Glaubens für ein Volk und nicht Religionsglauben für alle Menschen betreffen, mithin blos den Kirchenglauben angehen, welcher historischer Beweise bedarf, deren nicht Jedermann theilhaftig werden kann; denn die Vernunft ist wohl befugt zur Ermuthigung und Befestigung der moralischen Gesinnung eine übernatürliche Ergänzung der mangelhaften menschlichen Gerechtigkeit anzunehmen, „dass aber bestimmt müsse angegeben werden können, worin das Mittel dieses Ersatzes (welches am Ende doch überschwenglich und bei allem, was uns Gott darüber selbst sagen möchte, für uns unbegreiflich ist) bestehe, das ist eben nicht nothwendig, ja, auf diese

1) VII, 355. 356. 358. 2) VII, 359. 3) VII, 360.

Kenntniss auch nur Anspruch zu machen, Vermessenheit".[1]) — Kurz also: Die Grundsätze der Schriftinterpretation müssen philosophisch, von der Vernunft dictirt, sein; aber dass deshalb auch diese Interpretation selbst philosophisch sein solle, ist damit nicht behauptet.[2])

Indess neben der Vernunft sind zur Auslegung der Schrift und des Kirchenglaubens noch „Schriftgelehrte"[3]) erforderlich, die als Leiter des Kultus zugleich Diener (ministri) der Kirche sind[4]), Administratoren der öffentlichen kirchlichen Geschäfte[5]), officiales, im Unterschiede von den übrigen Gliedern der Kirche, von der Gemeinde, die auch Laien heissen als Ungelehrte, die für sich der Schrift unkundig sind.[6]) Von Rechtswegen sollte dieser Unterschied zwar nicht sein und die Diener der Kirche sollten nicht zu Beamten werden, zu Oberen, welche die Anderen beherrschen[7]), sondern nur den Dienst (ministerium, Kultus) der Kirche verwalten und „ihre Lehren und Anordnungen jederzeit auf den letzten Zweck (einen öffentlichen Religionsglauben) richten".[8]) Doch, weil, wie schon oben (S. 42) erwiesen, Kirchenglaube allezeit eher ist als Religionsglaube, so sind auch „Priester, geweihte Verwalter frommer Gebräuche, eher als Geistliche"[9]), d. h. Lehrer der rein moralischen Religion. Zu dieser letzteren Eigenschaft bedürfen sie der Gelehrsamkeit. „Aller Glaube, der sich als Geschichtsglaube auf Bücher gründet, hat zu seiner Gewährleistung ein gelehrtes Publikum nöthig, in welchem er durch Schriftsteller als Zeitgenossen, die in keinem Verdacht einer besonderen Verabredung mit den ersten Verbreitern desselben stehen, und deren Zusammenhang mit unserer jetzigen Schriftstellerei sich ununterbrochen erhalten hat, gleichsam controlirt werden kann.[10]) Die Ungelehrten, welche die heilige Schrift nur in Uebersetzungen lesen können, vermögen nicht über den Sinn derselben gewiss zu sein. Die menschliche Kunst und Weisheit überhaupt kann „nicht bis zum

1) VII, 361. 2) VII, 355. 3) K.[1], 120. 121. 139.
4) K.[1], 178. 5) K.[1], 162. 6) K.[1], 130. 177.
7) K.[1], 178. 8) K.[1], 163. 9) K.[1], 112.
10) K.[1], 139.

Himmel hinaufsteigen, um das Creditiv der Sendung des ersten Lehrers selbst nachzusehen", sondern sie muss sich „mit menschlichen Nachrichten begnügen", die in sehr alter Zeit und alten, jetzt todten Sprachen aufgesucht werden müssen. Deshalb muss es zur Beurkundung und Auslegung der Schrift Gelehrte geben, welche die Grundsprachen kennen, in denen die Offenbarungsurkunden geschrieben sind, und ausserdem noch „ausgebreitete historische Kenntnisse und Kritik bedürfen, um aus dem Zustande der Sitten und den Meinungen (dem Volksglauben) der damaligen Zeit die Mittel zu nehmen, wodurch dem kirchlichen gemeinen Wesen das Verständniss geöffnet werden kann".[1]) Dergleichen Auslegung durch Schriftgelehrsamkeit aber ist doctrinal und dient nur dazu, „den Kirchenglauben für ein gewisses Volk zu einer gewissen Zeit in ein bestimmtes sich beständig erhaltendes System zu verwandeln"[2]), während die Auslegung durch Vernunftglauben, authentisch, d. h. für alle Welt gültig ist, weshalb auf seine Anerkennung und Ausbreitung von den Dienern der Kirche und den Schriftgelehrten allezeit hingearbeitet werden muss. „Das Leitband der heiligen Ueberlieferung mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen, welches zu seiner Zeit gute Dienste that", soll nach und nach entbehrlich werden und so auch allmählich der „erniedrigende Unterschied zwischen Laien und Klerikern aufhören und Gleichheit aus der wahren Freiheit entspringen"[3]), da ursprünglich und eigentlich „Vernunftreligion alle wohldenkenden Menschen zu ihren Dienern hat."[4])

Doch bei Lösung dieser Aufgabe, den historischen Glauben in den reinen Religionsglauben hinüber zu leiten, zeigt sich zunächst „eine merkwürdige Antinomie", wie Kant sich ausdrückt, und tritt dann noch das Problem der Lehrfreiheit hervor. Die erstere, die Antinomie, besteht in Folgendem: Kirchenglaube und Vernunftglaube sind einander vollständig entgegengesetzt. Der Kirchenglaube hat nur partikuläre Gültigkeit, ist zufällig und kann in vielen ver-

1) K.[1], 119. 2) K.[1], 121. 3) K.[1], 130.
4) K.[1], 163.

schiedenen Formen auftreten. Der moralische Glaube ist ein allgemeiner, nothwendiger und darum nur Einer. — „Der Glaube einer gottesdienstlichen Religion ist ein Frohn- und Lohnglaube (fides mercenaria, servilis)“ und wähnt durch Handlungen, welche für sich keinen moralischen Werth haben (cultus), Gott wohlgefällig zu werden. Der moralische Glaube macht die moralische Würdigkeit glückselig zu sein (den guten Lebenswandel) zur alleinigen Bedingung der Seligkeit. — Zugleich enthält jeder von beiden (der historische und der moralische Glaube) den Glauben an Genugthuung[1]) und beide Bedingungen (der gute Lebenswandel und die göttliche Ergänzung, Genugthuung) machen erst einen Glauben aus, „gehören nothwendig zusammen“. Der Kirchenglaube aber fängt von der Genugthuung an, macht den Glauben hieran dem Menschen zur Pflicht und sieht den guten Lebenswandel als Gnadenwirkung an. Der andere, der moralische Glaube, fängt dagegen von dem guten Lebenswandel an, macht diesen dem Menschen zur Pflicht und betrachtet die Genugthuung als Gnadensache. — Hiernach scheinen beide unversöhnbar und eine Ueberleitung von dem Einen zum Andern könnte für unmöglich gehalten werden.

Doch der Kirchenglaube, der sich nicht blos an die äussere Erscheinung hält und dadurch zum blos empirischen Glauben werden müsste, sondern lebendiger Glaube ist, bezieht sich als Glaube an das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit (den Sohn Gottes) von sich selbst auf eine moralische Vernunftidee, sofern diese uns nicht allein zur Richtschnur, sondern auch zur Triebfeder dient, und es ist also einerlei, ob ich von ihm als rationalen Glauben oder vom Prinzip des guten Lebenswandels anfange. Der historische und der reine Religionsglaube können daher als seligmachender Glaube recht wohl ohne Widerspruch neben einander bestehen und der Eine in den Andern übergeleitet werden, da hier nicht zwei an sich verschiedene Prinzipien sind, sondern nur eine und dieselbe praktische Idee in Betracht kommt in verschiedener Weise: „einmal, sofern sie

1) VII, 361. 364. 365. K.[1], 123.

das Urbild als in Gott befindlich und von ihm ausgehend, ein andermal, sofern sie es als in uns befindlich, beidemal aber, sofern sie es als Richtmass unseres Lebenswandels vorstellt".[1])

In der Erscheinung des (genugthuenden) Gottmenschen ist nicht das, was von ihm in die Sinne fällt, sondern das in unserer Vernunft liegende Urbild eigentlich das Objekt des seligmachenden Glaubens. Freilich „wollte man den Geschichtsglauben an die Wirklichkeit einer solchen einmal in der Welt vorgekommenen Erscheinung (— eines Gottmenschen —) zur Bedingung des allein seligmachenden Glaubens machen", so wäre allerdings dann ein rationales Prinzip für den moralischen Glauben und ein empirisches für den historischen vorhanden und der Widerspruch wäre unlöslich. „Der Satz: man muss glauben, dass es einmal einen Menschen, der durch seine Heiligkeit und Verdienst sowohl für sich als auch für Alle andern genug gethan, gegeben habe, um zu hoffen, dass wir selbst in einem guten Lebenswandel, doch nur kraft jenes Glaubens selig werden können, dieser Satz sagt ganz etwas Anderes als folgender: man muss mit allen Kräften der heiligen Gesinnung eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels nachstreben, um glauben zu können, dass die Liebe desselben zur Menschheit in Rücksicht auf die redliche Gesinnung den Mangel der That ergänzen werde." Würde der Glaube so vorgestellt, dass er nur durch eine mystische Kraft, „wenn man ihm und den damit verbundenen Gefühlen nachhängt, den ganzen Menschen von Grund aus zu bessern im Stande sei, so müsste dieser Glaube selbst als unmittelbar vom Himmel ertheilt und eingegeben angesehen werden, wo dann Alles selbst mit der moralischen Beschaffenheit des Menschen zuletzt auf einen unbedingten Rathschluss Gottes hinausläuft, „er erbarmt sich, welcher er will, und verstockt, welchen er will", welches nach dem Buchstaben genommen, der salto mortale der menschlichen Vernunft ist." Daher kommt es nur darauf an, um den moralischen Glauben nicht in Widerspruch zu verwickeln,

---

1) K.[1], 127.

den Glauben an Genugthuung richtig zu fassen, und die Ueberleitung des historischen Glaubens zu dem Vernunftglauben ist möglich, sobald der historische Glaube nicht zum gottesdienstlichen Aberglauben wird, sondern ein lebendiger Glaube bleibt, und die auf den guten Lebenswandel sich stützende Anschauung nicht bis zum naturalistischen Unglauben fortschreitet. Nur zwischen diesen beiden Extremen besteht allerdings eine Antinomie, die nicht zu beseitigen ist.[1])

Das zweite Problem, das bei der Ueberleitung des historischen zum reinen Religionsglauben gelöst werden muss, ist das der Lehrfreiheit.[2]) Unbedingt ist sie zu fordern. Gewissensfreiheit muss sein.[3]) Ein Zwangsglaube widerspricht der moralischen Würde der Religion, ja ihrem innersten Wesen selbst und „man reift für die Vernunft nie anders, als durch eigene Versuche".[4]) Weil es leider unter Menschen ihrer Schwäche und ihres Haften am Sinnlich-Haltbaren „nicht zu ändern ist, dass der historische Glaube nicht endlich ein blosser Glaube an Schriftgelehrte und ihre Ein-

---

1) K.[1], 123—130.

2) In Bezug auf Lehrfreiheit machte Kant selbst bittere Erfahrungen. Er gehört mit zu denen, welchen die Ehre einer Disciplinaruntersuchung zu Theil geworden ist. Die Entrüstung, welche er über die ihm dabei gemachten Vorwürfe empfindet, ist ein deutlicher Erweis seines tief religiösen Denkens und Empfindens. Er schämt sich nicht für sich, dazu hatte der redliche Mann keine Ursache, sondern für die Andern, welche der Religion ihre Freiheit nehmen und sie damit an der Wurzel verletzen wollten. Vgl. K.[1], III—VIII und VII, 323—332. — Um so interessanter aber und zugleich gewichtiger ist das, was er in massvoller Weise überhaupt über die Lehrfreiheit ausspricht. —

3) Kant sagt in Bezug hierauf in seiner Schrift „Ueber den Streit der Fakultäten" (VII, 349): „Die Lehren, deren öffentlichen Vortrag die Regierung durch ihre Sanktion aufzulegen befugt sein mag, können nur als Statuten, als menschliche Weisheit, die nicht unfehlbar ist, angenommen und verehrt werden." In seinem Aufsatz über die Frage: „Was ist Aufklärung" aber heisst es: „Ein Kontrakt, der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menschengeschlechte abhalten sollte, ist schlechterdings null und nichtig und sollte er auch durch die oberste Gewalt, durch Reichstage und die feierlichsten Friedensschlüsse bestätigt sein" (IV, 165).

4) K.[1], 132. 204. VII, 332.

sicht werde", so muss gerade durch öffentliche „Denkfreiheit" dieses Uebel wieder gut gemacht werden. Diese Denkfreiheit ist aber „desto mehr berechtigt, weil nur dadurch, dass Gelehrte ihre Auslegungen Jedermanns Prüfung aussetzen, selbst aber auch zugleich für bessere Einsicht immer offen und empfänglich bleiben, sie auf das Zutrauen des gemeinen Wesens zu ihren Entscheidungen rechnen können".[1]) Die Hemmung der äusseren Glaubensfreiheit ist noch schlimmer sogar als Gewissenszwang, weil dieser „durch den Fortschritt der moralischen Einsicht und das Bewusstsein seiner Freiheit allmählich von selbst schwinden muss, der äussere Glaubenszwang hingegen alle freiwillige Fortschritte in der ethischen Gemeinschaft der Gläubigen, die das Wesen der wahren Kirche ausmacht, verhindert, und die Form derselben ganz politischen Verordnungen unterwirft".[2]) Deshalb ist es Regentenpflicht, die Lehrfreiheit nicht zu hindern, ja es ist „sogar gewagt, hierbei in den Gang der göttlichen Vorsehung einzugreifen und, gewissen historischen Kirchenlehren zu gefallen, die doch höchstens nur eine durch Gelehrte auszumachende Wahrscheinlickkeit für sich haben, die Gewissenhaftigkeit der Unterthanen durch Anbietung oder Versagung gewisser bürgerlicher, sonst Jedem offenstehenden Vortheile in Versuchung zu bringen. . . . . . . Wer von denen, die sich zur Verhinderung einer solchen freien Entwickelung göttlicher Anlagen zum Weltbesten anbieten oder sie gar vorschlagen, würde, wenn er mit Zuratheziehung des Gewissens darüber nachdenkt, sich wohl für alles das Böse verbürgen wollen, was aus solchen gewaltthätigen Eingriffen entspringen kann; wodurch der von der Weltregierung beabsichtigte Fortgang im Guten vielleicht auf lange Zeit gehemmt, ja wohl in einen Rückgang gebracht werden dürfte; wenn er gleich durch keine menschliche Macht und Anstalt jemals gänzlich aufgehoben werden kann?"[3]) Ketzerrichterei ist unter allen Umständen eine Gewissenslosigkeit, da bei allem Geschichts- und Erscheinungsglauben immer die Möglichkeit übrig bleibt, es sei darin ein Irrthum anzutreffen und daher

---

1) K.[1], 121. 2) K.[1], 144. 3) K.[1], 143—45.

kein Richter über den Religionsglauben eines Andern gerade seiner Auffassung, die er dem Andern gegenüberstellt, unbedingt sicher sein kann.[1])

„Wenn sich der Verfasser eines Symbols, wenn sich der Lehrer einer Kirche, ja jeder Mensch, sofern er innerlich sich selbst die Ueberzeugung von Sätzen als göttlichen Offenbarungen gestehen soll, fragte: Getraust du dich wohl in Gegenwart des Herzenskündigers mit Verzichtthuung auf Alles, was dir werth und heilig ist, dieser Sätze Wahrheit zu betheuern?, so müsste ich von der menschlichen (des Guten doch wenigstens nicht ganz unfähigen) Natur einen sehr nachtheiligen Begriff haben, um nicht vorauszusehen, dass auch der kühnste Glaubenslehrer zittern müsste. Wenn das aber so ist, wie reimt es sich mit der Gewissenhaftigkeit zusammen, gleichwohl auf eine solche Glaubenserklärung, die keine Einschränkung zulässt, zu dringen und die Vermessenheit, solche Betheuerungen sogar selbst für Pflicht und gottesdienstlich auszugeben, dadurch aber die Freiheit der Menschen zu Boden zu schlagen und nicht einmal dem guten Willen Platz einzuräumen, der da sagt: Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben!?"[2]) Dem fügt Kant an anderer Stelle nicht ohne Ironie hinzu: „Die theologischen Geschäftsmänner (Prediger und Seelsorger) stehen dafür, nämlich dem Tone nach, dass alles so auch in der künftigen Welt werde abgeurtheilt werden, als sie es in dieser abgeschlossen haben; obgleich, wenn sie aufgefordert würden, mit ihrer Seele Gewähr zu leisten, sie wahrscheinlicher Weise sich entschuldigen würden."[3])

Doch, so gewiss Lehrfreiheit sein muss, ist sie doch ein Problem, schwer zu lösen sowohl nach der objektiven als nach der subjektiven Seite. Mit aller Macht muss dagegen gestritten werden, „dass das blosse Glauben und Nachsagen unbegreiflicher Dinge eine Art und gar die einzige sei, Gott zu gefallen"[4]), aber die objektive Schwierigkeit, dies in allen Fällen zu thun und das Recht der Lehr- und

1) K.[1], 202. 203. 2) K.[1], 206. 3) VII, 342.
4) K.[1], 89.

Gewissensfreiheit zu wahren, besteht darin, „die kirchliche Glaubenseinheit mit der Freiheit in Glaubenssachen zu vereinigen, ein Problem, zu dessen Lösung in Hinsicht auf die menschliche Natur wenig Hoffnung vorhanden ist. „Die Idee der objektiven Einheit der Vernunftreligion durch das moralische Interesse ist eine Idee der Vernunft, deren Darstellung in einer ihr angemessenen Anschauung uns unmöglich ist, die aber doch als praktisches regulatives Prinzip objektive Realität hat, um auf diesen Zweck der Einheit der reinen Vernunftreligion gemäss hinzuwirken".[1]) Nur so kann bei dem allmählichen Ueberleiten des historischen Glaubens zur wahren Religion, wozu aber Lehrfreiheit erforderlich ist, die Glaubenseinheit gewahrt bleiben, wenn „unnütze und muthwillige Angriffe" auf den Kirchenglauben und die Schrift vermieden werden, man aber „auch keinem Menschen den historischen Glauben als zur Seligkeit erforderlich aufdrängt"[2]); wenn festgehalten wird, dass alle Schrift und jeder historische Glaube nicht an und für sich einen Werth habe, sondern nur als Vehikel der wahren Religion. Es wäre Vermessenheit, „die Form irgend einer Kirche geradezu für göttlich statutarisch zu halten und sie dafür auszugeben, um sich der Bemühung zu überheben, noch ferner an der Form der letzteren zu bessern, oder wohl gar Usurpation höheren Ansehens, um mit Kirchensatzungen durch das Vorgeben göttlicher Autorität der Menge ein Joch aufzulegen".[3]) Die Möglichkeit einer Reform muss also jederzeit offen gehalten werden. Aber solche Reformen sollen allmählich geschehen, soweit sie von Menschen abhängen, da sie auf andere Weise sehr gefährlich werden können für das allgemein Beste. „Revolutionen, die den Fortschritt abkürzen könnten, sind der Vorsehung überlassen und lassen sich nicht planmässig, der Freiheit unbeschadet, einleiten".[4])

Unbedingt müssen statutarische Vorschriften der Regierung in Ansehung der öffentlich vorzutragenden Lehre immer sein, weil die unbeschränkte Freiheit alle seine Meinungen

1) K.[1], 132. 2) K.[1], 143. 3) K.[1], 111.
4) K.[1], 131. IV. 162.

in das Publikum zu schreien, theils der Regierung, theils aber auch diesem Publikum selbst gefährlich werden müsste".[1]) Wollten Prediger ihre Zweifel und Einwendungen gegen die angenommenen Religionsvorschriften und den Kirchenglauben unmittelbar an das Volk bringen, so dürften sie mit Recht als „Neuerer" von der Regierung in Anspruch genommen werden. Die zurechtbestehenden Satzungen dürfen nicht öffentlich angegriffen werden. Geschähe dieses, „so würde der Streit unbefugter Weise vor den Richterstuhl des Volkes gezogen", das zu seiner Entscheidung als einer Gemeinde von Ungelehrten nicht competent ist[2]), und der Same des Aufruhrs und der Faktionen wäre damit ausgesäet.[3])

Daher ist, sobald Reformen vorgenommen werden sollen, einestheils seitens der Lehrer und Prediger „die Stimme nicht vertraulich an das Volk, sondern ehrerbietig an den Staat", an die Regierung überhaupt, zu richten und von da aus für Fortpflanzung zum Bessern und Vernunftgemässen zu sorgen, anderentheils aber dort, wo man sich an das Volk wendet, Rücksicht auf dessen unvollkommenen Stundpunkt, auf dessen Haften am Aeusserlichen zu nehmen. Denn man muss überhaupt „in den Vorträgen an das Volk zu ihrer Sinnlichkeit sprechen und sich zu ihnen so viel wie möglich herablassen".[4]) Die Lehrer müssen das, was sie zu verkündigen haben, „aus den Herzen der Zuhörer, nämlich der natürlichen, moralischen Anlage selbst des unbelehrtesten Menschen entwickeln"[5]) und nur immer darauf bedacht sein, dass den Satzungen eines historischen Glaubens nicht eine für sich bestehende Heiligkeit beigelegt werde.[6]) Auf diese Weise „bleibt der (betreffende) Kirchenglaube einer allmählichen Reinigung bis zur Congruenz mit dem moralischen Glauben fähig[7]) und kann ohne Misshelligkeit und Störung der Einheit mehr und mehr zu dem letzteren übergeleitet werden.

Löst sich jedoch so auch die objektive Schwierigkeit der Lehrfreiheit, die subjektive bleibt noch immer. Dieselbe

---

1) VII, 350. 2) K.[1], 119. 3) VII, 377.
4) IV, 506. 5) VII, 386. 6) VII, 359. 360.
7) VII, 359.

besteht darin, dass in dem Herzen des Volkslehrers eine gewisse Unredlichkeit entstehen zu müssen scheint, wenn er, indem er an die Form des historischen Glaubens sich hält, diesem doch stets den moralischen Glauben unterlegt und so nicht völlig aufrichtig in seinen Religionsvorträgen sich zeigt. Dem Problem nach dieser Seite hin gerecht zu werden, macht Kant den Unterschied zwischen zünftigen und nichtzünftigen Gelehrten und neben diesen noch den „Literaten, Geschäftsleuten oder Werkkundigen der Gelehrsamkeit“, die als Geistliche, Justizbeamte und Aerzte Instrumente der Regierung sind, gesetzlichen Einfluss zu üben auf das Publikum.

Diese „Geschäftsleute“ der Wissenschaft sind nicht frei, sondern sowohl der Regierung als auch der Censur der Fakultäten unterstellt.[1]) Die Fakultäten aber, von denen jene die Unterweisung, „die Instruktion“ empfangen, theilen sich in zwei Theile: „in die drei oberen, zu welchen auch die theologische gehört, und in die untere, die philosophische Fakultät. Den oberen gegenüber, also auch gegenüber der Theologie, behält sich die Regierung vor, die Lehren, die öffentlich vorgetragen werden sollen, ausdrücklich zu sanktioniren. Denn „die Regierung interessirt das am allermeisten, wodurch sie sich den stärksten und dauerndsten Einfluss auf das Volk verschafft“.[2]) Die Theorie, die reine Wissenschaft kümmert den Staat nicht. „Es könnte seiner Würde nicht gemäss sein, selbst den Gelehrten zu spielen und in blos wissenschaftliche Streitigkeiten sich einzumischen. Als „gelehrte Gesellschaften“ sind also auch die oberen Fakultäten durchaus frei.[3]) Die untere Fakultät, die philosophische, ist an und für sich die freieste von allen, weder hat sie Befehle zu geben, noch solche zu empfangen. Nur die Wissenschaft ist ihr Interesse.[4]) Alle Lehren darf sie in Anspruch nehmen und ihre Wahrheit der Prüfung unterwerfen.[5])

Ein Volkslehrer oder Geistlicher nun ist auf der einen Seite ein „Geschäfts- oder Werkmann“ der theologischen

---

1) VII, 334. 2) VII, 335. 3) VII, 350. 351.
4) VII, 336. 5) VII, 345.

Fakultät, auf der anderen Seite ein Gelehrter. In ersterer Eigenschaft darf er nur einen „Privatgebrauch“ von seiner Vernunft machen, ist er eingeschränkt durch die Vorschriften des Amts, das ihm anvertraut ist, und durch die Rücksicht auf das Volk.[1]) „Den Geschäftsleuten jeder oberen Fakultät kann es allerdings verwehrt werden, dass sie den ihnen in Führung ihres respektiven Amtes von der Regierung zum Vortrage anvertrauten Lehren nicht öffentlich widersprechen und den Philosophen spielen.“[2]) Ein Geistlicher ist verbunden, „seinen Katechismusschülern und seiner Gemeinde nach dem Symbol der Kirche, dem er dient, seinen Vortrag zu thun, denn er ist auf diese Bedingung angenommen worden“.[3]) Aber ist auch der Privatgebrauch, den Jemand von seiner Vernunft macht, beschränkt, „der öffentliche Gebrauch muss jederzeit frei sein“, um Aufklärung und Fortschritt unter den Menschen zu bewirken. Als Mann der Wissenschaft, als Gelehrter hat auch der Volkslehrer „volle Freiheit, ja er hat sogar den Beruf dazu, alle seine sorgfältig geprüften und wohlmeinenden Gedanken über das Fehlerhafte in den Symbolen und Vorschläge wegen besserer Einrichtung des Religions- und Kirchenwesens dem Publikum mitzutheilen“.[4]) Als Priester ist ein in einem öffentlichen Amte angestellter Lehrer nicht frei, „dagegen als Gelehrter geniesst er einer uneingeschränkten Freiheit, sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen und in seiner eigenen Person zu sprechen“. Denn dass die Vormünder des Volkes (in geistlichen Dingen) selbst wieder unmündig sein sollten, ist eine Ungereimtheit, die auf Verewigung der Ungereimtheiten hinausläuft“.[5])

Dadurch jedoch, dass ein Prediger in Rücksicht auf sein Amt und die durch Uebernahme desselben angenommenen Bedingungen anders reden muss, als er für seine Person es sonst thun würde, entsteht eine scheinbare Unredlichkeit oder Zweideutigkeit, eine Collision der Pflichten. Indess er redet als Beamter einer Kirche eben nicht in

1) IV, 163. 2) VII, 345. 3) IV, 163. 164.
4) IV, 164. 5) IV, 164.

seinem Namen, sondern in dem Namen dieser Kirche, trägt deren Lehren und Beweise vor und zieht nun daraus soviel praktischen Nutzen, im Sinne der moralischen Religion, als möglich. Nur dann, wenn er in dem, was die Kirchenlehre zu sagen verlangt, gar keinen Anknüpfungspunkt für den Vernunftglauben oder gar ihm Widersprechendes fände, müsste er sein Amt niederlegen; oder er wäre allerdings ein unehrlicher Mensch.[1] Man kann die Auslegung des historischen Glaubens nach den Grundsätzen des Vernunftglaubens schon deswegen nicht der Unredlichkeit beschuldigen, weil in jedem Glauben vermöge der moralischen Anlage der Menschen überhaupt verborgener Weise etwas von der reinen, wahren Religion vorhanden ist, „das Historische aber — da es nicht dazu beiträgt bessere Menschen zu machen — an sich etwas ganz Gleichgiltiges ist, mit dem man es halten kann wie man will".[2] Ausserdem ist es zwar Pflicht, „darauf bedacht zusein, dass Alles, was man sagt, wahr sei", aber nicht ist es Pflicht, immer „die ganze Wahrheit" zu sagen und „alle Wahrheit öffentlich zu sagen".[3] Dass ein Geistlicher nicht Alles sagt, was er denkt, was er zur Verbesserung der Symbole und Religionseinrichtungen vorzuschlagen hätte, ist keine Unehrlichkeit, weil ihm die Pflicht gebietet, nicht ohne Weiteres seine Ansicht vor das grosse Publikum zu bringen, damit nicht Streit und Misshelligkeiten daraus entstehen.[4] Dass er aber als Gelehrter vor dem wissenschaftlichen Publikum und vor der Regierung seine Ideen zur Geltung zu bringen sucht, ist wiederum eine pflichtmässige Handlung, die mit jener Vorsicht nicht im Widerspruch steht. Vielmehr wird nur auf eine solche Art eine allmähliche Reform des historischen Glaubens möglich, indem der Volkslehrer, ohne darum seine Ueberzeugung zu verleugnen, die grosse Menge, zu der er sich hinablassen muss, nach und nach zu dem wahren Religionsglauben erzieht, der in jedem Menschen verborgen schlummert und als der einzig wahre Inhalt in jeder Religionsform, gleichsam verhüllt zu finden ist.[5]

1) IV, 164.
2) K.[1], 117. 118.
3) K.[1], 206. 207. VII, 331. 349.
4) K.[1], 119. 142. 143. VII, 177.
5) K.[1], 109. 117.

Damit ist sowohl die subjektive als objektive Schwierigkeit für das Problem der Lehrfreiheit gelöst und zugleich der Massstab angegeben, nach welchem etwa vorkommende Lehrstreitigkeiten und Ueberschreitungen der Amtspflichten seitens eines Volklehrers zu beurtheilen sind. Zunächst ist zu bemerken, dass Lehrstreitigkeiten, „Sektirerei“, überhaupt, nur dann entstehen, wenn „ein Kirchenglaube anfängt, für sich selbst mit Autorität zu sprechen, ohne auf seine Rectification durch den reinen Religionsglauben zu achten“ und so „Gewalt über die Gewissen ausübt“, wobei dann „ein Jeder etwas für seine eigene Meinung in den Kirchenglauben hinein oder aus ihm heraus zu bringen sucht“.[1]) Die aber, welche, schuldig oder unschuldig, Ursache solcher Streitigkeiten sind, dürfen dann nicht von der Regierung (oder von der Kirche) unmittelbar abgeurtheilt werden, „sondern nur nach dem von der oberen Fakultät eingezogenen allerunterthänigsten Gutachten, weil die Geschäftsleute (Prediger, Lehrer) nur durch die Fakultät von der Regierung zu dem Vortrage gewisser Lehren haben angewiesen werden können“.[2]) An sich selbst gerechtfertigt bleibt die Lehrfreiheit dadurch, dass der historische Glaube nichts als das Vehikel oder Leitmittel für die Vernunftreligion sein soll, also auf sie immer mehr hingeleitet und darum nach ihr ausgelegt werden muss. Der Kirchenglaube bietet nur den Durchgangs- und Anknüpfungspunkt für den Religionsglauben.

Hieraus folgt, dass es gar „keine gleichgiltige Sache ist für die Religion, was Jemand in seinen Kirchenglauben aufnimmt“[3]), welche Form eine Kirche empfängt. „An sich ist ein solcher öffentlicher Religionszustand nicht gut, dessen Prinzip so beschaffen ist, dass es nicht, wie es doch der Begriff einer Religion erfordert, Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen bei sich führt und den Streit, der von dem Ausserwesentlichen herrührt, nicht von jenem unterscheidet.“[4]) Die entsprechende Form, welche dem Prinzip der Allgemeinheit und der Ueberleitung des historischen zum Vernunftglauben nicht hinderlich ist, zu

1) VII, 368. 2) VII, 334. 353. 3) VII, 369. 4) VII, 369.

finden, bleibt dem Menschen überlassen. Sie sind als Glieder und freie Bürger des Gottesreiches die Urheber der Organisation einer Kirche. Von Gott ist nur die Constitution derselben.[1]) Er will, dass die Menschen zu einer Kirchengemeinschaft sich zusammenschliessen, hat einem Jeden Vernunft und damit moralische Anlage gegeben, dass sich allmählich alle zur Idee eines ethischen gemeinen Wesens erheben und zu ihrer Verwirklichung zu einer Kirche sich verbinden können, in der fortgehend eine Hinleitung zu einem „Reich nach Tugendgesetzen" stattfindet.[2]) Die Gestalt, die Menschen zu diesem Zwecke einer Kirche geben, kann zwar auf „einer besonderen göttlichen Anordnung" beruhen, aber sie unbedingt dafür auszugeben, ist Vermessenheit und kann nur dazu dienen, aller Entwickelung der Kirche zum ethischen gemeinen Wesen nachtheilig zu sein, oder ganz den Weg zu versperren.[3]) Mag man diese oder jene Kirchenform annehmen, denn es kann verschiedene gleich gute Kirchenformen geben[4]), allezeit müssen die Glieder derselben sich dieses Einen bewusst bleiben, dass der historische Glaube nicht etwas Werthvolles an sich selbst ist, sondern nur ein Leitmittel für die wahre Religion.

Eine solche Kirche aber, in welcher dieses Bewusstsein lebendig ist, kann trotz ihrer vergänglichen, sichtbaren Form, trotz ihrer statutarischen Gesetze, eine wahre heissen, da der von ihr angenommene historische Glaube „das Prinzip bei sich führt, dem reinen Religionsglauben sich continuirlich zu nähern, um jenes Leitmittel endlich entbehren zu

---

1) K.[1], 110. 162. 2) K.[1], 109. 117. 118. 132.

3) K.[1], 111. VII, 368.

4) Ueber die Ursache dieser Verschiedenheit sagt Kant in seiner physischen Geographie: 5. Theologische Geographie: „Da die theologischen Prinzipien nach der Verschiedenheit des Bodens mehrentheils sehr wesentliche Veränderungen erleiden, so wird auch hierüber die nöthige Auskunft gegeben werden müssen. Man vergleiche z. B. nur die christliche Religion im Oriente mit der im Occidente, und hier wie dort die noch feineren Nuancen derselben. Noch stärker fällt dies bei wesentlich in ihren Grundsätzen verschiedenen Religionen auf." VIII, 160.

können".[1]) Auf diese Weise hat sie „das grosse Erforderniss der wahren Kirche, nämlich die Qualification zur Allgemeinheit in sich".[2])

Die Kennzeichen der wahren Kirche sind: „1. Die Allgemeinheit, folglich numerische Einheit derselben, wozu sie die Anlage in sich enthalten muss, dass nämlich, ob sie zwar in zufällige Meinungen getheilt und uneins, doch in Ansehung der wesentlichen Absicht auf solche Grundsätze errichtet ist, welche sie nothwendig zur allgemeinen Vereinigung in eine einzige Kirche führen müssen (also keine Sektenspaltung). — 2. die Beschaffenheit (Qualität) derselben; d. i. die Lauterkeit, die Vereinigung unter keinen anderen als moralischen Triebfedern (gereinigt vom Blödsinn des Aberglaubens und dem Wahnsinn der Schwärmerei). — 3. Das Verhältniss unter dem Prinzip der Freiheit, sowohl das innere Verhältniss ihrer Glieder unter einander, als auch das Aeussere der Kirche zur politischen Macht, beides als in einem Freistaat (also weder Hierarchie noch Illuminatismus, eine Art von Demokratie, durch besondere Eingebungen, die nach jedes seinem Kopf von anderer ihrer verschieden sein können). — 4. Die Modalität derselben, die Unveränderlichkeit ihrer Constituttion nach, doch mit dem Vorbehalt der nach Zeit und Umständen abzuändernden, blos die Administration derselben betreffenden zufälligen Anordnungen, wozu sie doch auch die sicheren Grundsätze schon in sich selbst (in der Idee ihres Zweckes) a priori enthalten muss (also unter ursprünglichen einmal, gleich als durch ein Gesetzbuch, öffentlich zur Vorschrift gemachten Gesetzen, nicht willkürlichen Symbolen, die, weil ihnen die Authenticität mangelt, zufällig, dem Widerspruch ausgesetzt und veränderlich sind)."[3]) Also Allgemeinheit bez. Einheit, Lauterkeit, Freiheit und

1) K.¹, 122. Es verhält sich hier mit der Gemeinschaft der Kirche wie mit dem einzelnen Menschen, der dann schon immer gut heissen kann und von Gott als solcher angesehen wird, wenn er nur die rechte Ordnung der Triebfedern in seinem Innern hergestellt und so seine Denkungsart umgewandelt hat (K.¹, 50).

2) K.¹, 163. 168. 3) K.¹, 106.

Unveränderlichkeit sind die notae ecclesiae. Daraus ergiebt sich die rechte Art ihrer Verfassung von selbst, Ist Freiheit eines ihrer Hauptkennzeichen, so kann die wahre Kirche „als blosse Repräsentantin eines Staats Gottes" weder monarchisch (unter einem Papst), noch aristokratisch (unter Bischöfen und Prälaten), noch demokratisch (als sektirerischer Illuminaten) verfasst sein, sondern sie wird am besten einer Familie oder Hausgenossenschaft verglichen „unter einem unsichtbaren moralischen Vater", der seinen Willen bekannt gemacht hat (durch seinen heiligen Sohn), damit alle „in ihm den Vater ehren und so unter einander in eine freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzensvereinigung treten".[1])

Diese wahre Kirche ist, so lange Glaubensformen bestehen für sie, die streitende, weil „der Streit über historische Glaubensformen nie vermieden werden kann". Doch darf gehofft werden, dass die streitende Kirche „endlich in die unveränderliche und Alles vereinigende triumphirende ausschlage"[2]), die „nach allen überwundenen Hindernissen" die höchste Glückseligkeit einschliesst[3]), da dann die wahre allgemeine Religion eingeführt und die Weltepoche der Vollendung erreicht ist, „die wir nicht als empirische Vollendung absehen, sondern auf die wir nur im continuirlichen Fortschreiten und Annäherung zum höchsten auf Erden möglichen Guten" hinaussehen, d. i. dazu Anstalt machen können".[4])

Das correcte Verhältniss der Kirche zur Schule, oder diese im weitesten Sinne genommen, zur Wissenschaft, ist gekennzeichnet schon dadurch, dass die Religion als moralischer Glaube, wie schon angedeutet (S. 33), jede theoretische Erkenntniss des Uebersinnlichen ablehnen muss, aber auch das Historische des Kirchenglaubens nicht als etwas an sich Werthvolles ansehen kann. Allein durch die Nothwendigkeit einer Schriftauslegung und, was damit zusammenhängt, wegen der Ueberleitung des historischen Glaubens zu dem Vernunftglauben durch die Prediger und Volkslehrer

1) K.[1], 107. 3) K.[1], 122. 3) K.[1], 146. 4) K.[1], 147.

steht die Kirche mit der Schule (Wissenschaft) in Verbindung, bedarf sie der Theologie. Diese betrifft die wichtigste menschliche Angelegenheit und „führt darum den Titel der obersten Fakultät".[1]) Im engeren Sinne ist sie biblische, oder, wie man allgemeiner sich ausdrücken könnte, Schrifttheologie, die von statutarischen, in einem Buche enthaltenen Glaubensvorschriften ausgeht, sich mehr an das Herz als an den Verstand der Menschen wendet, nicht Beweise zu geben hat, sondern das Gefühl in Anspruch nimmt und den Auslegern der Schrift, den Schriftgelehrten, Anweisungen giebt für die Belehrung des Volkes.[2])

Ihr gegenüber steht die philosophische Theologie. „Diese, wenn sie nur innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft bleibt und zur Bestätigung und Erläuterung ihrer Sätze die Geschichte, Sprachen, Bücher aller Völker, selbst die Bibel benutzt, aber nur für sich, ohne diese Sätze in die biblische Theologie hineinzutragen und diese ihre öffentlichen Lehren, dafür der Geistliche privilegirt ist, abändern zu wollen, muss volle Freiheit haben, sich, so weit als ihre Wissenschaft reicht, auszubreiten".[3]) Wagt sie sich aus dem philosophischen (rein wissenschaftlichen) Gebiet in das der Schrifttheologie und ruft dadurch Streit mit dieser hervor, so steht die Obercensur allein der theologischen Fakultät zu. Denn diese umfasst beides: das religiöse und das wissenschaftliche Interesse, und es ist nur zu verhindern, dass der Kirchenglaube unnöthiger Weise durch die Wissenschaft angegriffen und in Dingen der Religion Verworrenheit angerichtet werde, aber auch dass die Lehren einer Kirche die Wissenschaft beeinträchtigen. Darum kann weder ein Geistlicher noch ein Philosoph in solchem Streite Richter sein, sondern nur Jemand, der über den Parteien steht und beider Interesse theilt.[4]) Wie der Satz gilt: „Nicht durch unnütze oder muthwillige Angriffe" an dem Volksglauben zu rütteln, gilt auch der andere, dass die Wissenschaft frei sein muss und unbehelligt von der (biblischen) Theologie. „Eine Religion

1) VII, 378. 2) K.[1], 8. 9. VII, 339. 343. 351. 352.
3) K.[1], 9. 10. 4) K.[1], 10.

aber, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten.“ Deshalb würde es wohlgethan sein, „nach Vollendung der akademischen Unterweisung in der biblischen Theologie jederzeit noch eine besondere Vorlesung über die reine philosophische Religionslehre, als zur vollständigen Ausrüstung des Candidaten erforderlich, zum Beschlusse hinzuzufügen.“[1]) Dann würden Collisionen vermieden und eine rechte Einheit erzielt werden. „Die Theologen der Fakultät haben die Pflicht auf sich, mithin auch die Befugniss, den Bibel- (Schrift-) Glauben aufrecht zu erhalten; doch unbeschadet der Freiheit der Philosophen, ihn jederzeit der Kritik der Vernunft zu unterwerfen, welche im Falle einer Dictatur (des Religionsediktes), die jener oberen etwa auf kurze Zeit eingeräumt werden dürfte, sich durch die solenne Formel bestens verwahren: provideant consules, ne quid res publica detrimenti capiat.“[2]) Das Verhältniss zwischen Kirche und Schule ist demnach ein freies, das durch keinen gewaltsamen Einfluss von der einen oder anderen Seite in Frage zu stellen ist.

Dasselbe gilt in Bezug auf Kirche und Staat. Unter letzterem versteht man eine „Gemeinschaft von Menschen unter öffentlichen Rechtsgesetzen“[3]) zum Unterschiede von einer Gemeinschaft unter Tugendgesetzen. Weder die Kirche darf den Staat beherrschen, noch der Staat die Kirche. Als „ethisches gemeines Wesen“, als moralische Gemeinschaft ist die Kirche unbedingt frei von der politischen Macht.[4]) Sucht sie über den Staat zu herrschen, so ist das Hierarchie und Pfaffenthum, der wahren Kirche unwürdig, die ein Reich Gottes ist unter unsichtbarem Oberhaupte.[5]) Doch auch der Staat hat sich umgekehrt jedes Eingriffes in die Angelegenheiten der Kirche zu enthalten. Er darf weder „selbst den Gelehrten spielen“ wollen[6]), indem er sich in die wissenschaftlichen (theologischen) Streitigkeiten mischt, das könnte „seiner Würde nicht gemäss“ sein; noch darf er einen bestimmten Kirchenglauben begünstigen oder

1) K.¹, 11. 2) VII, 384. 385. 3) K.¹, 98. 99. VII, 131.
4) K.¹, 98. 99. 106. 5) K.¹, 107. 195. 6) VII, 351.

mit Glaubensstatuten der Prediger sich befassen[1]), oder gar mit der Annahme irgend eines Glaubens bürgerliche Vortheile oder Nachtheile verbinden.[2]) Das könnte dem Staate nie gute Bürger verschaffen und müsste gleichfalls seiner Würde Eintrag thun. „Religion (in der Erscheinung) als Glaube an die Satzungen der Kirche kann von keiner staatsbürgerlichen Gewalt dem Volke weder aufgedrungen noch genommen werden, noch auch der Staatsbürger wegen einer von des Hofes seiner unterschiedenen Religion von den Staatsdiensten und den Vortheilen, die ihm dadurch erwachsen, ausgeschlossen werden.“[3]) Die Freiheit eines jeden Menschen, die zu allem, was moralisch ist, erfordert wird, muss unangetastet bleiben.[4]) Der Monarch darf sich nicht zum Priester machen.[5]) Aber ist der Staat auch nicht befugt, einzugreifen in die inneren Angelegenheiten der Kirche, so hat er doch ein Recht der Oberhoheit über sie. Zwei oberste Gewalten kann es in einem Lande nicht geben. „Alle bürgerliche Verfassung ist von dieser Welt, weil sie eine irdische Gewalt (der Menschen) ist, die sich sammt ihren Folgen in der Erfahrung dokumentiren lässt. Die Gläubigen, deren Reich im Himmel und in jener Welt ist, müssen, insofern man ihnen eine sich auf dieses beziehende Verfassung (hierarchico-politica) zugesteht, sich den Leiden dieser Zeit unter der Obergewalt der Weltmenschen unterwerfen“.[6]) Das Kirchenwesen ist zwar unbedingt „ein wahres Staatsbedürfniss“, aber dabei kommt dem politischen Gemeinwesen als solchem immer das „negative Recht zu, den Einfluss der öffentlichen Lehrer auf das sichtbare, politische gemeine Wesen, der der öffentlichen Ruhe nachtheilig sein möchte, abzuhalten, mithin bei dem inneren Streit oder dem der verschiedenen Kirchen unter einander, die bürgerliche Eintracht nicht in Gefahr kommen zu lassen, welches also ein Recht der Polizei ist“.[7]) Die Regierung will „nützliche Bürger, gute Soldaten und überhaupt getreue Unterthanen“ haben. Der Staat würde indess dabei „sehr übel

---

1) VII, 350. 351. 2) K.[1], 120. 140. 144. 3) VII, 121.
4) VII, 121. 5) VII, 145. 6) VII, 121.
7) VII, 145.

fahren", wenn er, um diesen Zweck zu erreichen, „die Einschärfung der Rechtgläubigkeit in statutarischen Glaubenslehren und ebensolcher Gnadenmittel wählte". Ihn kann nur das interessiren, „wodurch er sich den stärksten und dauerndsten Einfluss aufs Volk verschafft", und alles zu verhüten, was diesen Einfluss schwächen, Unruhe in dem Lande erregen könnte, das allein ist sein Recht und zugleich seine Pflicht.[1]).

Die Kosten für Erhaltung des Kirchenwesens freilich müssen „dem Theile des Volkes, der sich zu einem oder dem anderen Glauben bekennt, d. i. nur der Gemeinde zur Last gelegt werden".[2]) Eigenthum aber kann die Kirche besitzen nur unter der Controle des Staates. Stiftungen von Ländereien, die Jemand zum Theil oder ganz der Kirche lehnspflichtig macht, sind „keineswegs auf ewig begründet, sondern der Staat kann diese Last, die ihm von der Kirche auferlegt worden, abwerfen, wenn er will. Denn die Kirche ist ein blos auf Glauben errichtetes Institut, und wenn die Täuschung aus dieser Meinung (durch solche Vermächtnisse, Ablässe u. dergl., der ewigen Gnade theilhaftig zu werden —) durch Volksaufklärung verschwunden ist, so fällt auch die darauf gegründete furchtbare Gewalt des Klerus weg und der Staat bemächtigt sich mit vollem Rechte des angemassten Eigenthums der Kirche, nämlich des durch Vermächtnisse an sie verschenkten Bodens, wiewohl die Lehnsträger des bis dahin bestandenen Institutes für ihre Lebenszeit schadenfrei gehalten zu werden aus ihrem Rechte fordern können. Selbst die Stiftungen zu ewigen Zeiten für Arme oder Schulanstalten, so bald sie einen gewissen, von dem Stifter nach seiner Idee bestimmten, entworfenen Zuschnitt haben, können nicht auf ewige Zeiten fundirt und der Boden damit belästigt werden, sondern der Staat muss die Freiheit haben, sie nach dem Bedürfnisse der Zeit einzurichten".[3]) — Nach diesen Grundsätzen ist die Kirche in Bezug auf ihre inneren Angelegenheiten frei und nur als äusserliche Gemeinschaft unter die Staatsregierung gestellt, wodurch jedoch ihr Charakter als einer wahren Kirche keineswegs beeinträchtigt zu werden braucht.

---

1) VII, 335. 352. 377. 2) VII, 146. 3) VII, 122. 142.

Die vollkommenste Erscheinungsform der Religion aber, das der wahren, allgemeinen Kirche am meisten entsprechende religiöse Gemeinwesen, ist allein im Christenthum zu finden. Das Christenthum ist die schicklichste Form, das Reich Gottes auszubreiten. Heidenthum und Judenthum sind hierzu nicht fähig. Das erstere ist der religiöse Aberglaube der Menge, die das Aeusserliche der Religion für wesentlich ausgiebt, „ein Religionsglaube, der noch ohne alle kirchliche Verfassung, mithin ohne öffentliches Gesetz ist".[1]) Jeder Glaube überhaupt, der das Ceremonielle betont, enthält eine Beimischung von Heidnischem, ist ein Fetischmachen und daher, je weiter er darin geht, blosse Gebräuche zu Gesetzen zu machen, von desto geringerem moralischen Werth.[2])

Nicht ganz ohne Verwandtschaft mit dem Heidenthum ist daher, trotz seiner Verwerfung der Heiden als Ungläubige, vermöge seines ceremonialistischen Charakters das Judenthum. Dasselbe ist, genau genommen, nur ein Inbegriff statutarischer Gesetze, also eigentlich gar keine Religion. Will man es als solche gelten lassen, so ist es doch nur eine legalistische Religion, eine Theokratie, die wohl auf die alleinige Verehrung des göttlichen Namens gerichtet ist, in der „aber die Gemüther der Unterthanen für keine andere Triebfeder als die Güter dieser Welt gestimmt blieben, und also auch nicht anders als durch Belohnungen und Strafen in diesem Leben regiert sein wollten, aber auch keiner anderen Gesetze fähig waren als solcher, welche theils lästige Ceremonien und Gebräuche auferlegten, theils zwar sittliche, aber nur solche, wobei ein äusserer Zwang stattfand, die also nur bürgerlich waren, wobei das Innere der moralischen Gesinnung gar nicht in Betracht kam'.[3])

---

1) VII, 367. 2) K.[1], 195. VII, 367.

3) K.[1], 83. — Ueber den materialistischen Sinn der Juden und deren Volkscharakter überhaupt spricht sich Kant noch in seiner Anthropologie aus, wo er sagt: „Die unter uns lebenden Palästiner sind durch ihren Wuchergeist seit ihrem Exil, auch was die grösste Menge betrifft, in den nicht unbegründeten Ruf des Betrugs gekommen. Es scheint nun zwar befremdlich, sich eine Nation von Betrügern zu denken; aber eben so befremdlich ist es doch auch, eine Nation von

Die Religionsgesetze im Judenthum sind von der Art, dass auch eine politische Verfassung darauf halten und sie als Zwangsgesetze auflegen kann. „Die zehn Gebote sind gar nicht mit der Forderung an die moraliche Gesinnung in Befolgung derselben gegeben, sondern nur auf die äussere Beobachtung gerichtet." Die Folgen aus der Erfüllung oder Uebertretung dieser Gebote „sind nur auf solche eingeschränkt, welche in dieser Welt Jedermann zugetheilt werden können und selbst diese nicht einmal nach ethischen Begriffen." Wo moralische Zusätze sich finden, so gehören diese nicht zu dem eigentlichen, reinen Judenthum, sondern sind im Laufe der Zeit „ihm angehängt worden". Weiter fehlt der Glaube an Unsterblichkeit. „Ohne Glauben an ein künftiges Leben aber kann gar keine Religion gedacht werden." Zum dritten „schloss das Judenthum das ganze menschliche Geschlecht von seiner Gemeinschaft aus" und erwies sich so zur Gründung „der allgemeinen Kirche" unfähig, indem es den Anspruch machte, als auserwähltes Volk Jehovahs zu gelten und „alle Völker anfeindete und daher von jedem angefeindet wurde".[1])

Der jüdische Monotheismus und bilderlose Gottesdienst ist auch nicht besonders hoch anzuschlagen, wiewohl das Gebot: Du sollst dir kein Bildniss machen, noch irgend ein Gleichniss weder dessen, was im Himmel, noch auf Erden, noch unter der Erde ist, vielleicht das Erhabenste im

---

lauter Kaufleuten zu denken, deren bei weitem grösster Theil durch einen alten, von dem Staat, darin sie leben, anerkannten Aberglauben verbunden, keine bürgerliche Ehre sucht, sondern den Verlust dieser letzteren durch die Vortheile der Ueberlistung des Volkes, unter dem sie Schutz finden, und selbst ihrer unter einander ersetzen wollen. Nun kann dieses bei einer ganzen Nation von lauter Kaufleuten als nicht producirenden Gliedern der Gesellschaft (z. B. den Juden in Polen) auch nicht anders sein, mithin kann ihre durch alte Satzungen sanktionirte, von uns (die wir gewisse heilige Bücher mit ihnen gemein haben), unter denen sie leben, selbst anerkanute Verfassung, ob sie zwar den Spruch: „Käufer, thue die Augen auf" zum obersten Grundsatze ihrer Moral im Verkehr mit uns machen, ohne Inconsequenz nicht aufgehoben werden." VII, 522. vgl. dazu VII, 394.

1) K.[1], 134—136.

Gesetzbuch der Juden ist.[1]) Denn monotheistisch waren die Glaubenslehren auch der meisten anderen Völker gerichtet und „ein Gott, der blos die Befolgung solcher Gebote will, dazu gar keine gebesserte Gesinnung erfordert wird, ist doch eigentlich nicht dasjenige Wesen, dessen Begriff wir zu einer Religion nöthig haben". Eher könnte noch ein Polytheismus ethisch gerichtet sein, wenn er etwa so gedacht würde, dass die verschiedenen Götter „bei der Verschiedenheit ihrer Departements doch alle darin übereinkämen, dass sie ihres Wohlgefallens nur den würdigten, der mit ganzem Herzen der Tugend anhinge".[2]) An seiner Betonung des Statutarischen ist das Volk der Juden als solches zuletzt zu Grunde gegangen.[3])

Auch das Phänomen, dass die Juden „sich noch erhalten haben, obwohl in alle Welt zerstreut", ist nicht so wunderbar, als Manche es ansehen, die darin eine „ausserordentliche Veranstaltung zu einer besonderen göttlichen Absicht" erblicken. Denn „ein Volk, das eine geschriebene Religion (heilige Bücher) hat, schmilzt mit einem solchen, was keine dergleichen, sondern blosse Gebräuche hat, niemals in einen Glauben zusammen, es macht vielmehr über kurz oder lang Proselyten. Daher auch die Juden vor der babylonischen Gefangenschaft, nach welcher, wie es scheint, ihre heiligen Bücher allererst öffentliche Lectüre wurden, nicht mehr ihres Hanges wegen, fremden Göttern nachzulaufen, beschuldigt werden; zumal die alexandrinische Kultur, die auch auf sie Einfluss haben musste, ihnen günstig sein konnte, jenen eine systematische Form zu verschaffen. So haben die Parsis, Anhänger der Religion des Zoroaster, ihren Glauben bis jetzt erhalten, ungeachtet ihrer Zerstreuung, weil ihre Desturs den Zendavesta hatten".[4]) Deshalb ist es sehr misslich, „erbauliche Betrachtungen auf die Erhaltung des jüdischen Volkes sammt ihrer Religion zu gründen", namentlich auch, weil diese Erhaltung aus sehr verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet wird, indem die Einen darin einen Beweis sehen für Gründung eines künftigen Erdenreiches auf den jüdischen

---

1) K.[3], 132. 133. 2) K.[1], 136. 3) VII, 394. 4) K.[1], 147. 148.

Glauben, die Andern „warnende Ruinen", die eines Theils daran erinnern, dass der Messias aus dem Judenthum stammt, anderen Theils ein Beispiel göttlicher Strafgerechtigkeit zeigen.[1])

Allerdings nun ist das Christenthum aus dem Judenthum hervorgegangen, aber nicht „aus dem altväterlichen und unvermengten", das blos „ein Inbegriff statutarischer Gesetze" war, eine Vereinigung einer Menge Menschen, die sich zu einem gemeinen Wesen unter blos politischen Gesetzen formten, also ein blos weltlicher Staat waren.[2]) Vielmehr ging das Christenthum hervor „aus dem schon durch allmählich darin öffentlich gewordene moralische Lehren mit einem Religionsglauben vermischten Judenthume", das auch fremde (griechische) Weisheit an sich genommen hatte. Das Christenthum, das Judenthum verlassend und gegründet auf einem ganz neuen Prinzip, bewirkte eine gänzliche Revolution in Glaubenssachen. Es ist eine moralische Religion, die den „Frohnglauben für nichtig, den moralischen dagegen für den erklärt, der allein die Menschen heiligt".[3]) Man muss daher auch im Christenthum das, was Jesus als Jude zu den Juden gesprochsn hat, unterscheiden von dem, was er als moralischer Lehrer zu den Menschen überhaupt redete.[4]) Die fortgesetzte Deutung der Geschichte des alten Bundes aber auf den neuen hin möchte uns wohl den Seufzer entlocken: „Nunc istae reliquiae nos exercent."[5]) Sollte das Alte noch gelten, so wäre das Neue überflüssig.[6]) Als blos messianischer Glaube wäre das Christenthum nur eine Sekte des Judenthums, und ein Christ würde nur ein Jude sein, dessen Messias gekommen ist.[7])

Darum, soll das Christenthum seinem neuen Prinzipe gemäss durchgeführt werden, so ist das Judenthum aus dem Christenthum auszuscheiden.[8]) „Die Euthanasie

1) K.[1], 148. 2) K.[1], 134. 3) K.[1], 138. 4) VII, 370. K.[1], 175.
5) VII, 355. 6) VII, 363. 7) K.[1], 178.

8) Für diese Ansicht führt Kant noch die Worte Mendelsohn's an, welcher sage: „Da der jüdische Glaube selbst nach dem Geständniss

des Judenthums ist die reine moralische Religion"[1]), wie sie von dem Christenthum erstrebt wird. Dasselbe ist „die Idee von der Religion, die überhaupt auf Vernunft gegründet und sofern natürlich sein muss"[2]), eine Religion, „die allen Menschen durch ihre eigene Vernunft fasslich und überzeugend vorgelegt werden kann, die überdies an einem Beispiel, dessen Möglichkeit und sogar Nothwendigkeit, für uns Urbild der Nachfolge zu sein (soviel Menschen dessen fähig sind), anschaulich gemacht worden, ohne dass weder die Wahrheit jener Lehren, noch das Ansehen und die Würde des Lehrers irgend einer anderen Beglaubigung (dazu Gelehrsamkeit oder Wunder, die nicht Jedermanns Sache sind, erfordert würde) bedürfte".[3])

Mittel zur Einführung der christlichen Religion ist die Bibel.[4]) Diese enthält zwar „mehr als was an sich selbst zum ewigen Leben erforderlich ist, was nämlich zum Geschichtsglauben gehört und in Ansehung des Religionsglaubens als blosses sinnliches Vehikel zuträglich sein kann"[5]), ist aber vermöge ihres moralischen Gehaltes „das beste vorhandene zur Gründung und Erhaltung einer wahrhaft moralischen Landesreligion auf unabsehbare Zeiten taugliche Leitmittel der öffentlichen Religionsunterweisung".[6]) Ihre Beglaubigung findet die Bibel in sich selbst durch die Wirkung ihres Inhaltes auf die Moralität des Volkes. „Die Beurkundung einer solchen Schrift kann nur von der erprobten Kraft derselben, Religion im menschlichen Herzen zu gründen, abgeleitet werden." Was aber den Buchstaben (das Statutarische) der Bibel anlangt, „so bedürfen die Satzungen in diesem Buche keiner Beglaubigung, weil sie

der Christen das unterste Geschoss ist, worauf das Christenthum ruht", so sei das Verlangen, ein Sohn Israels solle zu dem Christenthum übertreten, „so viel, als ob man Jemandem zumuthen wollte, das Erdgeschoss abzubrechen, um sich im zweiten Stockwerk ansässig zu machen", und fügt dann hinzu: „Seine (Mendelsohn's) wahre Meinung aber scheint ziemlich klar durch. Er will sagen: Schafft Ihr erst selbst das Judenthum aus Eurer Religion heraus, so werden wir Euren Vorschlag in Ueberlegung nehmen." K.[1], 178. 179. VII, 369. 370.

1) VII, 370. 2) VII, 354. 361. 3) K.[1], 174.
4) VII, 361. 5) VII, 354. 6) VII, 327. 329.

nicht zum Wesentlichen (principiell), sondern nur zum Beigesellten (accessorium) gehören". Die Annahme einer Inspiration „muss eher das Zutrauen zu ihrem moralischen Werthe schwächen, als es stärken. . . . . Die Göttlichkeit ihres moralischen Inhaltes entschädigt die Vernunft hinreichend wegen der Menschlichkeit der Geschichtserzählung, die gleich einem alten Pergamente hin und wieder unleserlich, durch Accommodationen und Conjecturen im Zusammenhange mit dem Ganzen müssen verständlich gemacht werden, und berechtigt dabei doch zu dem Satz: „dass die Bibel, gleich als ob sie eine göttliche Offenbarung wäre, aufbewahrt, moralisch benutzt und der Religion als ihr Leitmittel untergelegt zu werden verdiene".[1])

Ein Nachtheil nur ist es, „dass das heilige Buch keine Veränderung statuirt und für immer abgeschlossen zu sein behauptet".[2]) Doch das hindert nicht, dass die „praktische, vornehmlich öffentliche Benutzung dieses Buches in Predigten zur Besserung der Menschen und Belebung ihrer moralischen Triebfeder (zur Erbauung) beiträgt", wenn nur die Bibel richtig, d. h. im moralischen Sinne, ausgelegt wird.[3]) Die in ihr enthaltene Glaubenslehre ist „die mit göttlicher Kraft auf alle Menschenherzen zur gründlichen Besserung hinwirkende und sie in einer allgemeinen (obzwar unsichtbaren) Kirche vereinigende, auf den Kriticismus der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre. Nichts Anderes scheint die Bibel vor Augen gehabt zu haben, als hinzuweisen auf den Geist Christi, um ihn, sowie er ihn in Lehre und Beispiel erwies, zu dem unsrigen zu machen, oder vielmehr, da er mit der ursprünglichen moralischen Kraft in uns liegt, ihm Raum zu verschaffen".[4]) Auf diesem Christus in uns liegt der Hauptton für das Christenthum. Er ist das „Ideal der moralischen Vollkommenheit", das „Urbild der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit", das „Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit", das nicht von uns Menschen hervorgebracht ist, sondern „auf eine ganz unbegreifliche

1) VII, 378. 381. 382.
2) VII, 341.
3) VII, 383—386.
4) VII. 376.

Weise in den Menschen Platz genommen hat". Zu diesem Ideale der „Menschheit in ihrer ganzen, moralischen Vollkommenheit", das von Ewigkeit in Gott ist, und in welchem dieser die Welt geliebt hat, uns zu erheben, ist die Aufgabe. „Nur in dem praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes (sofern er vorgestellt wird, als habe er die menschliche Natur angenommen) kann der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig (dadurch auch selig) zu werden, d. i. der, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewusst ist, dass er glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden (sowie sie zum Probirstein jener Idee gemacht werden) dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig, und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben, ein solcher Mensch, und auch nur der allein ist befugt, sich für denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenstand ist".[1])

Neben diesem idealen steht der historische Christus, der Lehrer des Evangeliums[2]), der Stifter der ersten wahren Kirche.[3]) Er kam, als die Zeit erfüllt war, als das Volk der Juden alle Uebel einer hierarchischen Verfassung in vollem Masse fühlte und durch die „den Sklavensinn erschütternde moralische Freiheitslehre der griechischen Weltweisen, die auf dasselbe allmählich Einfluss bekommen hatten, grossentheils zum Besinnen gebracht worden, mithin zu einer Revolution reif war".[4]) Er kündigte sich an „als einen vom Himmel Gesandten, indem er zugleich als einer solchen Sendung würdig, den Kirchenglauben (an gottesdienstliche Tage, Bekenntnisse und Gebräuche) für an sich nichtig, den moralischen dagegen, der allein die Menschen heiligt, ‚wie ihr Vater im Himmel heilig ist', und durch den guten Lebenswandel seiner Echtheit bewusst, für den allein seligmachenden erklärte, nachdem er eben durch Lehre und Leiden bis zum unverschuldeten und zugleich verdienstlichen Tode an seiner Person ein dem Urbild der allein Gott wohlgefälligen Menschheit gemässes Beispiel gegeben hatte, als zum Himmel,

1) K¹, 61—63. 2) K¹, 64. 137. 3) K¹, 170. 4) 83. 84.

aus dem er gekommen war, wieder zurückkehrend vorgestellt wird, indem er seinen letzten Willen (gleich als in einem Testamente) mündlich zurückliess, und was die Kraft an sein Verdienst, Lehre und Beispiel betrifft, doch sagen konnte, er (das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit) bliebe nichts desto weniger bei seinen Lehrjüngern bis an der Welt Ende".[1])

Keine andere Absicht hatte Christus, als den reinen Religionsglauben einzuführen[2]) und er lehrte deshalb, dass nur die reine moralische Gesinnung den Menshen Gott wohlgefällig machen kann, dass daher auch „Sünden der Gedanken vor Gott der That gleich geachtet werden" (Matth. V, 20—48.), dass „der natürliche aber böse Hang des menschlichen Herzens ganz umgekehrt werden soll", und fasst endlich alle Pflichten in der allgemeinen Regel zusammen: Liebe Gott, d. h. thue deine Pflicht allein aus unmittelbarer Werthschätzung derselben, und in die besondere: liebe deinen Nächsten als dich selbst, d. h. befördere sein Wohl aus unmittelbarem Wohlwollen gegen ihn.[3]) Wo sich aber Christus auf eine ältere (mosaische) Gesetzgebung beruft, „als ob sie ihm zur Bestätigung dienen sollte", so geschieht dies nur zur Introduktion seiner Lehre unter Leuten, die gänzlich und blind am Alten hingen.[4])

Das überhaupt ist der Vorzug der christlichen Religion, „dass sie aus dem Munde des ersten Lehrers als eine nicht statutarische, sondern moralische Religion hervorgegangen

1) K[1], 137—139. — Betreffs der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu sagt Kant, dass „sie, ihrer historischen Würdigung unbeschadet, zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft nicht benutzt werden können", weil sie den Begriff der Materialität aller Weltwesen annehmen, welche der Vernunft weniger günstig ist, als der Spiritualismus. — Ueber das Verhältniss des idealen zum historischen Christus aber heisst es (K, 63. 64.): „Es bedarf zwar keines Beispiels der Erfahrung, um die Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen für uns zum Vorbilde zu machen; sie liegt als solches schon in unserer Vernunft"; aber doch muss „eine Erfahrung möglich sein, in der das Beispiel von einem solchen Menschen gegeben werde", und in Jesus finden wir dieses Beispiel gegeben. (K[1], 139. 170.)

2) K[1], 141. — 3) K[1], 170—173. — 4) K[1]. 174. 175. —

vorgestellt wird, und auf solche Art mit der Vernunft in die engste Verbindung tretend, durch sie von selbst auch ohne historische Gelehrsamkeit auf alle Zeiten und Völker mit der grössten Sicherheit verbreitet werden konnte". Vom Christenthume an giebt es erst ein einheitliches Prinzip zu einer historischen Darstellung der Religion in der Erscheinung.[1] „Denn es muss Einheit des Princips sein, wenn man die Folge verschiedener Glaubensarten nach einander zu den Modificationen einer und derselben Kirche machen soll." Nur die Geschichte derjenigen Kirche (oder Religion als Erscheinung) kann abgehandelt werden, „die von ihrem Anfange an den Keim und die Prinzipien zur objektiven Einheit des wahren und allgemeinen Religionsglaubens bei sich führte[2]), und das ist allein die christliche. Die ganze Geschichte des Christenthums aber ist nichts, als „die Erzählung von dem beständigen Kampf zwischen dem gottesdienstlichen und dem moralischen Religionsglauben"[3]), leider aber keine besonders erbauliche Erzählung. Rein und mit dem alleinigen Ziel auf die Eine wahre Religion ging das Christenthum von seinem ersten Lehrer, von Christo, aus. Von diesem Anfang bis dahin, wo das Christenthum zur gelehrten Religion wurde, ist die Geschichte desselben dunkel, da die römischen Schriftsteller als Zeitgenossen der ersten Christen nichts von denselben erwähnen. „Seitdem aber das Christenthum selbst ein gelehrtes Publikum wurde, oder doch in das allgemeine eintrat, gereicht die Geschichte desselben, was die wohlthätige Wirkung betrifft, die man von einer moralischen Religion mit Recht erwarten kann, ihm keineswegs zur Empfehlung."[4]) Nachdem die ersten Stifter der Gemeinden Jüdisches noch mit dem Christlichen verflochten hatten, um dadurch vielleicht desto leichter vom Alten zum Neuen überzuleiten, „nahmen die Stifter der Kirche diese episodischen Anpreisungsmittel unter die wesentlichen Artikel des Glaubens auf und vermehrten sie entweder mit Tradition oder Auslegungen, die von Concilien gesetzliche Kraft erhielten, oder

1) K[1], 133. 137. 2) K[1], 134. 3) K[1], 133. 4) K[1], 180.

durch Gelehrsamkeit beurkundet wurden".[1]) Auf diese Weise wurde die Absicht Christi von seinen Nachfolgern wieder verdorben. Was beim Anfang lediglich „zur Indroduktion des Christenthums dienen sollte, nämlich die an den alten Geschichtsglauben gewöhnte Nation durch ihre eigenen Vorurtheile für den neuen zu gewinnen, das wurde in der Folge zu einem Ferment einer allgemeinen Weltreligion gemacht".[2]) Aus dem wahren Dienst der Kirche unter der Herrschaft des guten Princips wurde der Afterdienst, wodurch die moralische Ordnung ganz umgekehrt und der historische Glaube, der nur Vehikel sein sollte, unbedingt geboten ward.[3]) Es entstand der Religionswahn, der „den statutarischen Glauben für wesentlich zum Dienst Gottes überhaupt hielt und ihn zur obersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menschen machte."[4])

Zuerst machte man das Christenthum zu einem messiasgläubigen Judenthume[5]), im Orient mischte sich dann der Staat in die Angelegenheiten der Kirche und „befasste sich selbst auf eine lächerliche Art mit den Glaubensstatuten der Priester", bis er unvermeidlich auswärtigen Feinden erlag, und im Occident erhob sich das Papstthum, „die bürgerliche Ordnung sammt den Wissenschaften wurden von einem angemassten Statthalter Gottes zerrüttet und kraftlos gemacht" und Unfrieden ward gesäet zwischen den einzelnen Völkern und unter den Christen selbst, so dass man beim Anblicke dieses Geschichtsgemäldes ausrufen möchte: „Tantum religio potuit suadere malorum!"[6]) Der Dienst der Kirche ward auf diese Weise, vornehmlich durch das Papstthum, in eine Beherrschung der Glieder derselben verwandelt. Die Kirche zerspaltete sich in Klerus und Laien. „Wo Statute des Glaubens zum Constitutionalgesetz gemacht werden, da herrscht ein Klerus, der der Vernunft und selbst zuletzt der Schriftgelehrsamkeit gar wohl entbehren zu können glaubt, weil er als einzig autorisirter Bewahrer und Ausleger des Willens

1) K¹, 180. 2) K¹, 142. 3) K¹, 177.
4) K¹, 181. 184. 188. 211. 212. 218. 219. 5) K¹, 178.
6) K¹, 141.

des unsichtbaren Gesetzgebers die Glaubensvorschrift ausschliesslich zu verwalten, die Autorität hat, und also, mit dieser Gewalt versehen, nicht überzeugen, sondern nur befehlen darf. — Weil nun ausser diesem Klerus alles Uebrige Laie ist (das Oberhaupt des politischen Wesens nicht ausgenommen), so beherrscht die Kirche zuletzt den Staat."[1])

Das Christenthum entartete dann immer mehr durch das Pfaffenthum[2]), d. i. „die Verfassung einer Kirche, sofern in ihr ein Fetischdienst regiert, welches allemal da anzutreffen ist, wo nicht Prinzipien der Sittlichkeit, sondern statutarische Gebote, Glaubensregeln und und Observanzen die Grundlage und das Wesentliche derselben ausmachen."[3]) Dergleichen Pfaffenthum ist „die Herrschaft der Werkleute des Kirchenglaubens"[4]), eine ursurpirte Herrschaft der Geistlichkeit über die Gemüther dadurch, dass sie in ausschliesslichem Besitz der Gnandenmittel zu sein sich das Ansehen giebt."[5]) Dass solche Hierarchie entstehen kann, hat seinen Grund in der Faulheit und Feigheit der Menschen. „Es ist so bequem, unmündig zu sein. Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurtheilt u. s. w., so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen. Ich habe nicht nöthig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann; Andere werden das verdriessliche Geschäft schon für mich übernehmen. Dass (aber) der bei weitem grösste Theil der Menschen den Schritt zur Mündigkeit, ausserdem dass er beschwerlich ist, auch für sehr gefährlich halte, dafür sorgen schon jene Vormünder, die die Oberaufsicht über sie gütigst auf sich genommen haben."[6])

Das Pfaffenthum brachte weiter die Orthodoxie mit sich. „Aus dem Munde anmassender alleiniger berufener Schriftausleger erhob sich mit einer sich freien Menschen aufdringenden Hierarchie die schreckliche Stimme der Rechtgläubigkeit und trennte die christliche Welt wegen Glaubensmeinungen in erbitterte Parteien."[7]) Man kann diese Orthodoxie

1) K¹, 130. 177. 195. 2) VK, 327. 3) K¹, 194.
4) VII, 377. 5) K¹, 218. 6) IV, 161.
7) K¹, 140.

in eine despotische (brutale) und liberale eintheilen[1]). Von der ersten Art ist der Katholicimus, welcher den Glauben seiner Kirche für allgemein verbindend ausgiebt, wogegen der Protestantismus sich ausdrücklich verwahrt. „Ein aufmerksamer Beobachter aber wird manche rühmliche Beispiele von protestantischen Katholiken", doch „noch mehrere anstössige von erzkatholischen Protestanten antreffen; die ersten von Männern einer sich erweiternden Denkungsart (ob es gleich die ihrer Kirche wohl nicht ist), gegen welche die letzteren mit ihrer sehr eingeschränkten gar sehr, doch keineswegs zu ihrem Vortheil abstechen"[2]). Die wahre Religion muss alle Glaubensunterschiede zuletzt überwinden. „Aufgeklärte Katholiken und Protestanten werden also einander als Glaubensbrüder ansehen können, ohne sich doch zu vermengen, beide in der Erwartung (und Bearbeitung zu diesem Zweck): dass die Zeit nach und nach die Förmlichkeiten des Glaubens, der Würde ihres Zwecks, nämlich der Religion selbst, näher bringen werde."[3])

Für die beste Zeit in der Entwickelungsgeschichte der christlichen Kirche erkennt Kant daher die, in welcher er selbst lebte, also die sogenannte „Aufklärungszeit", und zwar erstlich, weil sie den Grundsatz der Bescheidenheit hat, „die Ausprüche über Alles, was Offenbarung heisst" und darum auch „unnütze oder muthwillige Angriffe" gegen den Kirchenglauben vermeidet, und zweitens, weil sie die Erkenntniss besitzt, „dass die wahre Religion nicht im Wissen oder Bekennen dessen, was Gott zu unserer Seligwerdung thue oder gethan habe, sondern in dem, was wir thun müssen, um dessen würdig zu werden, zu setzen sei".[4]) Damit ist der Keim des wahren Religionsglaubens „öffentlich gelegt" und, wenn man nur ungehindert ihn sich entfalten lässt, so ist eine „continuirliche Annäherung zu der alle Menschen auf immer vereinigenden Kirche" zu hoffen. Die streitende

1) An anderer Stelle unterscheidet Kant Orthodoxie und Orthodoxismus, die erstere das, woran die Regierung die öffentlichen Volkslehrer bindet, die andere die Meinung von der Hinlänglichkeit des Kirchenglaubens zur Religion. VII. 377. 2) K[1], 115.

3) VII, 369. 4) K[1], 142. 143.

Kirche muss einst zur triumphirenden werden, der Streit der Meinungen muss aufhören, das Leitband der heiligen Ueberlieferung mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen, wird nach und nach entbehrlich werden, der erniedrigende Unterschied zwischen Laien und Klerus verschwindet" und es ist, wie Christus verheisst, zuletzt am Schluss „des grossen Dramas des Religionswechsels auf Erden" nach Scheidung der Guten und Bösen, die als die letzte Folge der vollendeten Errichtung des göttlichen Staats vorgestellt wird, Ein Hirt und Eine Heerde.[1])

Das ist die Lehre Kant's von der Kirche. Freilich hat er bei Entwickelung derselben sich nicht streng innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft gehalten, wie er es von der philosophischen Theologie gegenüber der biblischen selbst verlangt[2]), und hat vielfach Christlich-Dogmatisches mit dem Reinphilosophischen durchmengt. Doch ist, wie aus der gegebenen Darstellung sich ergiebt, die philosophische Auffassung Kant's unschwer von der dogmatischen zu trennen, so dass beide Anschauungen, von einander gesondert, klar und unzweideutig hervortreten.

---

1) K¹, 122. 130. 146. VII, 370. 2) K¹, 9.

I

Passiones Petri et Pauli

graece

ex codice Patmensi primum edidit

R. A. Lipsius.

PRAEFATIO.

Constantinus Tischendorf in commentatione cui inscriptum est „Rechenschaft über meine handschriftlichen Studien auf meiner wissenschaftlichen Reise 1840 bis 1844" (Wiener Jahrbücher, Anzeigeblatt für Wissensch. und Kunst Nr. CX p. 15 sq.), nec non in prolegomenis quae editioni Actorum apostolorum apocryphorum (Lipsiae 1851, p. XX sq.) praemisit, antiquissimi codicis mentionem fecit, quem in bibliotheca monasterii graeci in Patmo insula inspexerit. Habentur ibi ut vir excellentissimus nobis tradidit martyria duorum apostolorum Petri et Pauli seorsum enarrata; ac primo quidem loco *μαρτύριον τοῦ ἁγίου Πέτρου ἀποστόλου ἐν Ῥώμῃ*, deinde *μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Παύλου ἐν Ῥώμῃ*. Initia et clausulae utriusque martyrii a Tischendorfio appositae certiores nos reddunt de arctissimo cognationis vinculo, quo textus Patmensis cum latinis passionibus Petri et Pauli, quae sub Lini episcopi nomine feruntur, coniunctus est. Quas passiones apostolorum graeca lingua conscriptas ecclesiisque orientalibus destinatas, deinde vero in latinum conversas esse tradunt. Sic enim non solum in editione, quam Faber Stapulensis in calce commentariorum in epistolas Pauli instituit (quae editio primum prodiit anno 1512, iterum typis expressa est 1515), sed etiam in libris manu scriptis, ut in codice Vaticano lat. 1190, passionum textui superscriptum est. Fuerunt igitur qui textus

latini ἀρχέτυπον in bibliotheca Patmensi asservari sperarent. At ex iis quae Tischendorf exscripserat conicere licebat, textum graecum in codice Patmensi non integrum extare sed aliquo modo abbreviatum esse, id quod ipse iam ante hos XIIII annos suspicatus sum (Quellen der römischen Petrussage p. 113).

Hanc suspicionem veram fuisse nunc intellegimus. Nuper enim contigit mihi textum graecum tamdiu desideratum tandem accipere. Carolus enim Krumbacher vir doctissimus, qui anno superiore in Patmum insulam profectus est, preces meas libenter audivit, codicemque in monasterio S. Ioannis asservatum accuratissime descripsit, transscriptionem imaginem literarum notas adiecit, omnes denique industriae fruges mihi transmisit. Huic igitur viro optime de studiis meis merito maximas gratias agens, antiquissimum illud quod mecum communicavit literarum documentum quam primum publici iuris faciendum esse putavi. Cum autem ipse martyriorum Petri et Pauli tum graecorum tum latinorum novam editionem pararem, nunc satius duxi, textum Patmensem qualemcunque depromere, paucissimisque notis illustratum typis mandare, quam longiore mora virorum doctorum bilem commovere.

Codex Patmensis 48 „formae IV foliorum 412 membranaceus“ saeculi ut Tischendorf testatur noni ineuntis est. Singulae paginae nondum numeris signatae sunt. Novarum paginarum initia, a Krumbachero lineis transversis in sinistro apographi margine, in hac editione geminis lineis directis in mediis versibus notata sunt. Versuum distinctionem in Krumbacheri apographo religiosissime servatam ego neglexi. Accentus et spiritus in codice non constanter appicti a nostra ratione discedunt; verborum interpunctio raro invenitur; enuntiata punctis vel ad caput vel ad pedem literae appositis, aliquoties commatis distinguuntur; compendia scribendi illius temporis scribis usitatissima sexcenties adhibentur. Literae clarissimae sunt, sed interdum palluerunt. Mira est neglegentia in scribendis vocalibus: literae ι, η et ει, ε et αι, υ et οι, ο et ω usque et modo fere inaudito, si codicis aetatem respexeris, permutantur. Stilum incultum Krumbacher non scribae sed ipsi auctori vitio vertendum esse censet. Si textum graecum

cum latino qui Lini nomine ornatus est comparaveris, sponte apparebit non hunc ab illo originem traxisse. Difficilius dictu est, num ille ex hoc ipso textu latino fluxerit, quem nunc typis expressum habemus. Exstant enim in latinis plures martyrii inter se diversissimae recensiones, quarum unam, quae in codice Monacensi 4554 saeculi VIII/IX legitur, Krumbacher nuperrime mecum communicavit. In quo codice passioni latinae apostolorum Petri et Pauli, cui vulgo Marcelli nomen inscribunt (cf. Tischendorfii prolegomena in acta apostolorum apocrypha p. XIX), passionis Pauli fragmentum praemittitur, quod ab initio ad capitis tertii finem pertinet, a verbis *In tempore illo cum venisset Romae Lucas a Galilaea et Titus a Dalmatia* usque ad verba *Tunc iussu regis cessavit edictum ita ut nemo auderet contingere Christianos donec maxima pars populi ad Christum converterentur.* Deinde paucissimis verbis quae ex initio passionis Petri hausta sunt praefationis loco interpositis sequitur passio Petri et Pauli inde a verbis *Resistebant autem illi quidam Iudaei quos revincebat Petrus per verbum domini.* Textus autem illius fragmenti non solum brevior est quam textus typis expressus, sed etiam multo propius ad graeca verba accedit. Non huius loci est rem difficillimam quae subtilissima eget investigatione paucis expedire. Textus vulgatus non intactus ille quidem interpolatorum manibus plerumque tamen archetypi nunc deperditi vestigiis religiosius quam Monacensis ingredi videtur. Textus autem Patmensis vel is quem graecus noster secutus est licet nonnunquam vera servaverit, tamen permultis locis ex textu prolixiore leviter et incondite excerptus et saepe ineptissime decurtatus est. Iam Krumbacher recte vidit, textum graecum multis locis versionem prodere ex latina lingua male consarcinatam. Cui sententiae nemo non adstipulabitur, qui necessitudinem, quam graecus textus cum latinis habet, accuratius pervestigaverit. Nam ut de latinismis qui vocantur in textu graeco obviis taceam, stili rusticitas orationisque insulsitas vehementer differt a latino sermone non eleganti quidem sed sano et composito. Nusquam si quid video latina verba ex graecis, saepenumero graeca ex latinis emendari queunt. Accedit ut textus graecus misere

mutilatus multis locis ex latino demum recte explicari possit. Nam interpres iste rudis et neglegens latina non solum male vertit, sed interdum etiam perperam intellexit pessimeque corrupit.

Sed haec omnia alio loco uberius exponenda subtiliusque probanda erunt, si quod iamdiu in animo est ut latinum Lini textum denuo ad codicum manu scriptorum fidem recenseam aliquando mihi contigerit. Hoc loco monuisse satis habeo, editionem Fabri Stapulensis, quam falso principem vocant, ut illius temporis literatores solebant sexcenties emendatam et ad stili elegantiam quam quintidecimi et sextidecimi saeculi homines iactabant accommodatam, postea vero, cum textus bis terque in bibliothecis patrum recuderetur, innumeris illum mendis conspersum typographorumque erroribus maculatum esse.

Textum graecum non ut in codice manu scripto traditus est, sed paulo emendatius typis exprimendum curavi. Neque enim placuit innumeras vocalium et diphthongorum permutationes, quae in codice occurrunt, neque accentuum vel interpunctionum singulares et ab nostro usu abhorrentes rationes repetere, nisi si quid ad primam textus formam recte cognoscendam ex illa farragine delibavisse expediebat. In textu emendando non solum ab Hermanno fratre, sed etiam a Carolo Krumbacher, Henrico Gelzer, Georgio Götz viris clarissimis benigne et liberaliter adiutus sum.

Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Πέτρου ἀποστόλου ἐν Ῥώμῃ.

I. Πέτρος ὁ ἀπόστολος ἦν ἐν τῇ Ῥώμῃ ἀγαλλιώμενος μετὰ τῶν ἀδελφῶν ἐπὶ τῷ κυρίῳ νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐπὶ τῷ ὄχλῳ τῷ καθημερινῷ τῷ προσαγομένῳ τῷ ὀνόματι τῷ ἁγίῳ
5 τῇ τοῦ κυρίου χάριτι. Συνήγοντο δὲ καὶ αἱ παλλακίδες τοῦ ἐπάρχου Ἀγρίππα πρὸς τὸν Πέτρον, τέσσαρες οὖσαι, Ἀγριππῖνα καὶ Νικαρία καὶ Εὐφημία καὶ Δῶρις· ἀκούουσαι τὸν τῆς ἁγνείας λόγον καὶ πάντα τὰ τοῦ κυρίου λόγια, ἐπλήγησαν τὰς ψυχάς, καὶ συνθέμεναι ἀλλήλαις ἁγναὶ τῆς
10 Ἀγρίππα κοίτης διαμεῖναι ἠνοχλοῦντο ὑπ' αὐτοῦ. Ἀποροῦντος οὖν τοῦ Ἀγρίππα καὶ λυπουμένου περὶ αὐτῶν — καὶ μάλιστα τούτων ἤρα — ἐπετηρεῖτο οὖν καὶ ὑποπέμψας, ὅπου ἀπήρχοντο, μανθάνει, ὅτι πρὸς τὸν Πέτρον. Ἔλεγεν οὖν αὐταῖς ἐλθούσαις· Μὴ κοινωνεῖν ἐμοὶ Χριστιανὸς
15 ἐκεῖνος ‖ ἐδίδαξε ὑμᾶς· γινώσκετε ὅτι καὶ ὑμᾶς ἀπολέσω κἀκεῖνον ζῶντα καύσω. Αὐταὶ μὲν οὖν ὑπέμειναν πάντα τὰ κακὰ παθεῖν ὑπὸ τοῦ Ἀγρίππα, ἵνα μηκέτι μόνον οἰστρηλατοῦνται, ἐνδυναμούμεναι τῷ κράτει τοῦ Ἰησοῦ. II. Μία δέ τις καὶ μάλιστα εὐμορφωτάτη, γαμετὴ Ἀλβίνου τοῦ
20 Καίσαρος φίλου, Ἀγριππῖνα, ἅμα ταῖς λοιπαῖς ματρώναις καὶ αὐτὴ συνήρχετο πρὸς τὸν Πέτρον καὶ αὐτὴ τοῦ Ἀλβίνου ἀπέστη. Ἐκεῖνος οὖν μαινόμενος καὶ ἐρῶν τῆς Ἀγριππίνης καὶ θαυμάζων ὅτι οὐδὲ ἐπ' αὐτῆς τῆς κλίνης καθεύδει ἅμα αὐτῷ, ὡς θηρίον ἠγριαίνετο, βουλόμενος τὸν Πέ-
25 τρον διαχειρίσασθαι· ἔγνω γὰρ αὐτὸν παραίτιον γεγονότα τοῦ χωρισμοῦ τῆς κοίτης αὐτοῦ. Πολλαὶ δὲ καὶ ἄλλαι

---

[4] τῷ καθημερινῷ τῷ. *Hermannus frater exspectabat* τῷ καθημερινῶς *om.* τῷ. [12] υποπενψασ *cod.* [15] υμασασαπολεσο *cod.* [17] μόνοννυστριλατουντε *cod.* οἰστρηλατοῦνται *suspicatus est Krumbacher.* [20] *cod. perperam* ἀγρῖππα, *sed vide infra.* [22] ερρῶν *cod.* [25] αυτὸν γενέσθε *cod. quod vix recipi potest.* αὐτοῦ *ego correxi* γενέσθαι *delevi.*

γυναῖκες τοῦ λόγου τῆς ἁγνείας ἐρασθεῖσαι τῶν ἀνδρῶν ἐχωρίζοντο, καὶ ἄνδρες τῶν ἰδίων γυναικῶν τὰς κοίτας ἐχώριζον διὰ τὸ σεμνῶς καὶ ἁγνῶς καὶ θέλειν θεοσεβεῖν. Θορύβου οὖν μεγίστου ὄντος ἐν τῇ Ῥώμῃ καὶ τοῦ Ἀλβίνου δηλώσαντος τὰ κατ' αὐτὸν τῷ Ἀγρίππᾳ λέγοντος αὐτῷ· ‖ 5 *Ἤ σύ με ἐκδίκησον ἀπὸ τοῦ χωρίσαντος τὴν γυναῖκά μου Πέτρου, ἢ ἐμαυτὸν ἐκδικήσω, καὶ ὁ Ἀγρίππας τὰ αὐτὰ ἔλεγεν πεπονθέναι ὑπ' αὐτοῦ, χωρίσαντός μου τὰς παλλακίδας. Καὶ ὁ Ἀλβῖνος πρὸς αὐτόν· Τί οὖν περιμένεις, Ἀγρίππα; εὕρωμεν αὐτὸν, καὶ ὡς περίεργον ἄνδρα ἀνέλωμεν,* 10 *ὅπως ἕξωμεν ἡμῶν τὰς γυναῖκας, ἵνα κἀκείνους ἐκδικήσωμεν τοὺς μὴ δυναμένους αὐτὸν ἀνελεῖν, ὧν καὶ αὐτῶν ἀπέστησεν τὰς γυναῖκας.* III. *Ὡς δὲ ταῦτα ἐσκέπτοντο, γνοῦσα ἡ Ἀγριππίνα τοῦ ἀνδρὸς τὴν συμβουλίαν τὴν πρὸς Ἀγρίππαν, πέμψασα ἐδήλωσεν τῷ Πέτρῳ, ὅπως ἐξέλθῃ* 15 *ἀπὸ τῆς Ῥώμης. Καὶ οἱ λοιποὶ ἀδελφοὶ ἅμα τῷ Μαρκέλλῳ παρεκάλουν αὐτὸν ἐξελθεῖν. Ὁ δὲ Πέτρος εἶπεν αὐτοῖς· Δραπετεύωμεν, ἀδελφοί; οἱ δὲ ἔλεγον αὐτῷ· Οὔ, ἀλλ' ὡς ἔτι σου δυναμένου ὑπηρετεῖν τῷ κυρίῳ. Πεισθεὶς δὲ τοῖς ἀδελφοῖς ἐξῆλθεν μόνος, εἰπών· Μηδεὶς ὑμῶν ἐξ-* 20 *ερχέσθω σὺν ἐμοί, ἀλλ' ἐξέρχομαι μόνος, μεταμφιάσας τὸ σχῆμά μου. Ὡς δὲ ἐξῄει τὴν πύλην, εἶδεν τὸν κύριον εἰσερχόμενον εἰς τὴν Ῥώμην. Καὶ ἰδὼν ‖ αὐτὸν εἶπεν· Κύριε, ποῦ ὁδεύεις; Καὶ ὁ κύριος αὐτῷ εἶπεν· Εἰσέρχομαι εἰς τὴν Ῥώμην σταυρωθῆναι. Καὶ ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· Κύριε,* 25 *πάλιν σταυροῦσαι; Εἶπεν αὐτῷ· Ναί, Πέτρε, πάλιν σταυροῦμαι. Καὶ ἐλθὼν εἰς ἑαυτὸν ὁ Πέτρος καὶ θεασάμενος τὸν κύριον εἰς οὐρανὸν ἀνελθόντα, ὑπέστρεψεν εἰς Ῥώμην ἀγαλλιώμενος καὶ δοξάζων τὸν κύριον. Ὅτι δὲ αὐτὸς εἶπεν Σταυροῦμαι, εἰς τὸν Πέτρον ἔλεγεν γενέσθαι.* IV. *Ἀναβὰς* 30

---

[1] *ερεσθεισε cod.* [3] *θέλην θεοσεβιν cod. Auctor scribere voluit διὰ τὸ θέλειν σεμνῶς καὶ ἁγνῶς καὶ θεοσεβῶς ζῆν sed qua erat neglegentia structuram verborum mutavit. H. Gelzer suspicatus est, adverbium aliquod ante θέλειν excidisse. fortasse legendum διὰ τὸ σεμνῶς καὶ ἁγνῶς θέλειν καὶ θεοσεβῶς ζῆν.* [7] *τ[illegible] αυτα cod. erat τα αυτα sed primum α erasum est.* [10] *οσπερϊεργον cod.* [18] *δραπετευγομε̄ cod. sed formam δραπετεύγειν non recipiendam putavi.* [23] *κ̅ε̅ που όδε cod. κ. π. ὁδεύεις ego correxi.* [29] *οτιαυτϊπενσ̅τ̅ρουμε· εἰσδετονπέτρον, ελεγενγϊνεσθε cod. δέ particulam ego transposui.*

οὖν πάλιν πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς ἔλεγεν αὐτοῖς τὸ ἱραθὲν αὐτῷ· κἀκεῖνοι ἐπένθουν τῇ ψυχῇ, κλαίοντες καὶ λέγοντες· Παρακαλοῦμέν σε Πέτρε· ἡμῶν τῶν νεωτέρων φρόντισον. Καὶ ὁ Πέτρος αὐτοῖς· Ὅτι ἐὰν ᾖ τοῦ κυρίου τὸ θέλημα,
5 γίνεται, καὶ ἐὰν ἡμεῖς μὴ θέλωμεν. Ὑμᾶς δὲ ὁ κύριος στηρίξει δυνατῶς εἰς τὴν πίστιν αὐτοῦ, καὶ θεμελιώσει ἐν αὐτῷ καὶ πλατυνεῖ ἐν αὐτῷ, οὓς αὐτὸς ἐφύτευσεν. Ἐγὼ δέ, μέχρις με θέλει ὁ κύριος ἐν σαρκὶ εἶναι, οὐκ ἀντιλέγω· καὶ πάλιν θέλοντος λαβεῖν με, ἀγαλλιῶμαι καὶ εὐφραίνο-
10 μαι. Ταῦτα τοῦ Πέτρου λαλοῦντος καὶ τῶν ἀδελφῶν πάντων κλαιόντων, Ἱεροπολῖται || τέσσαρες αὐτὸν παραλαβόντες ἀπήγαγον τῷ Ἀγρίππᾳ. Κἀκεῖνος διὰ τὴν νόσον αὐτοῦ ἐπ' αἰτίᾳ ἀθεότητος ἐκέλευσεν αὐτὸν σταυρωθῆναι. Συνέδραμεν οὖν τῶν ἀδελφῶν τὸ πλῆθος ὅλον πλουσίων
15 τε καὶ πενήτων, ὀρφανῶν τε καὶ χηρῶν, ἀδυνάτων τε καὶ δυνατῶν, βουλόμενοι ἀφαρπάσαι τὸν Πέτρον. Τῶν δὲ δήμων ἐκβοώντων· Τί ἠδίκησεν ὁ Πέτρος, Ἀγρίππα; τί σε κακὸν διέθηκεν; λέγε Ῥωμαίοις, καὶ ὁ Πέτρος γενάμενος ἐπὶ τὸν τόπον, καταστείλας τὸν ὄχλον εἶπεν· Ἄνδρες, οἱ
20 τοῦ Χριστοῦ στρατιῶται· ἄνδρες, οἱ ἐπὶ Χριστὸν ἐλπίζοντες· μέμνησθε, ὧν εἴδετε δι' ἐμοῦ σημείων καὶ τεράτων, μέμνησθε τῆς συμπαθείας τοῦ θεοῦ, δι' ὑμᾶς πόσας ἰάσεις ἐποίησεν. Ὑπομείνατε αὐτὸν ἐρχόμενον καὶ ἀποδιδόντα ἑκάστῳ κατὰ τὰς πράξεις αὐτοῦ. Καὶ νῦν πρὸς τὸν Ἀγρίππαν
25 μὴ πικραίνεσθε· διάκονος γάρ ἐστιν τῆς πατρικῆς αὐτοῦ ἐνεργείας, καὶ πάντως τοῦτο γίνεται τοῦ κυρίου φανε || ρώσαντός μοι τὸ συμβαῖνον. Ἀλλὰ τί μέλλω καὶ ῥὺ πρόσειμι τῷ σταυρῷ; V. Ἤρξατο λέγειν πάλιν· Ὦ ὄνομα σταυροῦ, μυστήριον ἀπόκρυφον· ὦ χάρις ἀνέκφραστος· ἐπὶ ὀνόματι
30 σταυροῦ εἰρήνη· ὦ φύσις ἀνθρώπου χωρισθῆναι θεοῦ μὴ δυναμένη· ὦ ἄρρητε φιλία καὶ ἀχώριστε, διὰ χειλέων ῥυπαρῶν ἐκφαίνεσθαι μὴ δυναμένη· βιάζομαί σε νῦν πρὸς

---

[4] *post τοῦ κυρίου in codice rasura est. fuit ut Krumbacher testatur τὸ κ̅υ̅* (with ν written above). [5] *ημασ cod. ὑμᾶς ego correxi.* [11] *τεσσαρϊσ cod.* [13] *επετηαν cod. ἐπ' αἰτίᾳ correxit Hermannus frater.* [30] *ιρι̣μενη cod. εἰρημένη Krumbacher εἰρήνη ego cum textu latino restitui.* [32] *βιάζομαί σε. Hermannus frater propter latina:* vim patior tua causa et iam . . existens non quiescam manifestare *exspectabat βιάζομαι διὰ*

τὰ τέλη τῆς ἐνθάδε λύσεως ὑπάρχων, ὅστις εἶ δηλῶσαί σε·
οὐκ ἠρεμίσω τὸ πάλαι μεμνηκὸς τῇ ψυχῇ μου καὶ κρυπτό-
μενον τοῦ σταυροῦ τὸ μυστήριον. Σταυρός, μὴ τοῦτο
ὑμῖν ἔστω τὸ φαινόμενον, οἱ ἐπὶ Χριστὸν ἐλπίζοντες· ἕτε-
ρον γάρ τί ἐστιν παρὰ τὸ φαινόμενον τοῦτο κατὰ τοῦ 5
Χριστοῦ πάθος. Καὶ νῦν μάλιστα, ὅτι δύνασθε οἱ δυνά-
μενοι ἀκοῦσαι ἐν ἐσχάτῃ ὥρᾳ καὶ τελευταίᾳ τοῦ βίου ὑπάρ-
χοντός μου, ἀκούσατε παντὸς αἰσθητηρίου· χωρίσατε τὰς
ἑαυτῶν ψυχὰς παντὸς φαινομένου, μὴ ὄντος ἀληθοῦς·
πληρώσατε ὑμῶν τὰς ὄψεις ταύτας, πληρώσατε ὑμῶν τὰς 10
ἀκοὰς ταύτας· τὰς πράξεις τὰς ἐν φανερῷ· καὶ γνώσεσθε
τὰ περὶ Χριστοῦ || γεγονότα καὶ τὸ ὅλον τῆς σωτηρίας
ὑμῶν μυστήριον· καὶ ταῦτα ὑμῖν εἰρήσθω τοῖς ἀκούουσιν
ὡς μὴ εἰρημένα. Ὥρα δὲ σὺ Πέτρε παραδοῦναι τὸ σῶμα
τοῖς λαμβάνουσιν. Ἀπολάβετε οὖν, οἷς ἐστιν ἴδιον. Ἀξιῶ 15
οὖν ὑμᾶς τοὺς δημίους, οὕτως με σταυρώσατε ἐπὶ τὴν κε-
φαλὴν καὶ μὴ ἄλλως· καὶ διὰ τί, τοῖς ἀκούουσιν ἐρῶ.
VI. Ὡς δὲ ἀπεκρέμασαν αὐτὸν ὃν ἠξίωσεν τρόπον, ἤρξατο
πάλιν λέγειν· Ἄνδρες, οἷς ἐστιν ἴδιον τὸ ἀκούειν, ἐνωτί-
σασθε ἃ νῦν μάλιστα ὑμῖν ἀναγγελῶ ἀποκρεμάμενος. Γι- 20
νώσκετε τῆς ἁπάσης φύσεως τὸ μυστήριον καὶ τὴν τῶν
πάντων ἀρχὴν ἥτις γέγονεν. Ὁ γὰρ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ
γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἐξ οὐρανοῦ· ὁ γάρ πρῶτος ἄνθρω-
πος, οὗ γένος ἐν εἴδει ἔχω ἐγώ, κατὰ κεφαλὴν ἐνεχθεὶς
ἔδειξεν γένεσιν τὴν τυχοῦσαν πάλαι· νεκρὰ γὰρ ἦν αὐτὴ 25

σέ, deleta post δηλῶσαί σε *omni interpunctione.* [1] τοτελη *cod.* — ὅστις εἶ.... τῇ ψυχῇ μου. *Codex habet* οστησϊδιλοσεσεουκϊρεμϊσοτοπαλεμεμοικοστη ψ[χ]υμον. *Latinus habet* non quiescam manifestare de cruce occultum dei mysterium, quod olim clamavit anima mea. *Hermannus frater scripsit: 'displicet quod facile possis* τὸ πάλαι μεμνκὸς τῇ ψ. μ.' *Pro* τῇ ψυχῇ *fortasse accusativus scribendus est.* [3] τομυστηρϊον *cod. Delevit articulum Hermannus frater.* [8] *fortasse* διὰ παντὸς αἰσθ. [11] τὰς πράξεις. *Deesse videntur aliquot verba. Fortasse legendum est* πληρώσατε . . . . τὰς ἀκοὰς ταύτας τοῖς μὴ φαινομένοις· χωρίσατε τὰς πράξεις τὰς ἐν φανερῷ. [17] καὶ διὰ τί — ἐρῶ. *Verba obscurissima latino textu illustrantur. Sensus est: Petrus ut desuper cruci figatur etiam propterea exoptat, quod eo facilius quid inde dixerit a circumstantibus possit audiri.* [20] αναγγελω *cod.* [21] τῆς απλ·ισ *cod.* τῆς ἁπάσης *ego correxi.* [25] τηνυ-

κίνησιν [οὐκ] ἔχουσα· κατοικτείρων ἐκεῖνον ὁ καὶ τὴν ἀρχὴν
τὴν ἑαυτοῦ [πλάσιν] εἰς γῆν ῥίψας τὸ πᾶν τοῦτο τῆς δια-
κοσμήσεως συνέστησεν τὸ εἶδος ἀπο ‖ κρεμασθείς, ἐν ᾗ
τὰ δεξιὰ ἀριστερὰ ἔδειξεν καὶ τὰ ἀριστερὰ δεξιά, καὶ πάν-
5 των ἤλλαξεν τῆς φύσεως αὐτῶν σημεῖα, ὡς καλὰ τὰ μὴ
καλὰ νοῆσαι καὶ ἀγαθὰ τὰ ὄντως κακά· περὶ ὧν ὁ κύριος
ἐν μυστηρίῳ λέγει· Ἐὰν μὴ ποιήσητε τὰ δεξιὰ ὡς τὰ ἀρι-
στερὰ καὶ τὰ ἀριστερὰ ὡς τὰ δεξιὰ καὶ τὰ ἄνω ὡς τὰ
κάτω καὶ τὰ ὀπίσω ὡς τὰ ἔμπροσθεν, οὐ μὴ ἐπιγνῶτε
10 τὴν βασιλείαν. Ταύτην οὖν τὴν ἔννοιαν εἰς ὑμᾶς προάξας,
καὶ τὸ σχῆμα ἐν ᾧ ὁρᾶτε ἀποκρεμάμενόν με, ἐκείνου διατύ-
πωσίς ἐστιν τοῦ πρώτως εἰς γένεσιν χωρήσαντος ἀνθρώ-
που. Ὑμεῖς οὖν, ἀγαπητοί μου, καὶ νῦν ἀκούοντες, καὶ οἱ
μέλλοντες ἀκούειν, δείξαντες τὴν πρώτην πλάνην ἐπανα-
15 δραμεῖν προσῆκεν, ἐπιβαίνοντας τῷ τοῦ Χριστοῦ σταυρῷ,
ὅστις ἐστὶν τεταγμένος λόγος, εἷς καὶ μόνος, περὶ οὗ τὸ
πνεῦμα λέγει· Τί γάρ ἐστιν Χριστὸς ἀλλ' ὁ λόγος ἦχος;
ἵνα λόγος ᾖ τοῦτο τὸ ξύλον, ἐφ' ᾧ ἐσταύρωμαι· ἦχος δὲ
τὸ πλάγιόν ἐστιν, ἀνθρώπου φύσις· ὁ δὲ λόγος ὁ συνέχων

κουσαν παλην cod., τὴν ἤκουσαν πάλιν Krumbacher τὴν τυχοῦσαν πάλαι ego dubitanter scripsi. In latino vulgato legimus perditam generationem. *Quae sequuntur νεκραγαρϊναυτικινισινεχουσα fortasse non tentanda sunt, nisi quod οὐκ interponatur.* [1] *κατοικτείρων κτλ. Locus pessime corruptus. cod. haec habet: κατασυρϊουνεκινονοκ. την | αρχηντηνεαυτουησγην ρϊψ‿ | τοπαντούτοισ δηακοσμησεοσσυνεστασαντοῆδος . απο κρεμασθείς. Sed haec sensu carent. Neque medicinam adhibet textus latinus multo prolixior. Ibi leguntur haec:* Sed tractum misericordia sua principium venit in mundum per corporalem substantiam ad eum, quem iusta sententia in terram proiecerat et suspensum in cruce per speciem huius horrendae vocationis, scilicet crucis, restituit. *Scripsi cum latino κατοικτείρων, emendavi ἐκεῖνον, post ἑαυτοῦ interposui πλάσιν, denique συνέστασαν mutavi in συνέστησεν. Hermannus frater suspicatur κατασυρεὶς οὖν ἐκεῖνον, ut exciderit substantivum quod expressit lat.* misericordia. [4] *παντα ων cod., πάντων ego correxi. Hermannus frater suspicatur πάντα ἤλλαξεν τῆς φύσεως αὐτῶν σημεῖα propter Lat.* omnia signa mutavit ad propriam naturam. [5] *αυτου cod. αὐτῶν ego correxi.* [13] *αὐονταισ cod. ἀκούοντες ego correxi.* [14] *δείξαντες molim φεύξαντες. Hermannus frater suspicatur φεύξαντας . . . προσήκει quamquam vel sic textus latinus male redditus sit.* [16] *τεταμενοσ cod. τεταγμένος ego correxi.* [17] *λεγην cod.*

ἐπὶ ‖ τῷ ὀρθῷ ξύλῳ· τὸ δὲ πλάγιον κατὰ μέσον ἡ ἐπιστροφὴ καὶ ἡ μετάνοια τοῦ ἀνθρώπου. VII. *Ταῦτά μοι οὖν μου γνωρίσαντος καὶ ἀποκαλύψαντος, λόγε ζωῆς, ξύλον νῦν ὑπ' ἐμοῦ εἰρημένον, εὐχαριστῶ σοι οὐκ ἐν χείλεσιν τούτοις προσηλωμένοις, οὐδὲ γλώσσῃ, δι' ἧς ἀλήθεια καὶ* 5 *ψεῦδος προέρχεται, οὐδὲ λόγῳ τούτῳ ὑπὸ τέχνης φύσεως ὑλικῆς προερχομένῳ, ἀλλ' ἐκείνῃ φωνῇ εὐχαριστῶ σοι, βασιλεῦ, τῇ διὰ σιγῆς νοουμένῃ, τῇ μὴ ἐν φανερῷ ἀκουομένῃ, τῇ μὴ δι' ὀργάνων σώματος προϊούσῃ, [τῇ μὴ] ἐν σάρκινα ὦτα πορευομένῃ, τῇ μὴ οὐσίᾳ φθαρτῇ ἀκουομένῃ,* 10 *τῇ μὴ ἐν κόσμῳ οὔσῃ καὶ ἐν γῇ ἀφιεμένῃ, μηδὲ ἐν βίβλοις γραφομένῃ, μή τινι μὲν οὔσῃ, τινὶ δὲ οὐκ οὔσῃ· ἀλλὰ ταύτῃ, Ἰησοῦ Χριστέ, εὐχαριστῶ σοι· σιγῇ φωνῆς, ᾗ τὸ ἐν ἐμοὶ πνεῦμά σε φιλοῦν καί σοι λαλοῦν καί σε ὁρῶν ἐντυγχάνει. Σὺ καὶ μόνῳ πνεύματι νοητός· σύ μοι πατήρ, σύ μοι ἀδελ-* 15 *φός, σὺ φίλος, ‖ σὺ δοῦλος, σὺ οἰκονόμος· σὺ τὸ πᾶν καὶ τὸ πᾶν ἐν σοί· καὶ τὸ ὂν σύ, καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλο ὃ ἔστιν εἰ μὴ μόνος σύ. Ἐπὶ τοῦτον οὖν καὶ ἡμεῖς, ἀδελφοί, καταφυγόντες καὶ ἐν αὐτῷ μόνῳ τὸ ὑπάρχειν ἡμᾶς μαθόντες, ἐκείνων τεύξεσθε, ὧν λέγει ὑμῖν· ἃ οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν* 20 *οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη. Αἰτοῦμεν οὖν περὶ ὧν ἡμῖν ὑπέσχου δοῦναι, ἀμίαντε Ἰησοῦ· αἰνοῦμέν σε, εὐχαριστοῦμέν σοι καὶ ἀνθομολογούμεθα δοξάζοντές σε ἔτι ἀσθενεῖς ἄνθρωποι, ὅτι σὺ θεὸς μόνος καὶ οὐχ ἕτερος, ᾧ ἡ δόξα, καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας τῶν* 25 *αἰώνων· ἀμήν.* VIII. *Ὡς δὲ τὸ παρεστὸς πλῆθος μεγάλῳ ἤχῳ ἐφώνει ἅμα αὐτῷ τὸ ἀμήν, τὸ πνεῦμα ὁ Πέτρος τῷ κυρίῳ παρέδωκεν. Ὁ δὲ Μάρκελλος, μηδὲ γνώμην τινὸς λαβών, ο μὴ ἐξὸν ἦν, ἰδὼν ὅτι ὁ μακάριος Πέτρος ἀπέπνευσεν, ἰδίαις χερσὶν καθελὼν αὐτὸν τοῦ σταυροῦ, ἔλουσεν* 30 *ἐν γάλακτι καὶ οἴνῳ· καὶ κόψας [μαστίχης] χιλίας μνᾶς*

---

[7] *προσερχομενο cod. προερχομένῳ ego correxi.* [9] *τῇ μή ego addidi.* [10] *πορευγομενη cod.* [14] *εντυγχανην cod. ἐντυγχάνει ego correxi.* [20] *τευξασθε cod.* [23] *ευχαρΐστομενσε* (υ supra) *cod. εὐχαριστοῦμέν σοι ego correxi.* [26] *πλῆθος. Cod. addit το αμ̄. ego delevi.* [29] *ομηεξὸνη̄ cod. Fortasse aliquot verba exciderunt.* [30] *το σ̄ρ̄ω cod. τοῦ σταυροῦ ego corr.* [31] *κοψασχίασμνασπεντίκοντα· cod. Scripsi χιλίας addidi καὶ explevi lacunam ex textu latino. H. Gelzer suspicatur μαστίχας μνᾶς*

[*καὶ*] *πεντήκοντα ἐσμύρνισεν* ‖ *αὐτοῦ τὸ λείψανον, καὶ γεμίσας σμάκτραν λιθίνην τιμήματος πολλοῦ Ἀττικοῦ μέλιτος, ἐν τῷ ἰδίῳ αὐτοῦ μνημείῳ κατέθετο αὐτό. Ὁ δὲ Πέτρος Μαρκέλλῳ ἐπιστὰς ἔλεγεν· Μάρκελλε, ἤκουσας τοῦ κυρίου*
5 *λέγοντος· Ἄφετε τοὺς νεκροὺς θάπτεσθαι ὑπὸ τῶν ἰδίων νεκρῶν; Τοῦ δὲ Μαρκέλλου εἰρηκότος· Ναί, ὁ Πέτρος αὐτῷ εἶπεν· Πέτρῳ ἐκεῖνα οὐ παρέσχου, ἃ εἰς τὸν νεκρὸν αὐτοῦ ἀπώλεσας· σὺ γὰρ ζῶν ὑπάρχων ὡς νεκρὸς νεκροῦ ἐπεμελήθης. Ὁ δὲ Μάρκελλος διϋπνισθεὶς τοῦ Πέτρου τὸν*
10 *ἐμφανισμὸν τοῖς ἀδελφοῖς διηγήσατο καὶ ἦν ἅμα τοῖς ὑπὸ Πέτρου στηριχθεῖσιν τῇ εἰς τὸν Χριστὸν πίστει, στηριζόμενος καὶ αὐτὸς ἔτι μᾶλλον μέχρι τῆς ἐπιδημίας Παύλου τῆς εἰς Ῥώμην.* IX. *Ὁ δὲ Νέρων γνοὺς ὕστερον τὸν Πέτρον ἀπηλλαγμένον τοῦ βίου, ἐμέμψατο τὸν ἔπαρχον*
15 *Ἀγρίππαν, ὅτι μὴ μετὰ γνώμης αὐτοῦ ἀνῃρέθη. Ἐβούλετο γὰρ αὐτὸν περισσοτέρᾳ κολάσει καὶ μεῖζον τιμωρήσασθαι. καὶ γάρ τινας τῶν πρὸς χεῖρα αὐτοῦ ὁ Πέτρος μαθητεύσας ἀποστῆναι αὐτοὺς* ‖ *ἐποίησεν· ὡς ὀργίλως διακεῖσθαι καὶ χρόνῳ ἱκανῷ τῷ Ἀγρίππᾳ μὴ λαλῆσαι. Ἐζήτει γὰρ*
20 *πάντας τοὺς ὑπὸ Πέτρου μαθητευθέντας ἀδελφοὺς ἀπολέσαι. Καὶ ὁρᾷ νυκτός τινα μαστίζοντα αὐτὸν καὶ λέγοντα· Νέρων, οὐ δύνασαι νῦν τοὺς τοῦ Χριστοῦ δούλους διώκειν ἢ ἀπολλύειν· ἀπέχου οὖν τὰς χεῖρας. Καὶ οὕτως ὁ Νέρων περίφοβος γεγονὼς ἐξέστη τῶν μαθητῶν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ,*
25 *καθ' ὃν καὶ ὁ μακάριος Πέτρος τοῦ βίου ἀπηλλάγη.*

πεντήκοντα. *Krumbacher textum codicis retinendum statuit. Monet enim, celeberrimam Chii insulae mastichen usque ad hodiernum diem exportari.* [11] στηριζωμενοι *cod.* [18] ωσοργιλλοσ *cod.*

Μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Παύλου ἐν Ῥώμῃ τῇ πρὸ θ' καλανδῶν. . . .

I. Ἦσαν δὲ περιμένοντες τὸν Παῦλον ἐν τῇ Ῥώμῃ Λουκᾶς ἀπὸ Γαλλιῶν καὶ Τίτος ἀπὸ Δαλματίας. οὓς ἰδὼν ὁ Παῦλος ἐχάρη ὥστε ἔξω Ῥώμης ὡρεῖον μισθώσασθαι, 5 ἐν ᾧ μετὰ τῶν ἀδελφῶν ἐδίδασκε τὸν λόγον τῆς ἀληθείας· Διαβόητος δὲ ἐγένετο καὶ πολλαὶ ψυχαὶ προσετίθεντο τῷ κυρίῳ, ὡς ἦχον κατὰ τὴν Ῥώμην γενέσθαι καὶ ‖ προσεῖναι αὐτῷ πολὺ πλῆθος ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας πιστεύοντας, καὶ εἶναι χαρὰν μεγάλην. Πάτροκλος δέ τις οἰνοχόος 10 τοῦ Καίσαρος ὀψὲ πορευθεὶς εἰς ὡρεῖον καὶ μὴ δυνάμενος διὰ τὸν ὄχλον εἰσελθεῖν πρὸς τὸν Παῦλον, ἐπὶ θυρίδος καθεσθεὶς ὑψηλῆς, ἤκουσεν αὐτοῦ διδάσκοντος τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. Τοῦ δὲ πονηροῦ διαβόλου ζηλοῦντος τὴν ἀγάπην τῶν ἀδελφῶν, ἔπεσε ὁ Πάτροκλος ἀπὸ τῆς θυρίδος, καὶ 15 ἀπέθανεν, ὥστε ἀναγγεῖλαι ταχέως τῷ Νέρωνι. Ὁ δὲ Παῦλος συνιδὼν τῷ πνεύματι ἔλεγε· Ἄνδρες ἀδελφοί, ἔσχεν ὁ πονηρὸς τόπον, ὅπως ὑμᾶς πειράσῃ· ὑπάγετε ἔξω καὶ εὑρήσετε παῖδα πεπτωκότα, μέλλοντα ἐκπνέειν. Ἄραντες ἐνέγκατε ὧδε πρός με. Οἱ δὲ ἀπελθόντες ἤνεγκαν. ἰδόντες δὲ οἱ 20

---

2 *τῇ πρὸ θ' καλανδῶν. Deest in cod. nomen mensis. Festa Pauli apostoli Romae celebrabantur duo, alterum VIII kal. Febr. mox in conversionis mox in translationis memoriam inscriptum, alterum III kal. Iulias una cum festo b. Petri apostoli, in martyrii utriusque apostoli honorem. Itaque si graecus interpres non hallucinatus est, aut πρὸ γ' καλανδῶν Ἰουλίων aut πρὸ η' καλανδῶν Φεβρουαρίων restituendum est.* 5 *ὀρῖον cod. Caveas ne suspiceris ὅριον. Est latinum* horreum, *quod in una recensione legitur.* 7 *προσετιθοντο cod.* 9 *πιστευγοντασ cod.* 17 *συνιδὼν τῷ πνεύματι. Deest obiectum τὸ γεγονός vel simile quid. Lat.:* Paulus vero statim cognoscens spiritu quod gestum erat. 19 *ενπνέην cod. ἐκπνέειν Krumbacher.*

ὄχλοι ἐταράχθησαν. Λέγει αὐτοῖς ὁ Παῦλος· Νῦν, ἀδελ-
φοί, ἡ πίστις ὑμῶν φανήτω· δεῦτε πάντες, κλαύσωμεν πρὸς
τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, ἵνα ζήσῃ οὗτος καὶ ἡμεῖς
ἀνενόχλητοι μείνωμεν. Στεναξάντων δὲ πάντων, ἀνέλαβεν
5 τὸ πνεῦμα ὁ παῖς· καὶ καθίσαντες αὐτὸν ἐπὶ κτῆνος ἀπέ-
πεμψαν ζῶντα ‖ μετὰ καὶ ἄλλων τῶν ὄντων ἐκ τῆς Καίσα-
ρος οἰκίας. II. Ὁ δὲ Νέρων ἀκηκοὼς τὸν θάνατον τοῦ
Πατρόκλου ἐλυπήθη σφόδρα καὶ ὡς εἰσῆλθεν ἀπὸ τοῦ βαλα-
νείου, ἐκέλευσεν ἄλλον στῆναι ἐπὶ τοῦ οἴνου. Λεγόντων
10 δὲ αὐτῷ ταῦτα, ἤκουσεν, ὅτι Πάτροκλος ζῇ καὶ ἕστηκεν
ἐπὶ τῆς τραπέζης· καὶ εὐλαβεῖτο ὁ Καῖσαρ εἰσελθεῖν. Καὶ
ὡς εἰσῆλθεν, λέγει αὐτῷ ὁ Καῖσαρ· Πάτροκλε, ζῇς; Ὁ δὲ
ἔφη· ζῶ, Καῖσαρ. Ὁ δὲ εἶπεν· Τίς ὁ ποιήσας σε ζῆσαι;
Ὁ δὲ παῖς φρονήματι πίστεως φερόμενος εἶπεν· Χριστὸς
15 Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν αἰώνων. Ὁ δὲ Καῖσαρ ταραχθεὶς
εἶπεν· Ἐκεῖνος οὖν μέλλει βασιλεύειν τῶν αἰώνων, καὶ κατα-
λύειν πάσας τὰς βασιλείας τοῦ αἰῶνος; Λέγει αὐτῷ Πά-
τροκλος· Ναί, πάσας τὰς βασιλείας καταλύει, καὶ αὐτὸς
ἔσται μόνος εἰς τοὺς αἰῶνας, καὶ οὐκ ἔσται βασιλεία, ἥτις
20 διαφεύξεται αὐτόν. Ὁ δὲ ῥαπίσας εἰς τὸ πρόσωπον αὐτὸν
εἶπεν· Πάτροκλε, καὶ σὺ στρατεύῃ τῷ βασιλεῖ ἐκείνῳ; ὁ δὲ
εἶπεν· Ναί, κύριε Καῖσαρ· καὶ γὰρ ἤγειρέν με τεθνηκότα.
Καὶ ὁ Βαρσαβᾶς ‖ Ἰοῦστος ὁ πλατύπους καὶ Οὐρίων ὁ
Καππάδοξ καὶ Φῆστος ὁ Γαλάτης οἱ πρῶτοι τοῦ Νέρωνος
25 εἶπον· Καὶ ἡμεῖς ἐκείνῳ στρατευόμεθα τῷ βασιλεῖ τῶν
αἰώνων. Ὁ δὲ συνέκλεισεν αὐτοὺς δεινῶς βασανίσας οὓς λίαν
ἐφίλει καὶ ἐκέλευσεν ζητεῖσθαι τοὺς τοῦ μεγάλου βασιλέως
στρατιώτας καὶ προέθηκεν διάταγμα τοιοῦτον, πάντας τοὺς
εὑρισκομένους Χριστιανοὺς καὶ στρατιώτας Ἰησοῦ ἀναιρεῖ-
30 σθαι. III. Καὶ ἐν τοῖς πολλοῖς ἄγεται καὶ ὁ Παῦλος δε-
δεμένος· ᾧ πάντες προσεῖχον οἱ συνδεδεμένοι· ὥστε νοῆσαι
τὸν Καίσαρα, ὅτι ἐκεῖνος ἐπὶ τῶν στρατοπέδων ἐστίν. Ἄν-
θρωπε τοῦ μεγάλου βασιλέως, ἐμοὶ δὲ δεθείς, τί σοι ἔδοξεν

1 εταράχθεῖσαν cod. 2 φανιτο cod. 9 καὶ ante ὡς cum cod. Monacensi addendum est. 15 ταραχθεὶς cod. 16 βασιλευγην cod. 17 τῶν αἰώνων cod. 21 στρατευγη cod. 23 ἴσουστιος cod. 32 ἄνθρωπε κτλ. cum sequentia verba Neronis sint, suppleatur necesse est καὶ εἶπεν ὁ Νέρων vel λέγει αὐτῷ Νέρων. 33 εμυδοθεὶσ cod.

λάθρα εἰσελθεῖν εἰς τὴν Ῥωμαίων ἡγεμονίαν, καὶ στρατολογεῖν ἐκ τῆς ἐμῆς ἐπαρχίας; Ὁ δὲ Παῦλος πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου εἶπεν· Καῖσαρ, οὐ μόνον ἐκ τῆς σῆς ἐπαρχίας στρατολογοῦμεν, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῆς οἰκουμένης πάσης. τοῦτο γὰρ διατέτακται ἡμῖν, μηδένα ἀποκλεισθῆναι θέλοντα 5 *στρατευθῆναι τῷ ἐ‖μῷ βασιλεῖ. Ὅπερ εἰ καί σοι φίλον ἐστὶν στρατευθῆναι αὐτῷ, οὐχ ὁ πλοῦτος ἢ τὰ νῦν ἐν τῷ βίῳ λαμπρὰ σώσει, ἀλλ' ἐὰν ὑποπέσῃς καὶ δεηθῇς αὐτοῦ, σωθήσῃ. Μέλλει γὰρ ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ τὸν κόσμον ἀπολλύειν· Ταῦτα δὲ ἀκούσας ὁ Καῖσαρ ἐκέλευσεν πάντας τοὺς δεδε-* 10 *μένους πυρὶ κατακαῆναι, τὸν δὲ Παῦλον τραχηλοκοπηθῆναι τῷ νόμῳ τῶν Ῥωμαίων. Ὁ δὲ Παῦλος ἦν μὴ σιωπῶν τὸν λόγον, ἀλλὰ κοινούμενος τῷ πραιφέκτῳ Λόγγῳ καὶ Κέστῳ τῷ κεντυρίωνι. Ἦν οὖν ἐν τῇ Ῥώμῃ ὁ Νέρων ἐνεργείᾳ τοῦ πονηροῦ πολλῶν Χριστιανῶν ἀναιρουμένων ἀκρίτως,* 15 *ὥστε τοὺς Ῥωμαίους σταθέντας ἐπὶ τοῦ παλατίου βοῆσαι· Ἀρκεῖ, Καῖσαρ, οἱ γὰρ ἄνθρωποι ἡμέτεροί εἰσιν· αἴρεις τὴν Ῥωμαίων δύναμιν. Τότε ἐπαύσατο ἐπὶ τούτοις πεισθεὶς μηδένα ἅπτεσθαι Χριστιανοῦ, μέχρις ἂν διαγνοῖ τὰ περὶ αὐτῶν.* ‖ IV. *Τότε Παῦλος αὐτῷ προσηνέχθη μετὰ τὸ διά-* 20 *ταγμα· καὶ ἐπέμενεν λέγων τοῦτον τραχηλοκοπηθῆναι. Ὁ δὲ Παῦλος εἶπεν· Καῖσαρ, οὐ πρὸς ὀλίγον καιρὸν ἐγὼ ζῶ τῷ ἐμῷ βασιλεῖ· κἄν με τραχηλοκοπήσῃς, τοῦτο ποιήσω· ἐγερθεὶς ἐμφανήσομαί σοι, ὅτι οὐκ ἀπέθανον, ἀλλὰ ζῶ τῷ κυρίῳ μου Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἔρχεται τὴν οἰκουμένην κρῖναι.* 25 *Ὁ δὲ Λόγγος καὶ ὁ Κέστος λέγουσιν τῷ Παύλῳ· Πόθεν ἔχετε τὸν βασιλέα τοῦτον, ὅτι αὐτῷ πιστεύετε μὴ θέλοντες μεταβαλέσθαι ἕως θανάτου; Ὁ δὲ Παῦλος, κοινωσάμενος αὐτοῖς τὸν λόγον εἶπεν· Ἄνδρες, οἱ ὄντες ἐν τῇ ἀγνωσίᾳ καὶ τῇ πλάνῃ ταύτῃ, μεταβάλησθε καὶ σωθῆτε ἀπὸ τοῦ* 30 *πυρὸς τοῦ ἐρχομένου ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην. οὐ γὰρ ὡς ὑμεῖς ὑπονοεῖτε βασιλεῖ ἀπὸ γῆς ἐρχομένῳ στρατευόμεθα,*

---

mihi autem vinctus *text. lat. quem secutus ἐμοὶ δὲ δεθεὶς correxi.* [9] *πολεμιν cod. ἀπολλύειν ego emendavi.* [13] *κ, καιστο cod. καὶ Κέστῳ ego scripsi.* [17] *αἴρεις.* perdis *Lat. vulg.* aufert Caesar *cod. Monac.* [18] *post πεισθεὶς addendum videtur καὶ διέταξεν.* [19] *διαγνοῖ. Conferas de hoc coniunctivo Buttm. gramm. N. T. p. 40.* [32] *βασιλέα cod. — στρατευγομεθα cod.*

ἀλλ᾽ ἀπ᾽ οὐρανοῦ, ζῶντι θεῷ, ὃς διὰ ταῦτα ἔρχεται κριτής· καὶ μακά||ριος ἐκεῖνος ὁ ἄνθρωπος, ὃς πιστεύσει αὐτῷ καὶ ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα, ὅταν ἔλθῃ κατακαίων εἰς καθαρὸν τὴν οἰκουμένην. Οἱ μὲν οὖν δεηθέντες αὐτὸν
5 εἶπον· Παρακαλοῦμέν σε, βοήθησον ἡμῖν, καὶ ἀπολύομέν σε. Ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· Οὔκ εἰμι δραπέτης τοῦ Χριστοῦ ἀλλ᾽ ἔννομος στρατιώτης θεοῦ ζῶντος. εἰ ᾔδειν ὅτι ἀποθνήσκω, ἐποίησα ἂν αὐτό, Λόγγε καὶ Κέστε· ἐπεὶ δὲ ζῶ τῷ θεῷ καὶ ἐμαυτὸν ἀγαπῶ, ὑπάγω πρὸς τὸν κύριον, ἵνα
10 ἔλθω μετ᾽ αὐτοῦ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. Λέγουσιν αὐτῷ· Πῶς οὖν σου τραχηλοκοπηθέντος ἡμεῖς ζήσωμεν; V. Ἔτι δὲ αὐτῶν τοῦτο λαλούντων, πέμπει ὁ Νέρων Παρθένιον καὶ Φερίταν ἰδεῖν εἰ ἤδη τετραχηλοκόπηται ὁ Παῦλος· καὶ εὗρον αὐτὸν ἔτι ζῶντα. Ὁ δὲ προσκαλεσάμενος
15 αὐτοὺς εἶπεν· Πιστεύσατε τῷ ζῶντι θεῷ, τῷ καὶ ἡμᾶς καὶ τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ ἐκ νεκρῶν ἐγείροντι. Οἱ δὲ εἶπον· Ὑπάγομεν ἄρτι πρὸς Νέρωνα· ὅταν δὲ ἀπο||θάνῃς καὶ ἀναστῇς, τότε πιστεύομεν τῷ θεῷ σου. Τοῦ δὲ Λόγγου καὶ τοῦ Κέστου δεομένων περὶ σωτηρίας λέγει αὐτοῖς·
20 Ταχέως ἐλθόντες ὄρθρου ὧδε ἐπὶ τὸν τάφον μου, εὑρήσετε δύο ἄνδρας προσευχομένους, Τίτον καὶ Λουκᾶν· ἐκεῖνοι ὑμῖν δώσουσιν τὴν ἐν κυρίῳ σφραγῖδα. Τότε σταθεὶς ὁ Παῦλος κατέναντι πρὸς ἀνατολὰς προσεύξατο ἐπὶ πολύ· καὶ κατὰ προσευχὴν κοινολογησάμενος ἑβραϊστὶ τοῖς πατρά-
25 σιν, προέτεινεν τὸν τράχηλον μηκέτι λαλήσας. Ὁ δὲ ἀπετίναξεν αὐτοῦ τὴν κεφαλήν· γάλα ἐπιτύλισεν εἰς τοὺς χιτῶνας τοῦ στρατιώτου. Ὁ δὲ στρατιώτης θαυμάσας ἐδόξασεν τὸν θεὸν τὸν δόντα Παύλῳ δόξαν τοιαύτην· καὶ ἀπελθόντες ἀπήγγειλαν τῷ Καίσαρι τὰ γεγονότα. VI. Κἀκείνου

---

[1] *διὰ ταῦτα (δηαταυτα cod.). haec corrupta sunt. Latinus habet:* qui propter iniquitates quae fiunt in hoc mundo veniet mundum iudicare per ignem. [3] *ἴσ καθαρον cod. Facilis praesto esset emendatio si scriberetur καὶ καθαιρῶν. Sed suspicor perversam translationem verborum* mundum iudicare. [9] *ἐμαυτὸν ἀγαπῶ. fortasse scribendum est αὐτὸν ἀγαπῶ.* [13] *φερηταν cod.* Feritan *codd. plerique latini.*
[16] *π^ς τευ͡γτα— i. e. πιστεύγοντας cod.* [18] *πιστεύομεν. Hermannus frater malit πιστεύσομεν.* [24] *τοῖς πατράσιν. nihil mutavi.*
[26] *επύτϊσεν cod. ἐπιτύλισεν ego correxi.*

θαυμάζοντος καὶ διαποροῦντος, ὥραν ἐννάτην ἑστώτων πολλῶν μετὰ τοῦ Καίσαρος φιλοσόφων καὶ τοῦ κεντυρίωνος, ἦλθεν ὁ Παῦλος ἔμπροσθεν πάντων ‖ καὶ εἶπεν· Καῖσαρ, ἰδοὺ Παῦλος, ὁ τοῦ θεοῦ στρατιώτης, οὐκ ἀπέθανον, ἀλλὰ ζῶ. σοὶ δὲ πολλὰ ἔσται κακά, ἀνθ' ὧν δικαίων αἷμα 5 ἐξέχεας, οὐ μετὰ πολλὰς ἡμέρας ταύτας. Ὁ δὲ ταραχθεὶς ἐκέλευσεν λυθῆναι τοὺς δεσμίους, καὶ τὸν Πάτροκλον καὶ τοὺς περὶ τὸν Βαρσαβᾶν. Καὶ ὡς ἐτάξατο Παῦλος, ὄρθρου πορευθέντες ὁ Λόγγος καὶ ὁ κεντυρίων Κέστος μετὰ φόβου προσήρχοντο τῷ τάφῳ Παύλου. ἐπιστάντες δὲ εἶδον δύο 10 ἄνδρας προσευχομένους, καὶ μέσον Παῦλον, ὥστε αὐτοὺς ἐκπλαγῆναι, τὸν δὲ Τίτον καὶ Λουκᾶν φόβῳ συσχεθέντας ἀνθρωπίνῳ εἰς φυγὴν τραπῆναι. Τῶν δὲ διωκόντων λεγόντων· Οὐ διώκομεν ὑμᾶς εἰς θάνατον ἀλλ' εἰς ζωήν, ἵνα ἡμῖν δῶτε, ὡς Παῦλος ἐνετείλατο, ὁ μεθ' ὑμῶν πρὸ μικροῦ 15 μέσος προσευχόμενος· οἱ δὲ ταῦτα ἀκούσαντες ἐχάρησαν, καὶ ἔδωκαν αὐτοῖς τὴν ἐν κυρίῳ σφραγῖδα.

[12] *συσσχεθεντα cod.*

Lat.[1] = textus vulgatus.
Lat.[2] = cod. Monacensis.

---

90 [14] *αὐταῖς ἐλθούσαις minime; sed cum exploratores quos emiserat rediissent.* Quibus ad se reductis *Lat.*[1]

[15] *Krumbacher suspicatus est ἂς ἀπολέσω. ἂς pro ἄφες linguae vulgaris est, ut ἂς φονεύσω, ἂς ὑπάγωμεν.*

[20] *uxor Albini apud Graecum non* Xandippe, *sed* Agrippina *appellatur, eodem nomine, quod in textu latino uni ex Agrippae concubinis, in graeco textu qui Marcello tribuitur, Agrippae praefecti uxor habet.*

91 [2] *quod h. l. de maritis narratur non reperitur in textu latino.*

[16] *animadverte quam abrupte h. l. Marcelli mentio fit.*

[18] *cod. δραπετεύγομεν, ut paulo infra πορευγομένη, πιστεύγοντας (bis), βουλεύγειν, στρατεύγῃ, στρατευγόμεθα. Krumbacher de hoc γ conferre iubet Mullach, Gramm. der griech. Vulgarsprache* p. 140. *G. Curtius, Grundzüge* p. 612 sqq. *Carl Foy, Lautsystem der griech. Vulgarsprache* p. 64. *K. Krum-*

bacher, *Bayr. Gymnasialbl.* 1880, 371. *G. Meyer*, *Griech. Gramm.* p. 195. *Hatzidakis*, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* T. XXVII p. 77 sq. *Μελέτη ἐπὶ τῆς νέας Ἑλληνικῆς* 1884, p. 98 sqq.

[19] *h. l. multa omissa sunt.*

92 [7] *ἐγὼ δὲ μέχρις με θέλει ὁ κύριος ἐν σαρκὶ εἶναι οὐκ ἀντιλέγω*
si me adhuc in carne morari disposuit — non contradico *Lat.*[1]

[9] *θέλοντος λαβεῖν με*
si — passionem meam dignatur suscipere *Lat.*[1]

[11] *Ἱεροπολῖται. in textu latino*[1] Hieros *vel* Heros cum quatuor apparitoribus. — *τέσσαρεις linguae vulgaris est. Krumbacher conferre iubet Digenis Akritas ed. Sathas — Legrand* v. 1736. *Digenis Akritas ed. Lambros* v. 2567. 2569. 3019. *τέσσαρους apud Koronaeum ed. Sathas* p. 43, 2.

[19] *ἄνδρες οἱ τοῦ Χριστοῦ στρατιῶται*
o viri . . . qui Christo militatis *Lat.*[1]

[25] *διάκονος γάρ ἐστιν τῆς πατρικῆς αὐτοῦ ἐνεργείας*
ille enim minister est alienae operationis. Nam damnationis meae . . . diabolus auctor est *Lat.*[1]

[33] *πρὸς τὰ τέλη τῆς ἐνθάδε λύσεως ὑπάρχων*
in finitima absolutione existens *Lat.*[1]

93 [2] *οὐκ ἠρεμίσω — τὸ μυστήριον*
non quiescam manifestare — mysterium. *Lat.*[1]

[3] *σταυρὸς μὴ τοῦτο ὑμῖν ἔστω τὸ φαινόμενον*
non istud sit vobis crux quod apparet *Lat.*[1]

[6] *ὅτι δύνασθε οἱ δυνάμενοι. Ut Hermannus frater observat, mire bis vertisse videtur graecus latinum* qui potestis.

[8] *ἀκούσατε παντὸς αἰσθητηρίου χωρίσατε τὰς ἑαυτῶν ψυχὰς παντὸς φαινομένου*
omnes sensus segregate et animas vestras ab omni quod apparet *Lat.*[1]

[15] *ἀπολάβετε οὖν οἷς ἐστιν ἴδιον*
omisit translator verba latina ait autem ad magistros carnificum.

[17] *καὶ διὰ τί τοῖς ἀκούουσιν ἐρῶ*
quo facilius quid inde dixero a circumstantibus possit audiri *Lat.*[1]

[19] *ἄνδρες . . . ἀποκεκρομένος. his verbis respondent quae*

in textus latini cap. XIV leguntur, omissis omnibus quae inde a medio capite XII antecedunt.

[22] ὁ γὰρ πρῶτος ἄνθρωπος . . . ἐξ οὐρανοῦ. *haec ex loco 1 Cor. 15, 47 addidit graecus interpres.*

94 [10] εἰς ὑμᾶς προάξας. *Nihil est supplendum. est nominativus absolutus.* in me produxi *Lat.*[1]

[11] ἐκείνου διατύπωσίς ἐστιν τοῦ πρώτως εἰς γένεσιν χωρήσαντος ἀνθρώπου
scema est primi hominis *Lat.*[1]

[13—15] ὑμεῖς . . . . ἐπιβαίνοντας. *nominativi absoluti facile explicantur si conferas textum latinum. Excerptor enim verba proliziora abbreviando et quae sequuntur cum antecedentibus subnectendo nominativum quem in textu latino reppererat intactum reliquit, deinde autem statim ad accusativum quem paulo post legerat transiit.*

[16] ὅστις ἐστὶν τεταγμένος λόγος
qui est constitutus nobis sermo *Lat.*[1]

94[18]—95[2] ἵνα λόγος ᾖ . . . . τοῦ ἀνθρώπου. *haec verba ex latino tantum textu illustrantur. Per se spectata omnino non intellegi possunt.*

[2—4] ταῦτά μοι οὖν σου γνωρίσαντος . . . εἰρημένον *haec quoque verba ex latinis illustrantur:* Ista tu mihi domine Jesu Christe verba vitae nota fecisti et revelanti tibi quae dixeram de ligno a me praedicato gratias ago.

[6] οὐδὲ λόγῳ τούτῳ ὑπὸ τέχνης φύσεως ὑλικῆς προερχομένῳ
neque verbo articulato et materiali natura producto. *Lat.*[1] *Translator latinum* articulato *non intellexit, sed putavit* articulato *idem esse atque* arte producto.

[11] τῇ μὴ ἐν κόσμῳ οὔσῃ καὶ ἐν γῇ ἀφιεμένῃ
quae nec est terrea nec in terram dimittitur *Lat.*[1]

[12—14] μή τινι μὲν οὔσῃ κτλ. . . . . ἐντυγχάνει. *hoc loco graeca a latinis differunt.*

[18] ἐπὶ τοῦτον οὖν καὶ ἡμεῖς κτλ. *in textu latino Petrus Christum alloqui pergit. In graecis ad auditores se convertit, sed paulo post oratio ad Christum revertitur. Verba* ἃ οὔτε ὀφθ. εἶδεν κτλ. *in graecis abbreviata sunt. Quae in sequentibus Petrus precatur a textu latino differunt.*

[27] *ἐφώνει ἅμα αὐτῷ τὸ ἀμήν*
amen reddidit *Lat.*[1] *Non simul cum Petro conclamaverunt, sed responderunt.*

96 [3] *ἐν τῷ ἰδίῳ μνημείῳ. haec graecus addidit.*

ὁ δὲ Πέτρος Μαρκέλλῳ ἐπιστὰς κτλ. perspicuum est, graecum interpretem hoc loco proliziorem textum excerpsisse. Nihil enim de insomnio Marcelli narratur. Itaque nemo intellegit unde Petrus quem vix animam exspirasse auctor narraverat subito comparuerit.

[12] *μέχρι τῆς ἐπιδημίας Παύλου κτλ. haec a graeco interprete addita sunt.*

[15] *quae in latinis de Simone narrantur rursus omissa sunt.*

[21] *τινὰ μαστίζοντα in latinis ipse Petrus Neronem flagellat.*

97 [4] *ἀπὸ Γαλλιῶν — ἀπὸ Δαλματίας. secundum textum latinum veniunt Lucas a Galatia et Titus a Dalmatia. Apud graecum utriusque discipuli patria videtur significari.*

[5] *ὡρεῖον est latinum* horreum *quod graecus interpres servavit. Substantivum ὡρεῖον scriptoribus aetate inferioribus in usum venit. Quae sequuntur exempla liberalissime mihi attulit Henricus Gelzer.* Geopon. II, 27 *περὶ σιτοβολείου ἤτοι ὡρείου* (v. l. *ὡρίου*) *καὶ διαμονῆς σίτου. Ταραντίνου.* — II, 28: *ὥστε καὶ αὔξησιν λαμβάνειν τὰ ἀποκείμενα ἐν τοῖς ὡρίοις* (v. l. *ὡρείοις*) *σπέρματα. Ἀφρικανοῦ.* II, 30: *περὶ διαμονῆς κριθῶν ὥστε ταύτας ὑγιεῖς ἐν τοῖς ὡρείοις φυλάττεσθαι ἐπὶ πλεῖστον χρόνον. Δημογέροντος.* Suidas: *ὡρεῖον· ταμιεῖον.* Codinus orig. gr. p. 35: *ἐν τῷ καλουμένῳ ὡρείῳ ὅ ἐστι μόδιος.* Etym. m. s. v. *πυραμίς· πυραμίδες δὲ πάλιν λέγονται ὡρεῖα βασιλικὰ σιτοδόχα ἃ κατεσκεύασεν Ἰωσήφ.* Leontius Byz. (c. 650) vita Ioannis Eleem. cap. XIII: *ὁ γὰρ τότε τοὺς πέντε ἄρτους πληθύνας δύναται καὶ τὰ δέκα μόδια τοῦ ὡρείου μου εὐλογῆσαι.* Anonymus Tacticus de tuenda urbe obsessa (Du Cange): *χρὴ μὲν τὸν σῖτον καὶ τὴν κριθὴν καὶ πᾶν εἶδος ὀπωρίου ἐν ταῖς ἀποθήκαις ὁμοῦ τοῖς ἐμπόροις καὶ τοῖς πλουσίοις ἀπομετρεῖν καὶ ὡρείοις ἀποτιθέναι.*

ἐχάρη ὥστε κτλ. haec sensu carent. Uterque text. lat.: laetatus est valde et conduxit sibi etc.

[10] *desunt in graecis et in cod. Monac. omnia quae textus latinus vulgatus de institutore Caesaris eiusque cum Paulo amicitia narrat.*

οἰνοχόος pincerna Caesaris *Lat.*[2] deliciosus et pincerna regis. *Lat.*[1]

[14—15] τοῦ δὲ πονηροῦ διαβόλου — ἔπεσε. *Non intellegitur, quomodo diaboli invidia casum iuvenis patraverit. Ex textu latino vulgato discimus, diabolum dilectioni verbi et apostoli qua repleti erant fratres invidisse ideoque effecisse ut iuvenis iste longiore apostoli sermone fatigatus obdormisceret. In Lat.*[2] *haec omnia desunt; deest etiam quod in graecis est* τοῦ δὲ πονηροῦ διαβόλου . . . ἀδελφῶν.

98 [4] *oratio Pauli omissa est in graecis ut in Lat.*[2]

[5] καθίσαντες αὐτὸν ἐπὶ κτῆνος. *nihil eiusmodi in latinis.*

[7—9] *quae h. l. sequuntur in latino vulgato iam antea narrata sunt.*

[9] ἐκέλευσεν κτλ. *haec consentiunt cum Lat.*[2], *sed prorsus abrupta et per se obscura sunt.*

[23] ὁ Βαρσαβᾶς Ἰοῦστος ὁ πλατύπους Barnabas et Justus et quidam Paulus. *Lat.*[1] Barnabas Iustus et quidam Paulis [*sic*] *Lat.*[2] *Interpres graecus nomina* Βαρνάβας *et* Βαρσαβᾶς *inter se permutavit, et loco* Act. I, 23 *permotus Justum unum eundemque esse atque Barsaban opinatus est.* ὁ πλατύπους *fortasse ex* Παῦλος τις *ortum est.* — Οὐρίον Arion *Lat. uterque.*

99 [2—3] ἐπαρχίας—ἐπαρχίας de principatu meo . . . . de tuo angulo. *Lat.*[1] de potestate mea . . . de tuo angulo *Lat.*[2] *latina liberrime reddidit graecus interpres.*

[8] ἐὰν ὑποπέσῃς καὶ δεηθῇς αὐτοῦ si subiectus deo fueris. *Lat.*[1] si subiectus feceris illi *Lat.*[2]

[12] ὁ δὲ Παῦλος κτλ. *haec verba ex latinis demum intelleguntur. Longinus et Megistus praefecti et Acestus centurio missi sunt ad apostolum decollandum.*

[13] Λόγγῳ — Κέστῳ *pro* Longino *graecus scripsit* Longus. Longino et Megisto praefectis atque Acesto centurioni *Lat.*[1] Longino praefecto et Egestio certanti [*l.* centurioni] *Lat.*[2] *Graecus interpres* Egestii vel Acesti *nomen cum quibusdam latinis codd. minoris pretii in* Cestus *mutavit. Lat.*[1] *ex uno* Egestio *duos homines fecisse videtur.*

[14] ἦν οὖν ἐν τῇ Ῥώμῃ κτλ. *Nihil in graecis supplendum. Verba mutila ex textu latino pessime truncato illustranda sunt.*

100 [7] εἰ ᾔδειν ὅτι ἀποθνήσκω. *haec ex latinis illustrantur. Sermo est de morte aeterna.*

[24] sqq. *desunt omnia de Plautilla deque panno a Paulo mutuato.*

[24] κοινολογησάμενος . . . τοῖς πατράσιν. *haec plane inepta sunt. Nimirum graecus interpres in exemplari latino invenit* patribus *pro* fratribus.

[27] τοῦ στρατιώτου. *infra ut in latino textu de pluribus militibus sermo est.*

101 [13] τῶν δὲ διωκόντων λεγόντων κτλ. *haec mira verborum structura ex textu latino in brevius contracto explicatur.*

Der Leserkreis des Römerbriefes.

(Die neuesten Behandlungen dieses Themas.)

Von

Prof. Dr. H. Holtzmann.

„An wissenschaftlichen Arbeiten über den Römerbrief fehlt es nicht. Im Gegentheil, sie schwellen ausserordentlich an.“ So lesen wir im neuesten Commentare von Otto Lorenz (Der Römerbrief. Uebersetzung und erklärende Umschreibung, 1884, S. 4), dessen Verfasser der exegetischen sofort noch eine biblisch-theologische Bearbeitung hat nachfolgen lassen (Das Lehrsystem im Römerbriefe, 1884). In der That ist es ein reiches Material, was die letzten fünf Jahre gebracht haben: grosse Commentare von B. Weiss (6. Auflage von Meyer 1881), Godet (2. französische Ausgabe 1883, die erste ist deutsch bearbeitet von Wunderlich, 2 Bde, 1881—82, englisch von Cusin 1883), Oltramare, (Commentaire sur l'épître aux Romains, 2 Bde, 1881—82), Brown 1883), Riddle (1884) und I. A. Beet (5. Aufl. 1885), dazu populär wissenschaftliche Erklärungen von E. Otto (Bibelstudien für die gebildete Gemeinde, 1883) und von Ch. Hoffmann (Bibelforschungen, 2 Bde, 1882—84), die „Paraphrase des dogmatischen Theils“ von Rähse (1882), „die 3 ersten Kapitel des Römerbriefes“ von W. Bleibtreu (1884), kleinere Specialarbeiten von Münchmeyer, W. Osiander, Yonge, F. W. Otto, Michelsen, Grimm, Cheyne, Kendrick, Morison in verschiedenen Zeitschriften, dazu weiterhin Klostermann's Correcturen zur bisherigen Erklärung des Römerbriefes (1881) und die sehr gewichtige letzte Lebensarbeit

Ezra Abbot's über Röm. 9, 5 (Journal of the society for biblical literature, 1882, II, S. 87 f. 1883, II, S. 90 f.)[1]), ferner eingreifende Monographien von Grafe (über Veranlassung und Zweck des Römerbriefes, 1881), O. Pfleiderer (über Adresse, Zweck und Gliederung des Römerbriefs: Jahrbücher für prot. Theol. 1882, S. 486 f.) und Wieseler (Zur Geschichte der neutest. Schrift und des Urchristenthums, 1880, S. 54 f.), ferner die Arbeiten zur Geschichte der römischen Gemeinde von Neubauer (Beiträge zu einer Geschichte der römischen Christengemeinde in den beiden ersten Jahrhunderten, 1880), Kneucker (Die Anfänge des römischen Christenthums, 1881) und Joseph Langen (Geschichte der römischen Kirche, 1881) wozu auch Mangold's Programm (De ecclesia primaeva pro Caesaribus et magistratibus Romanis preces fundente, 1881) gehört, Letzteres war nur Vorarbeit für sein neuestes Werk: „Der Römerbrief und seine geschichtlichen Voraussetzungen" 1884, welches eine Neubearbeitung des 1866 unter dem Titel „Der Römerbrief und die Anfänge der römischen Gemeinde" erschienenen Buches darstellt und als eine erschöpfende Darlegung des gesammten dermaligen Standes der Frage, zumal auch der vor achtzehn Jahren noch nicht ausführlich behandelten Debatte über die Echtheit der beiden Schlusskapitel gelten kann. Einiges Ergänzende werden die folgenden Zeilen bringen, die auch wichtigere Literatur vor 1880 berücksichtigen.

Während der erste Theil des Mangold'schen Werkes der Frage nach der Integrität, der dritte der Frage nach dem Zwecke des Briefes gewidmet ist, behandelt der zweite diejenige nach dem Leserkreis. Da die beiden eingehenden und anerkennenden Besprechungen, welche das Werk von E. Schürer (Theol. Literaturzeitung, 1884, Nr. 14, S. 329 f.) und von Th. Schott (Theol. Literaturblatt, 1884, Nr. 40, S. 313 f.) gefunden hat, gerade auf diesem Punkte dem Verfasser ent-

---

1) Beide Aufsätze mit Randbemerkungen und Correcturen des am 20. März 1883 verstorbenen Theologen, eines der verdientesten Bahnbrecher freier theologischer Forschung in Amerika, sind mir von seiner Wittwe im Auftrag ihres Mannes zugestellt, und ich hoffe dankbarst darauf zurückkommen zu können.

schieden entgegentreten, möchte es angezeigt erscheinen, hier das Audiatur et altera pars zum Rechte gelangen zu lassen. In der früheren Schrift (vgl. auch Bleek's Einleitung in das N. T. 3. Aufl. S. 488 f.) hatte Mangold im Gegensatze zu der von Eichhorn in der Einleitung in das N. T. (III, 1812, S. 207 f.) begründeten und bei uns eine Zeit lang zur fast unwidersprochenen Herrschaft gelangten Ansicht, als sei die Gemeinde zu Rom, weil im Mittelpunct der Heidenwelt befindlich, nothwendig auch aus den Heiden gesammelt gewesen, die schon von Koppe (N. T. perpetua annotatione illustratum, Bd. IV, 2. Aufl. 1806), hauptsächlich aber von Baur, Schwegler, Zeller, daneben auch von Reuss, Krehl, Thiersch und van Hengel vertretene Annahme einer judenchristlichen Adresse des Römerbriefes so eingehend begründet, dass ihr ausser den im neuen Buche (S. 169 f.) aufgeführten Theologen Krenkel, Sabatier, Renan, Lucht, Lipsius, Hausrath, Seyerlen, Schenkel, Volkmar noch Straatman (Theologisch Tijdschrift 1868, S. 318. 321), Rovers (ebend. S. 42. 47), Hermann Schiller (Nero, S. 586. Geschichte des römischen Kaiserreichs, I, 1, 1882, S. 445 f.) zufielen. Auch Ritschl (in den Studien und Kritiken, 1866, S. 93), K. Schmidt (Die Anfänge des Christenthums in der Stadt Rom, 1879. Die Apostelgeschichte, I, 1882, S. 232 f.) und Th. Zahn (Real-Encyklopädie, 2. Aufl. V, S. 666) gehören in diese Linie. Die gegentheils seit de Wette und Neander für den heidenchristlichen Charakter aufgetretenen Namen hat Kneucker (S. 47) ziemlich vollständig verzeichnet; es fehlen nur Lutterbeck, Lechler, Delitzsch, Dietzsch, Weiss und Riggenbach, über welche man dafür das Nöthige bei Grafe (S. 14 f.) findet. Wie schwierig die Situation geworden ist, erhellt schon daraus, dass Holsten bei allem sonstigen Anschluss an Baur nur von einer gemischten Gemeinde redet (Jahrb. f. prot. Theol. 1876, S. 84. 1879, S. 97 f.); dass Hilgenfeld zuerst für heidenchristliche Majorität einstand (Das Urchristenthum, 1855, S. 61), dann genau in die Mitte tretend einen jüdischen Stamm und eine daneben bestehende Heidengemeinde im Hause des Aquila annahm, welche zwei Elemente sich zur Zeit des Römerbriefes eben das Gleichgewicht

gehalten haben sollen (Zeitschrift für wiss. Theol. 1866, S. 354 f. 358. 367), endlich aber ein Ueberwiegen des judaistisch-essenischen Elements verfocht (Einleitung, 1874, S. 305 f. 309); dass Pfleiderer vom gemischten Charakter der Gemeinde (Der Paulinismus, 1874, S. 311 f. 319) zur heidenchristlichen Majorität überging (Jahrbücher für protest. Theol. 1882, S. 486 f.). Allgemein hat die Vertretung der heidenchristlichen Adresse sich zu dem Zugeständniss herbeigelassen, dass wenigstens eine Minorität dem Judenchristenthum zugethan gewesen sei (vgl. z. B. Philippi's Commentar 3. Aufl. 1867, S. V). Zugleich suchte man mit der Annahme, die römische Christengemeinde habe aus Proselyten bestanden, das nicht mehr abzuleugnende Recht der Neuerung, d. h. die jüdische Richtung, mit der feststehenden Autorität der Tradition, d. h. dem heidnischen Charakter der Gemeinde, auszugleichen. So namentlich Beyschlag in den „Studien und Kritiken" 1867 (S. 627, vgl. besonders S. 640 f. 650 f. Auch in Riehm's Bibl. Handwörterbuch, S. 1153). Uebrigens hatte schon de Wette an Proselyten gedacht, und neuerdings begrüsst auch Kneucker diesen Gedanken als eine glückliche Lösung des Widerspruches, dass die Leser als Heiden bezeichnet und doch als mit jüdischen Vorurtheilen behaftet vorausgesetzt werden (S. 23 f. 53. 57). Eines wesentlichen Vortheils dieser Hypothese begiebt sich jedenfalls Langen, wenn er nicht blos die judenchristliche Mehrheit, sondern auch die judenchristliche Richtung der vorhandenen Proselyten ablehnt (S. 24 f. 33). Dagegen beantworten die Frage nach den Lesern des Briefes Weiss und Grafe, Godet und Oltramare der Hauptsache nach übereinstimmend; jeder betont neben der heidnischen Mehrheit auch das Vorhandensein einer jüdischen Minderheit. Grafe schliesst sich dabei durchgehends dem Vorgange Weizsäcker's an, dessen Abhandlung „über die älteste römische Christengemeinde" (Jahrbücher für deutsche Theologie, 1876, S. 248 f.) das Signal zum Rückzuge nach der heidenchristlichen Adresse gegeben hatte. Nur dass nach Weizsäcker die Gemeinde weder judaistisch, noch paulinisch gewesen ist (S. 306 f.), während sie die französischen Erklärer so gut wie Weiss

(S. 24 f. 30) als geradezu und völlig der paulinischen Richtung zugethan behandeln. Letzteres giebt nun zwar auch Grafe zu, aber doch mit vorsichtigerem Ausdruck und mit charakteristischen Beschränkungen (S. 48 f. 52), welche zugleich die Unbegreiflichkeit des Briefes unter dieser Voraussetzung durchschimmern lassen. „Grade bei der aus dem Briefe erkennbaren Geistesrichtung der Römer, die der des Paulus in keiner Weise feindlich war, sollte man annehmen, dass eine so umfangreiche, breit angelegte, in langen theoretischen Erörterungen sich ergehende Epistel durch die Verhältnisse nicht recht motivirt sei“ (S. 51). So nimmt denn auch seine Ausführung am Schlusse wieder eine Wendung nach der Hypothese von der antijudaistischen Tendenz (S. 53 f.). Da nun aber auch Beyschlag's Auffassung der Gemeinde als einer aus judenchristlich gesinnten Proselyten bestehenden, wegen 7, 4—6 abgelehnt wird (S. 30, 37 f. 55 f.), so bleibt für Grafe schliesslich immer wieder die Annahme Weizsäcker's allein auf dem Plane, derzufolge die Leser Heidenchristen, aber judaistischer Bearbeitung ausgesetzte Heidenchristen sind. Die Judaisten sollen dem Apostel zuvorgekommen sein und durch ihre Propaganda das Schreiben veranlasst haben (S. 96 f.). Gleichzeitig ist die vermittelnde Ansicht Beyschlag's, derzufolge die römische Gemeinde ihrer Herkunft nach heidenchristlich, ihrer Richtung nach judenchristlich gewesen wäre, auch von Schürer, einem früheren Vertreter (Studien und Kritiken, 1876, S. 769. 777), mit derjenigen von Weizsäcker vertauscht worden (Theol. Literaturzeitung 1882, S. 420). Die richtig hervorgehobene Hauptschwierigkeit, welche dabei im Reste bleibt, ist freilich die, ob und wie wir uns dis Entstehung einer nicht jüdischen Gemeinde ausserhalb der direkten Wirksamkeit desjenigen Apostels, welcher das Prinzip der Gesetzesfreiheit erstmalig ausgesprochen und durchgeführt hat, vorstellig machen können (Ebend. 1884, S. 333 f.). Einstweilen hat nicht blos E. Otto wieder die judenchristliche Adresse vertreten (S. 3. 12 f. 17. 30. 117. 131. 143. 269), sondern es steht auch ein Commentar zum Römerbriefe von Holsten zu erwarten, der schwerlich zugeben wird, dass die antijudaistischen Pointen des Briefes

von der Art seien, um bei der Annahme eines nur von aussen drohenden Judaismus erklärlich zu werden. Darum muss ich zwar eine frühere Aeusserung, die Weizsäcker und Grafe notirt haben und auf die noch Mangold zurückkommt (S. 169. 174 f.), modificiren, sofern es angesichts der seit 1876 erfolgten Veröffentlichungen über den Römerbrief ein Irrthum oder mindestens ein verfrühter Versuch war, abschliessende Urtheile zu gewinnen, kann es aber doch als Antecipation eines immer noch wohl möglichen Resultates betrachten, wenn ich einst nicht blos die dogmatische Auffassung unseres Schriftstückes als eines Lehrbuches, sondern auch die heidenchristliche Adresse desselben als beseitigt erklärt hatte (Jahrb. f. prot. Theol., 1876, S. 269. 280).

Immer handelt es sich in erster Linie um das Uebergewicht entweder des Totaleindruckes, den man von dem ganzen Brief empfängt, oder des Respectes, welchen man der Adresse schuldig zu sein glaubt. Man hat zwar den Ausdruck 1, 5 *ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* gerade im Gegensatze zu *ἐν τοῖς ἔθνεσιν* Gal. 1, 16. 2, 2. 9 verstehen und aus Gal. 3, 8, vgl. mit Röm. 4, 16, beweisen wollen, dass Paulus den vom A. T. gebotenen Ausdruck *πάντα τὰ ἔθνη* universalistisch von der ganzen Menschheit fasse (Holsten: Protestanten-Bibel, S. 730. Jahrb. f. prot. Theol. 1876, S. 85. 1879, S. 101 f.), wofür man sich auch auf die Ausdehnung und Weite berufen konnte, welche der Ausdruck in dem Citat 4, 17. 18. (16, 26) gewonnen hat. Auch für 1, 13 ergebe sich speciell aus 1, 14. 16 ein derartiger Begriff, in welchem der Gegensatz zwischen geborenen Juden und der Heidenwelt aufgehoben erscheint (Baur: Paulus I, S. 372. Die Tübinger Schule, S. 41. Volkmar: Römerbrief, S. 73. Aehnlich auch Schenkel: Bibel-Lexikon, V, S. 109). Die zum grossen Theil aus römischen Freigelassenen bestehenden, wohl auch mit dem römischen Bürgerrecht begabten Juden mögen dem Paulus einfach als zum „Volk der Römer“ gehörig erschienen sein (Lipsius: Protestanten-Bibel, 1872, S. 491. 493). Aber Mangold lässt jetzt alle diese Auskunftsmittel fallen, um fest nur bei dem Satze stehen zu bleiben, eine, wie man annimmt, aus Nationalrömern gesammelte Gemeinde brauche

nicht erst darauf aufmerksam gemacht zu werden, dass der Begriff der ἔθνη auch sie umfasst, da sie gewiss nicht gemeint sein wird, sich etwa für jüdisch zu halten; sie wird also auch nicht ausdrücklich an ihren heidenchristlichen Charakter erinnert werden müssen, um dem Apostel das Recht, an sie zu schreiben — denn um dieses handelt es sich in der Adresse (Wieseler, S. 64) — nicht abzuerkennen (S. 195 f.); Paulus habe den Begriff der ἔθνη geographisch gefasst, und erkläre sich in der Adresse hierüber: „auch ihr wie die übrigen Juden meines Missionsgebietes" (S. 199). Im weiteren Fortgange wird 1, 18—5, 21 die δικαιοσύνη θεοῦ, welche für den religiös-sittlichen Standpunkt der geborenen Juden eine Welt voll Unbegreiflichkeiten in sich schloss, ebenso sehr gegenüber dem religiösen Bewusstsein des Judenchristenthums gerechtfertigt, wie 6, 1—7, 25 gegenüber dem sittlichen. Diese z. B. von Holsten (1879, S. 106 f.) geltend gemachte Disposition der acht ersten Kapitel ist heutzutage fast allgemein durchgedrungen, und auch Lorenz könnte seine drei ersten Abschnitte gegenüber dem Röm. 6—8 umfassenden vierten leicht unter einem entsprechenden Hauptgedanken zusammenfassen. Der erste derselben heisst bei ihm: „Der Bankerott der vorchristlichen Menschheit" (S. 22), d. h. er umfasst die 1, 18—3, 20 vorliegende Beweisführung, dass Gesetz, Beschneidung und Verheissung keinen Vorzug im Messiasreiche begründen, dass vielmehr, abgesehen von der Gnade, Juden und Heiden in gleicher Verdammniss sind. Dabei ist aber das 1, 18—32 von der Heidenwelt entworfene Gemälde absichtlich allgemeiner und als bloses Nebenbild zu dem 2, 1—3, 8 ausführlicher gezeichneten und angelegentlich aus der Schrift erwiesenen Schattenbild des Judenthums gehalten (Baur: Neutest. Theol. S. 135. Ewald: Sendschreiben des Paulus, S. 353. Lipsius, S. 496. 500 f.). Daher erst 2, 1, wo der Apostel sich in leisem Uebergang zu der Judenschaft als dem richtenden Theile der Menschheit wendet, die zweite Person. Die Einrede, diese zweite Person habe nur rhetorischen Werth (Weizsäcker, S. 256), sie solle nur „das dogmatische Subject" feststellen (Kneucker, S. 20), stimmt nicht mit der ausdrücklichen und tendenziösen Vor-

anstellung der Juden 2, 9. 10 mit dem direkten *σὺ Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ* 2, 17, mit dem Uebergang vom Singular zum Plural 2, 14 und mit dem Gegensatze des äussern und innern Judenthums 2, 28. 29 (Lipsius, S. 502 f. 505 f. 508). Kneucker's Einrede, das Alles hätte die Juden nur verstimmen und erbittern können und würde schlecht zu dem conciliatorischen Charakter des Briefes passen (S. 21), wird hinfällig angesichts der unmittelbaren Fortsetzung, wo eben einem solchen Eindruck in einer Weise vorgebeugt wird, dass man wohl sieht, wie der Briefsteller nicht etwa blos von Juden (Kneucker, S. 52), sondern auch zu Juden spricht. Der vielfach so schwierige Eingang des dritten Kapitels versteht sich nur als Zwiegespräch zwischen Paulus und einem judenchristlichen Leserkreis, dessen Einwendungen der Apostel zuvorkommen muss (Lipsius, S. 509 f. 513. 520. Aehnlich Mangold, S. 313 f.). Im Vorhergehendem waren die Juden den Heiden gleichgestellt. Das konnte als Angriff auf die theokratische Prärogative des Bundesvolkes empfunden werden. Daher die Hauptinstanz gleich 3, 1 *τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου* formulirt und 3, 9—20 mit dem Hinweis auf die ausnahmslose, auch durch den Besitz des Gesetzes auf jüdischer Seite nicht beschränkte, Allgemeinheit der Sünde zurückgeschlagen wird; daher namentlich 3, 9 *Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας*. Auch gleich nachdem 3, 21—26 das Wesen der Gottesgerechtigkeit dargelegt ist, werden 3, 27—31 sofort wieder Folgerungen für das jüdische Bewusstsein gezogen (Holsten, S. 125 f. Mangold, S. 326). Im unmittelbar Folgenden giebt Mangold eine Position preis, die wohl zu halten sein dürfte, sofern auf die prinzipielle Heilspersönlichkeit Abraham als *τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα* (so auch Hort) doch wohl nicht geborene Heiden, auch nicht einmal Proselyten, sondern Juden verwiesen werden. Zwar auch Kneucker (S. 21) erinnert an 4, 16 *πατὴρ πάντων ἡμῶν*, d. h. aller Gläubigen (4, 11. 12. 9, 6 f. Gal. 3, 7). Aber wenigstens „unser Vater Isaak“ 9, 10 ist nicht universalistisch zu verstehen. Und so dürfte auch 4, 1 Holsten (S. 130) im Rechte sein: „Schon in dieser Benennung Abrahams aus dem Bewusstsein der jüdischen Gläubigen spricht Paulus aus, dass die

Frage in dem Bewusstsein jüdischer Gläubigen gestellt ist.“ Der Hinweis auf *οἱ πατέρες ἡμῶν* 1. Kor. 10, 1 (Weizsäcker, S. 259. Kneucker, S. 22. Mangold, S. 182 f.) reicht zur Entkräftung dieses Argumentes nicht aus, weil dort Paulus und Sosthenes die Erzählungen von den Vätern zu einer typologisch begründeten Ermahnung an eine, übrigens immerhin theilweise auch aus dem Judenthum gewonnene, Gemeinde verwenden, während hier Paulus allein das Wort hat, um einen, das ganze Kapitel füllenden, dogmatischen Beweis dafür zu führen, dass die Eine Heilsnorm des Einen Gottes schon im A. T. zur Anwendung gekommen sei. Ein solches Interesse, das Neue, was das Evangelium brachte, in Einklang zu wissen mit dem, was von den Vätern her als göttliche Offenbarung galt, bestand nur für geborene Juden, für sie war es, wenn sie zugleich Christen sein sollten, geradezu Lebensfrage (Lipsius, S. 521 f. 529). Auch ein Vertreter der heidenchristlichen Adresse wie Pfleiderer bemerkt: „Der ganze Inhalt von Kap. 4 weist unverkennbar darauf, dass es dem Apostel hier um eine Verständigung mit dem judenchristlichen Bewusstsein, um eine Vermittelung seines Evangeliums mit dem alttestamentlichen Offenbarungsglauben zu thun ist“ (S. 496). Und so bewährt sich schon durch diese ganze erste Gruppe von Gedankengängen, welche 5, 21 ausläuft (vgl. Mangold, S. 346 f. bezüglich des Uebergangscharakters von 5, 20. 21), die Thesis, in welcher sich der Ertrag aller von Baur, Mangold, Lipsius, Holsten, wie von Beyschlag, Weizsäcker, Grafe, Pfleiderer ausgegangenen Ergründung des Römerbriefes zu einem guten Theile zusammenfasst, dass derselbe nicht sowohl einen allseitigen Abriss der paulinischen Theologie überhaupt, als vielmehr eine Rechtfertigung der über das Judenthum hinausgehenden, die gesetzlich befangene und beschränkte Bewusstseinsform desselben überragenden Elemente darstellt (vgl. z. B. Reuss: Geschichte der h. Schr. N. T. I, S. 98. Les épîtres Pauliniennes, II, S. 13). Während die besprochene Gruppe ihren Kernpunkt in einer juridischen Erlösungslehre findet, wie sie den Interessen des jüdischen Bewusstseins entspricht, beherrscht eine tiefere, ethische Erfassung desselben Punktes

die folgende, Kap. 6—8 umfassende Gruppe (Lüdemann: Paulinische Anthropologie, S. 208. 215. Lipsius, S. 517 f. 533 f.). Aber auch die schon 3, 8 berührte, dann 6, 1 mit der Frage ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ eingeleitete Ausführung, wonach die Aufhebung der Gesetzesreligion keineswegs ein Leben in heidnischer Unreinigkeit befördert, zielt durchgehends auf das judenchristliche Bewusstsein, für welches durch Verkündigung der Aufhebung des Gesetzes, der Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung, der naturnothwendigen Begründung der Sünde in der Fleischesnatur jede sittliche Anstrengung vernichtet und ein, den Stand unter dem Gesetze ausschliessender, Gnadenstand nur in der Form des antinomistischen Libertinismus vorstellbar war (Holsten, S. 108). Zwar scheinen 6, 17. 18 die Leser vielmehr als ἁμαρτωλοὶ ἐξ ἐθνῶν gedacht, zumal mit Bezug auf 1, 24f. Auch sehen Ermahnungen wie 6, 19. 12, 1. 2. 13, 12—14 aus, wie an ehemalige Heiden gerichtet, deren Hauptsünde sinnliche Zügellosigkeit ist (Pfleiderer, S. 491). Gleichwohl wäre für Heidenchristen die ganze Frage nach der sittlichen Normirung des neuen Lebens mit der Betonung des in Liebe thätigen Glaubens nach Gal. 5, 6 abgethan gewesen. Hier dagegen ist es doch fast unmöglich in den 6, 1. 15. 7, 7 aufgeworfenen Instanzen, welche alle den sittlichen Standpunkt des Judenchristenthums charakterisiren, und welchen Paulus in gleicher Weise sein μὴ γένοιτο entgegensetzt, den dialektischen Kampf mit der geschichtlichen Macht des Judaismus zu verkennen (Holsten, S. 361). Es wird daher doch auch wörtlich zu nehmen sein, wenn der Apostel 7, 1 die Frage nach der Adresse des Briefes beantwortet mit γινώσκουσιν γὰρ νόμον λαλῶ. Wieseler erkennt ohne Weiteres an, dass Paulus 7, 1. 4 Judenchristen anredet und sich 5. 6 mit ihnen in erster Person der Mehrheit zusammenfasst (S. 63). Dagegen verstand sich nach Kneucker (S. 22) und Pfleiderer (S. 496 f.) für Judenchristen Gesetzeskenntniss allzusehr von selbst; wenn also der Apostel sich dennoch mit besonderem Nachdruck auf diese Kenntniss bei seinen Lesern beruft, so erscheine eine solche Erinnerung viel natürlicher unter der Voraussetzung, dass seine Leser

ursprünglich Heiden waren, die erst seit ihrer Bekehrung zum Christenthum das alttestamentliche Gesetz kennen gelernt hätten. Mangold verzichtet wenigstens auf Geltendmachung von 7, 1 (S. 183); Lorenz nicht (S. 6. 53). Mag aber auch dieser Satz nur eine allgemeine, allen christlichen Gemeinden zuzuschreibende Bekanntschaft mit dem A. T. aussagen (Weizsäcker, S. 256. 258 f. 498), so hat es doch lediglich für geborene Juden einen Sinn, wenn Paulus erstens 7, 2. 3 seine allgemeine These mit dem jüdischen Ehegesetz erläutert, und wenn er zweitens 7, 4—6 sich selbst mit seinen Lesern zusammenfasst in der gemeinsamen Erfahrung, dass das Mitgestorbensein mit Christus zugleich ein dem Gesetze Abgestorbensein einschliesse (Lipsius, S. 550. Mangold, S. 184 f.) Auch Pfleiderer (S. 479) giebt zu, dass es sich hier um solche handle, die bisher in engster Verbindung mit dem Gesetze gestanden haben und die Lösung dieses Bandes wie eine Untreue empfanden. Grafe (S. 38) und Kneucker (S. 23) weisen dagegen auf Gal. 4, 9 hin, wo das Gesetzlichwerden der Heiden gleichfalls als Rückfall in einen früheren Zustand der Verhaftung unter dem Gesetz erscheine. Aber ein mit *παλαιότης γράμματος* 7, 6 bezeichneter alter Zustand kann doch lediglich der *διαθήκη γράμματος* 2 Cor. 3, 6 entsprechen. Die Berufung Schürer's auf Röm. 2, 14. 15 als auf einen Beweis dafür, dass Paulus derartige, zunächst der Reflexion auf das mosaische Gesetz entstammte, Gedankenreihen generalisirt habe (S. 331), verfängt also in dem hier vorliegenden Falle darum nichts, weil es sich um den *νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις* 2, 15 eben gerade nicht handelt, wohl aber um die *διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμμασιν ἐντετυπωμένη λίθοις* 2. Cor. 3, 7 (vgl. Mangold, S. 188 f.). Was aber die *ἁμαρτωλοὶ ἐξ ἐθνῶν* anbelangt, so war umgekehrt die an ihnen gemachte Erfahrung schon seit 2, 1 in einer Weise generalisirt, dass sie auch den Juden umfasste als zwar *κρίνων* aber doch *τὰ αὐτὰ πράσσων*. Den weiteren Fortgang der Ausführung betreffend ist doch wohl auf unter dem Gesetz geborene und erwachsene Juden auch die ganze Darstellung des psychologischen Durchgangspunktes berechnet, welchen das gesetzliche Bewusstsein nach 7, 7—24

zu passiren hat, um sich zum christlich freien Bewusstsein zu erheben (Lipsius, S. 551 f. 556). Ja selbst auf der Kehrseite dürfte die Ausführung des christlichen Bewusstseins der Versöhnung (8, 1 f. 31 f., ähnlich schon 5, 1—11) im Gegensatze zu dem specifisch jüdischen *καύχημα* zu verstehen sein (Lipsius, S. 530 f. 533. 539 f. 545 f.), wie auch die dem *συμπάσχειν* in Aussicht gestellte Glorie (8, 18 f.) der jüdischen Neigung antwortet, den Leidenden auf die Anklagebank zu versetzen (Mangold, S. 353 f.). Die drei Kapitel 9—11 haben bekanntlich den ersten Anlass zur Vertauschung der früher üblichen Adresse an die Heidenchristen mit einer judenchristlichen geboten und liefern auch heute noch selbst für solche Theologen, welche der älteren Ansicht huldigen, den Beweis, dass in Rom prinzipielle Bedenken nicht blos gegenüber der dem Gesetz zu nahe tretenden Theorie des Apostels bestanden, sondern dass auch der ganze Erfolg der paulinischen Heilspredigt dieselbe Gemeinde im Innersten bewegte. Mit jedem Schritte, welchen die von Paulus dogmatisch motivirte Heidenmission vorwärts that, wurde es deutlicher, dass dafür die Masse des jüdischen Volkes sich im Mittelpunkte ihres religiösen und nationalen Bewusstseins angegriffen und geschädigt fand. Wenn doch das untrügliche Gotteswort unleugbar dem Samen Abrahams die messianische Verheissung zueignet, so war der Uebertritt dieses Samens Abrahams in das messianische Reich das sicherste und handgreiflichste Kriterium für das göttliche Recht des letzteren, die einzige ausreichende Legitimation für den Messias selbst. Und wenn dasselbe Gotteswort wohl auch von einem von Israel auf die Heiden übergehenden Segen Abrahams weiss, so war es doch eine selbstverständliche und unerlässliche Voraussetzung für eine solche Erweiterung des messianischen Horizontes, dass zuvor das Volk der Verheissung selbst einem solchen Weltreiche als dessen Kern- und Mittelpunkt beigetreten war. Statt dessen bot die Erfahrung neben unbedeutenden Erfolgen des Christenthums unter den Juden immer massenhaftere Heidenbekehrungen, also ziemlich das Gegentheil von dem, was man hätte erwarten sollen. Dass sich dieses ihn selbst nicht minder wie seine Leser beschäf-

tigende Problem einer der allgemeinen Heilsordnung Gottes widersprechenden Wirklichkeit mit Mitteln seines Schriftverständnisses, d. h. auf Grund seiner Auffassung des Verhältnisses von Gott und Menschheit und vermittelst der ihm geläufigen Begriffe Gesetz, Verheissung, Glaube und Gerechtigkeit, lösen lasse, will der Apostel nunmehr zeigen (Holsten, Jahrbücher 1879, S. 682 f.). Aber auch Hofmann (H. Schrift N. T. III, S. 629) und Weizsäcker (S. 256 f.) geben zu, dass solche aus theokratischen Anschauungen fliessende Bedenken gegen die Heidenmission nur von jüdischer oder judenchristlicher Seite her an die Gemeinde gebracht werden konnten. Pfleiderer erkennt an, dass für eine blos heidenchristliche Gemeinde die ganze Auseinandersetzung interesselos gewesen wäre (S. 497), und selbst Kneucker sieht sich in der Lage, angesichts der Stellen 9, 24. 11, 5. 7. 14. 16. 17. 25 „das Vorhandensein einiger weniger Judenchristen“ zu concediren (S. 53, vgl. S. 24: „vielleicht eine recht bedeutende Minderheit“). In der That konnte die ganze Frage nur für eine von judenchristlichen Voraussetzungen beherrschte Gemeinde dasjenige Maass von Bedeutung besitzen oder gewinnen, welches ihr hier zugeschrieben wird, zumal da Paulus, wo er im Verlaufe seiner Ausführungen die aus der Gesammtanschauung sich ergebenden Folgerungen für die Heidenchristen zieht (11, 13—32), diese als einen Theil des Ganzen ausdrücklich hervorhebt und innerhalb der *οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν* (9, 24) bestehenden Gesammtgemeinde einen besonderen Leserkreis abgrenzt mit der neuen Anrede *ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς ἔθνεσιν* (11, 13). Diese will Weizsäcker freilich als direkte Anrede an die ganze Gemeinde fassen (S. 250 f.), wie er denn überhaupt im Gegensatze zu unserer Auffassung der Meinung ist, nur für Heiden hätte der in Rede stehende Anstoss von Bedeutung sein können (S. 290). Aber gewiss darf man fragen was denn eine derartige Versicherung, wie wir sie 11, 13. 14 lesen, wonach der Heidenapostel auf eine selbständige Bedeutung seines Amtes fast verzichtet, indem er den Reiz desselben nur in der dadurch erweckten Eifersucht der Juden sucht, Gewinnendes und Empfehlendes für eine heidenchrist-

liche Gemeinde gehabt haben solle (Mangold, S. 215f.). Alles, was er jetzt den Heidenchristen sagt, ist ja schliesslich nur wieder auf Beschwichtigung des jüdisch-christlichen Theils seiner Leser berechnet (Lipsius, S. 591. Mangold, S. 217 f. 221), es dient dazu, Israel für seine momentane Zurücksetzung zu trösten. „Für den geängsteten Geist und das wunde Gemüth der jüdischen Gläubigen bestimmt", richtet sich der Abschnitt an die Heiden blos, weil diese „über den Unglauben und die Ausstossung Israels in unedler Weise jubelten" (Holsten, S. 702. 706), und läuft auf die Eröffnung hinaus, dass die Heidenmission, wie sie den richtig verstandenen Weissagungen nicht im Wege stehe, so auch nur dazu dienen müsse, die endliche herrliche Erfüllung dieser Weissagungen durch die alle Geschichte abschliessende Bekehrung des ganzen Volkes um so sicherer herbeizuführen. Wie jener Trost und diese Zukunftsdeutung sich nur recht verstehen unter der Voraussetzung judenchristlicher Adresse, so weist auch der Anlass dazu, die Beunruhigung über die massenhaften Heidenbekehrungen, darauf hin, dass das damals in Rom übliche Missionsverfahren ein anderes war (Lipsius, S. 481).

Im praktischen Abschnitte des Briefes könnten schon die Warnungen vor Selbstüberhebung und die Mahnungen zu brüderlicher Eintracht, womit gleich 12, 3 beginnt, möglicher Weise Bezug nehmen auf das Verhältniss zwischen Heidenchristen und Judenchristen (Lipsius, S. 598), und Aehnliches gilt auch von der Begründung des Gebotes der Liebe 12, 8—10 (S. 604). Näher aber liegt es, in dem Abschnitte 13, 1—7 Bezugnahme auf den unruhigen Geist der römischen Judenschaft zu finden. „Denn für die Zeitlage des Römerbriefs, der noch in Quinquennium Neronis geschrieben ist, das von den Römern wie ein neuer Anbruch des goldenen Zeitalters begrüsst wurde, sind bei einer nationalrömischen Christengemeinde, die im Gehorsam gegen den römischen Kaiser aufgewachsen war, revolutionäre Neigungen zum Ungehorsam gegen die heidnische Obrigkeit kaum denkbar" (Mangold, S. 226). Wohl aber konnte den Judenchristen aus ihren nationalen Erinnerungen (Pompejus, Herodes,

Quirinius, Caligula, Claudius), aus der ganzen jüdischen Vergangenheit noch etwas von der theokratischen Verachtung der illegitimen heidnischen Obrigkeit ankleben, deren Ursprung man nicht, wie hier Paulus lehrt, auf Gott, sondern eher gegentheils auf den Teufel zurückführte. So ist noch in den Homilien (15, 6. 7) die heidnische Obrigkeit etwas an sich Böses, dem man sich nur aus Noth unterwirft. Seit den Tagen des Gauloniten Judas zumal lag jedem richtigen Juden der Geist der Rebellion wider die römische Herrschaft im Blute, wie solches auch Kneucker anerkennt (S. 24) und Grafe selbst zugiebt (S. 92). Auch H. Schultz ist der gleichen Ansicht, nur dass er eine derartige Stimmung bei Provinzialen, also etwa unter den Juden zu Ephesus, begreiflicher findet als in Rom selbst (Jahrbücher f. deutsche Theol. 1876, S. 124 f.). Jegliche Heidenherrschaft lief dem theokratischen Recht (Deut. 17, 15) zuwider. Dass nur den Juden die Weltherrschaft gebühre, ist die gemeinsame Weltanschauung der jüdischen Apokalypsen jener Zeit. Gegen eine solche Stimmung wendet sich der Apostel, wenn er in der Obrigkeit nicht eine gottfeindliche, rechtswidrige Gewalt, sondern ein ordnungsmässiges Organ des göttlichen Weltregimentes erkannt wissen will, dazu gesetzt, die Idee des Rechts zu vertreten und durchzuführen. Im Interesse der christlichen Sache (vgl. Heinrici in der Zeitschr. für wiss. Theol., 1876, S. 523) will er den gefährlichen Sauerteig ausfegen, welchen die Kopflosigkeit der geborenen Abrahamssöhne für die ganze Gemeinde repräsentirte (Mangold, S. 226 f.). Diese Erklärung entspricht den geschichtlich nachweisbaren thatsächlichen Verhältnissen jedenfalls ungleich mehr, als eine Construction, welche im Widerspruche mit der Stellung der ganzen alten Kirche den Heidenchristen revolutionäre Neigungen zuspricht (Weizsäcker, S. 262. Wieseler, S. 77) und die charakteristische Warnung vor falscher Stellung zur Staatsmacht nur als ein Annexum zu 12, 17. 18 behandelt (Riggenbach: Zeitschr. für die gesammte luth. Theol. und Kirche 1868, S. 40. Pfleiderer, S. 492) oder als Prophylaxe (A. Harnack: Theol. Literaturzeitung 1881, S. 498 und Oltramare I, S. 99 f.). Wenn Nachklänge an

Röm. 13, 1—7 noch in dem Gebet für die Obrigkeit bei Clemens ad Cor. 61 zu einer Zeit begegnen, da die römische Gemeinde fragelos ihren judenchristlichen Anfängen längst entwachsen war, so kann daraus keine Instanz gegen die obige Deutung der zu Grunde liegenden Stelle entnommen werden (Mangold, S. 231 f.). Was ferner die *ἀσθενοῦντες* betrifft, welche weder Fleisch assen noch Wein tranken (14, 21), weil sie Beides für unrein (14, 20, vgl. Apg. 10, 14) hielten, so sind die Aufschlüsse, welche über diese theosophisch-asketische Richtung des Judenchristenthums Baur (Paulus I, S. 380 f. 384. 389 f.) mit Berufung auf Clem. Hom. 8, 15. 12, 6. 15, 7. Recogn. 7, 6. Epiphan. Haer. 30, 15. Clem. Al. Paed. II, 1, 16. Euseb. H. e. II, 23, 5. Augustinus c. Faust. 22, 3 gegeben hat, noch heute vollkommen ausreichend und genügend (vgl. Lipsius, S. 488. 606 f. Mangold, S. 82 f. 97. 212 f. 240), um in der betreffenden Richtung nicht etwa blos (pythagoreische) Askese im Allgemeinen (Eichhorn, Krehl Olshausen, Wieseler und Langen S. 35), sondern speciell essäische (Semler, Koppe, Meyer, Ritschl, Mangold, Reuss, Ewald, Hilgenfeld, Lipsius) oder doch wenigstens der essäischen analoge (Weizsäcker, S. 308 f. Pfleiderer, S. 489 f.) Askese zu erblicken. Die Bedenken gegen eine direkte Herleitung aus dem Essäismus hat Mangold (S. 242), die ältere Berufung auf blose Scrupulosität wegen heidnischer Opferspeise (Tholuck, de Wette) hat Wieseler (S. 81 f.) gründlich widerlegt. Dass dieselben Schwachen nach 14, 5. 6 auch heilige und profane Tage unterschieden, wird dann aber nicht etwa blos wie Gal. 4, 10 auf den jüdischen Kalender, d. h. Sabbathe und Festtage (Koppe, Eichhorn, Schmid, Weizsäcker) zu beziehen sein, wiewohl die Ebjoniten auch in dieser Beziehung ein Uebriges thaten (Baur S. 383), sondern eher auf Fasttage (Meyer-Weiss, S. 605. Mangold, S. 240. Ewald spricht S. 420 möglichst verkehrt vom christlichen Sonntag). Der aber 14, 2 *πιστεύει φαγεῖν πάντα* kann ein im Uebrigen gesetzlicher Jude sein, sofern der Gegensatz von *λάχανα* darauf führt, dass er *κρέα* (14, 21) nicht für etwas hält, das *κοινὸν δι' ἑαυτοῦ* wäre (14, 14). Unter Voraussetzung der Zulässigkeit eines solchen

Verständnisses von 14, 2. 5 fällt die von Weizsäcker (S. 260 f. 292), Grafe (S. 42), Wieseler (S. 70 f. 80 f.), Schürer (S. 332 f.) und Pfleiderer (S. 489 f. 532 f.), erhobene Instanz als ob das heidenchristliche Gros der Gemeinde sich der jüdischen Schwachheit gegenüber seiner „Stärke“ gerühmt, was nur Sache einer entschiedenen Majorität sein könne. „Auch die zähe asketische Praxis eines kleinen Häufleins christianisirter Essener war vollkommen im Stande, die Unduldsamkeit eines werkgerechten Judenchristenthums zu erregen, das in gesetzlicher Correctheit übergesetzlichen Extravaganzen glaubte entgegentreten zu müssen“ (Mangold, S. 243). Der Epilog 15, 14 f. darf aus bekannten Gründen überhaupt nur sehr vorsichtig benutzt werden. Während die Einen aus 15, 14—19 die Ansicht gewinnen, dass der Apostel auch hier einem heidenchristlichen Publikum gegenüber Recht und Beruf, an sie zu schreiben, aus seinem Heidenapostolat ableite und die Bemerkung, *τολμηρότερον ἀπὸ μέρους* (15, 15) geschrieben zu haben, besonders auf die Ermahnungen 12, 1—15, 13 beziehen, finden die Andern eine solche Entschuldigung seines freimüthigen Auftretens als Sachwalter der Heidenmission unter Bezug auf seinen speciellen Beruf vielmehr nur vor einer judenchristlichen Gemeinde angebracht und am Platze (Mangold, S. 210 f.). Wenn er das, was 15, 16 über seine Eigenschaft als *λειτουργὸς Χριστοῦ εἰς τὰ ἔθνη* gesagt war, 17—21 gegen den Verdacht leerer Prahlerei sicher stellt, so gelte das so gewiss judenchristlichen Verdächtigungen, wie die verwandten Stellen 2. Kor. 10, 12 — 18. 12, 11. 12 (S. 105 f. 211). Nur die Rücksicht auf ein so gestaltetes Publikum erklärt jene eigenthümliche Unsicherheit bezüglich des gewünschten Eindrucks, jenes vorsichtige Sondiren des Bodens, welches sich übrigens nicht blos in den captivirenden Redewendungen des Epilogs (Langen, S. 36), sondern auch schon früher in der auffälligen Art verräth, womit sich 2, 1 f. die Beziehung auf das Judenthum nur zu errathen giebt, namentlich aber in *Ἰουδαίῳ πρῶτον* 1, 16 (trotz B G). 2, 9. 10, in *πολὺ κατὰ πάντα τρόπον* 3, 2, in der Abwehr jedes Gedankens an Feindschaft gegen sein Volk 9, 1 f., verbunden mit der

9, 4. 5 folgenden tendenziösen Hervorhebung der dem Briefsteller eignenden Fähigkeit, die Vorzüge der jüdischen Geburt zu schätzen.

Damit haben wir eine Eigenthümlichkeit des Römerbriefes berührt, welcher im Interesse der Bestimmung des Leserkreises noch weiter nachgegangen werden muss. Es ist gerade von den hervorragendsten Vertretern der judenchristlichen Adresse darauf hingewiesen worden, wie sich der Römerbrief von den vorhergehenden Sendschreiben, welche ganz dem Gegensatze zum Judaismus gewidmet sind, durch einen mildern, ausgleichenden und conciliatorischen Charakter unterscheide; vgl. in diesem Betreff das Referat Grafe's über Baur S. 21, Krehl S. 13, Hilgenfeld S. 19 f., Holsten S. 21 f. Ausserdem aber auch Lipsius, S. 473 f. Pfleiderer: Paulinismus, S. 311 f. Protestantische Kirchenzeitung 1877, S. 223 f. Jahrbücher 1882, S. 498. 500. 503 f. Nach Holsten insonderheit hat Paulus mit der Zeit die Nothwendigkeit gefühlt, um des Christenthums willen das Judenchristenthum mit dem Heidenchristenthum auszusöhnen, und kommt daher hier dem ersteren bis an die äussersten Grenzen des Möglichen entgegen (Zeitschrift für wissensch. Theol. 1872, S. 465. Jahrbücher 1876, S. 84 f. 1879, S. 99 f.), wie z. B. aus Röm. 11, 16 f. erhelle, wonach der Charakter des Bundesvolkes trotz des Unglaubens der gegenwärtigen Generation aufrecht erhalten bleibt (Lipsius S. 592), besonders aber aus dem 14. Kapitel, sofern Paulus dieselbe Schonung, welche er hier den absonderlichen Vorschriften essenischer Asketen zu Theil werden lässt, selbstverständlich auch für solche bereit halten muss, welche sich an die im Gesetze des Moses begründeten Speiseverbote halten, wie ja auch die Kalenderfrage direkt das Judenchristenthum als solches berührt (Lipsius, S. 607 f.). In dieser und allen in gleicher Richtung laufenden Beobachtungen liegt die Erledigung der von Weizsäcker (S. 249) und Kneucker (S. 17. 22) geltend gemachten Instanz, dass Paulus doch auch nach Galatien und Korinth, wo die Heidenchristen zweifellos in der Mehrzahl waren, antijudaistische Polemik richte, folglich der Schluss von letzterer auf Judaismus des angeredeten

Publikums nicht bestehen könne. So könnte man z. B. sagen, dass wenn πάλιν εἰς φόβον Röm. 8, 15 auf jüdisch geborene Leser schliessen liesse (so Lipsius, S. 563. Holsten, S. 357), dies auch mit πάλιν ζυγῷ δουλείας Gal. 5, 1 der Fall sein müsste; aber gerade das parallele πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα Gal. 4, 9 verglichen mit 4, 3 und im Vereine mit 3, 19. 20 beweist, dass im Galaterbriefe Paulus das jüdische Gesetz mit den heidnischen Religionsformen coordinirt, also im Vergleich zu der Behandlung, welche ihm mit Rücksicht auf den jüdisch-christlichen Leserkreis Röm. 7, 12. 14 zu Theil wird, herabsetzt. Dass dagegen die absolute Werthung des Gesetzes im Römerbrief nicht angetastet wird, zeigt, dass der Apostel in seinem römischen Publikum ein jüdisch-christliches Bewusstsein vor sich hat, welches er auf dessen eigenem Boden zu überwinden sucht (vgl. Lüdemann, S. 206. 210. 214. Auch W. Brückner: Was ist Rechtfertigung aus dem Glauben? 1872, S. 3). Nicht minder deutlich contrastirt der Römerbrief mit den Korintherbriefen, insofern das σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ Gal. 5, 11 = 1. Kor. 1, 23 im Römerbriefe bis auf die leise Andeutung 6, 6 umgangen (Holsten, 1876, S. 109. 1879, S. 103) und im Vergleiche mit 2. Kor. 3—5. 10—12 zurückhaltende und schonende Kritik des alttestamentlichen Standpunktes geübt wird (Heinrici a. a. O. S. 472).

Noch bleibt ein Wort zu sagen übrig bezüglich der Vorgeschichte der römischen Gemeinde, worüber Neubauer eine vollständige Uebersicht der Literatur giebt. Diese Geschichte lässt sich zu Gunsten eines jüdischen Ursprungs und judenchristlichen Charakters der Gemeinde auf keinen Fall mehr in demjenigen Sinne verwerthen, wie auf Grund der mit Irenäus anhebenden patristischen Tradition die katholische Kirche gethan hat, indem sie den Petrus zum Stifter und ersten Bischof der römischen Christenheit erhob. Da aber noch Thiersch Apg. 12, 17 im Sinne einer Reise nach Rom fasst, wo Petrus von der Synagoge aus das Christenthum verbreitet haben soll (Die Kirche im apostolischen Zeitalter, 3. Aufl. 1879, S. 95. 97. Vgl. dagegen Kneucker, S. 56), so mag hier daran erinnert werden, dass selbst katholische

Gelehrte, wie Hug, Klee, A. Maier, diesen Standpunkt aufgegeben haben; kürzlich hat auch Joseph Langen wieder gezeigt, dass Petrus unmöglich vor Paulus in Rom gewesen, überhaupt frühestens um 63 dahin gekommen sein kann (S. 17 f. 23 f. 40 f.). Dabei hat es selbst dann sein Verbleiben, wenn der paulinische Grundsatz, nicht auf fremden Grund zu bauen, wie er Röm. 15, 20 gerade der Gemeinde, um die es sich handelt, gegenüber zum Ausdruck gelangt, als Nachbildung von 2. Kor. 10, 15 zu beurtheilen wäre. Eine von Petrus gegründete Gemeinde durfte Paulus auf keinen Fall aufsuchen. Da nun aber auch er nicht Stifter der Gemeinde sein kann, vielmehr in Rom schon längere Zeit Christen gewesen zu sein scheinen, ehe Paulus dahin schrieb (Röm. 13, 11. 16, 7?), erhebt sich die Frage, woher diese nach Rom oder wie an sie in Rom das Christenthum gekommen sei.

Nach Kneucker wäre das Christenthum um 52 durch Titus in Rom gepredigt worden und die Gemeinde sonach von Anfang an heidenchristlich und paulinisch gewesen (S. 9 f. 11 f. 13. 15 f. 17. 25. 42 f. 57). Paulinische Männer haben auch nach Wieseler, und zwar bald nach 40 (S. 62), bei Gründung der römischen Gemeinde mitgewirkt, nach Godet geradezu das Christenthum nach Rom gebracht (I, S. 87 f.), und nach Oltramare sind die aus verschiedenen Gegenden der Reiches zufällig in Rom sich begegnenden Gläubigen erstmalig von Aquila und Prisca, als diese aus dem Orient zurückgekehrt waren, zu einer (wesentlich paulinischen) Gemeinschaft gesammelt worden (I, S. 81 f. 90 f.). Speciell wären es nach Renan Gläubige aus Puteoli und Ostia gewesen, welche sich in Rom sammelten, ohne irgendwie mit der Synagoge in Berührung zu treten (L'antechrist, S. 7 f.). Jedenfalls ist die Rechnung mit mehr zufälligen Ursachen (so Oltramare, S. 85 f. Wieseler, S. 58. Reuss: Epîtres Paulinennes, II, 1878, S. 7) der sie zu Gunsten einer sehr fragwürdigen Hypothese verwerfenden Ansicht Kneucker's (S. 7) vorzuziehen. Immer noch eher als mit einem römischen Aufenthalt des Titus zu einer Zeit, da dieser Titus noch nirgends in der beglaubigten Geschichte aufgetaucht ist (gegen S. 14 f.

vgl. Zeitschrift für wiss. Theol., 1881, S. 411 f.), dürfte man aus 1, 12. 2, 16. 15, 14. 15. 22—24. 30—32. 16, 17. 25 (Kneucker, S. 13), mit noch mehr Recht vielleicht aus dem *τύπος διδαχῆς* 6, 17 (Weiss, S. 315. Pfleiderer, S. 495 gegen Lipsius, Holsten, Grafe, S. 47) auf eine im Allgemeinen für Paulus günstige Stimmung in Rom schliessen. Näher besehen halten aber alle diese Beweise nicht Stich, und lässt sich nichts behaupten, was über Bekanntschaft der römischen Christen mit dem Missionswerke des Paulus im Allgemeinen und über persönliche Verbundenheit mancher Mitglieder der Gemeinde mit ihm (falls 16, 3—16 nach Rom adressirt ist) hinausginge. Eher schon darf man damit rechnen, dass „Ausländer von Rom" nach Apg. 2, 10 als Zeugen der Entstehung der ersten Christengemeinde erscheinen und dass, falls sie als nicht wieder nach Rom zurückkehrend zu denken wären (Wieseler, S. 56), es doch sonst an Verkehr zwischen der römischen und der syrischen Judenschaft keinesfalls mangeln konnte. Thatsache ist die ausserordentliche Ausbreitung, welche das Judenthum in Rom gefunden, seitdem Pompejus 64 v. Chr. jüdische Sklaven daselbst in Masse importirt hatte. Die später Freigelassenen (liberti) besetzten ein eigenes Quartier jenseits des Tibers. Die Nachricht, dass diese „Libertiner" auch in Jerusalem eine Synagoge besassen (Apg. 6, 9), spricht an sich schon für die Verbindung der römischen Juden mit Jerusalem — eine Verbindung, welche durch Festbesuche, Entrichtung der Tempelsteuer und die römische Verwaltung Judäas an Intensität nur noch gewinnen mochte. Bei der a priori bestehenden Wahrscheinlichkeit, wornach die Kunde, dass in Palästina ein Messias aufgetreten sei, in Rom nur bei Juden und Judengenossen Verständniss und Widerhall finden konnte (vgl. Langen, S. 19 f.), wird auch nur in der Synagoge die Wiege des römischen Christenthums zu suchen sein. Einfälle und Vermuthungen, die anderswohin zielen, könnten nur Beachtung finden, wenn keinerlei fest überlieferte Data in den Rahmen der zu bildenden Combination hineinragen würden. Im betreffenden Falle aber muss der Hervorgang des römischen Christenthums aus dem Judenthum, darin auch Schürer (S. 332)

mit Mangold (S. 243 f.) übereinstimmt, schon darum behauptet werden, weil sich einer solchen Construction die bekannte Notiz des Suetonius in der Biographie des Claudius zur Verfügung stellt. Die nur ganz ausnahmsweise noch von Hofmann (III, S. 630 f.), Wieseler (S. 58 f.), Godet (I, S. 81 f.) und Oltramare (I, S. 88) bestrittene Verwerthbarkeit derselben für die Entwickelungsgeschiche des römischen Christenthums hat Mangold (S. 244 f.) auf's Neue dargethan. Aber gerade über die Folgen des Edictes für die christliche Gemeinde besteht eine tiefgreifende Differenz zwischen ihm, der das jüdische Christenthum sich von jetzt ab in völliger Lostrennung von der Synagoge weiterentwickeln lässt (S. 249), und Weizsäcker, welcher in der Nachfolge von Hug, Olshausen (Römerbrief, S. 45 f. Vgl. dagegen Baur, I, S. 362 f.) und Anderen (vgl. die Literatur bei Oltramare S. 88 f.) die zuvor judenchristliche Gemeinde durch die Judenvertreibung in eine vorzugsweise heidenchristliche sich umwandeln lässt. Der impulsore Chresto entstandene Tumult habe zur baldigen Ausscheidung der messiasgläubigen Glieder aus dem Judenthum Veranlassung gegeben, und das auf solche Weise dem losen Zusammenhange mit der Synagoge vollends entzogene Christenthum habe während der Dauer des Exils der Juden sich um so mehr als heidenchristliche Gemeinde weitergebildet (S. 265 f. 306 f.) Nach Langen mussten unter Claudius mit den Juden auch die Judenchristen die Stadt verlassen, um erst unter Nero zurückzukehren. Einstweilen hatte sich eine wesentlich heidenchristliche Gemeinde um einige zurückgebliebene Proselyten angesetzt (S. 27. 33. 35). Für derartige, an sich ja gar nicht unwahrscheinliche Combinationen liegen aber die Beweise nur in der Thatsache, dass mindestens erst zehn Jahre später die römische Obrigkeit unter Nero zwischen Juden und Christen zu scheiden weiss und dass vollends seit den Zeiten des Clemensbriefes an dem wesentlich heidenchristlichen Charakter der römischen Gemeinde kein Zweifel sein kann. Mögen aber auch die Christiani des Tacitus (Ann. 15, 44) ihrer Mehrzahl nach Heidenchristen gewesen sein, so folgt daraus noch gar nichts für die nationale Beschaffenheit des Leserkreises,

welchen Paulus im Winter 58 auf 59 voraussetzt (Mangold S. 251). Ja selbst aus der von bekannten Schwierigkeiten gedrückten Erzählung der Apostelgeschichte über seine Aufnahme in Rom erhellt höchstens die Unheilbarkeit des Bruches, welcher durch die Messiasfrage in der römischen Judenschaft schon unter Claudius eingetreten war (S. 253). Der Philipperbrief aber lässt sich recht wohl für die Hypothese herbeiziehen, dass erst in Folge des persönlichen Auftretens des Paulus in Rom die Heidenmission in Aufnahme kam, der Umschwung in der Gemeindezusammensetzung sich vollzog (1, 12—14. 4, 22), wie andererseits die Stellen 1, 15 f. 18. 3, 2 f. auf das Erstarken einer judaistischen Opposition hinweisen (S. 255 f.). Was über die weitere Entwickelung der letzteren Mangold aus dem Hebräerbrief (S. 258 f.) beibringt, scheint mir durchaus wohl begründet, und ich habe Aehnliches gleichzeitig in derselben Richtung geltend gemacht (Zeitschrift für wissensch. Theol. 1884, S. 1 f.). Weizsäcker (S. 278 f.) und Kneucker (S. 48) haben das Zeugniss der Katakomben angerufen. Erhärten lässt sich daraus höchstens, dass schon um oder seit 100 vornehme und reiche Heidenchristen in der Gemeinde waren (Mangold, S. 255), daneben aber auch Anlehnung gerade an den jüdischen Brauch statt hatte (Hasenclever in diesen Jahrbüchern 1882, S. 56).

Gleichwohl muss ich zum Schlusse bekennen, dass die scharfsinnige und beredte Vertretung, welche die heidenchristliche Adresse seit 1876 gefunden hat, nicht ohne Wirkung an mir vorübergegangen ist. Wie Schürer Mangold's Zurechtlegungen von 1, 5. 6. 11, 13 möglich, die von 1, 13 f. 15, 14 f. aber unmöglich findet (S. 331 f.), so bleibt auch in mir ein gewisser Zwiespalt der Eindrücke haften, die vom Eingang und den drei Schlusskapiteln einerseits, vom ganzen Corpus doctrinae und sonstigem Inhalte andererseits ausgehen. Reuss, der in seiner deutschen „Geschichte der h. Schrift. N. T.“ (5. Aufl. 1874, I, S. 96) eine judaistische Mehrheit in Rom angenommen hatte, lässt in seinem französischen Bibelwerke (Les épîtres Pauliniennes, II, 1878, S. 8 f.) das Pro und Contra gleichberechtigt erscheinen, um schliesslich une erreur quelconque dans les méthodes critiques et

exégétiques zu vermuthen (S. 9) und darauf aufmerksam zu machen, dass Paulus hier, wo er zum ersten mal an eine Gemeinde schreibt, die er aus eigner Anschauung gar nicht kennt, nicht sowohl Minoritäten oder Majoritäten von Juden- und Heidenchristen vor sich haben dürfte (S. 10), als vielmehr des types tels qu'ils se rencontraient aussi ailleurs, tels que l'apôtre les avait sous les yeux au moment où il écrivait . . . Il suppose que ces tendances et ces conceptions existent à Rome comme ailleurs, et c'est là ce qui nous explique comment on a pu trouver tour à tour des textes qui en signalaient la présence et qu'on a eu seulement tort de vouloir interpréter de manière à faire valoir les uns exclusivement et aux dépens des autres (S. 11). In der That passt es nur auf den praktischen Theil des Briefes, was Mangold von der genauen Kenntniss bemerkt, welche Paulus von den Zuständen in Rom beweise (S. 28). Dagegen eignet dem Römerbrief in seinem grössern, d. h. dem lehrhaften Theil im Vergleich mit den früher geschriebenen Briefen ein gewisser Mangel an Localton, und das ist es, was immer wieder dazu einlädt, die speciellen und concreten Entstehungsverhältnisse zu vergessen und in ihm eine „ökumenische Epistel" zu finden (Lorenz, S. 7). Mit andern Worten: die Frage nach der Beschaffenheit des Leserkreises tritt im Grunde ganz zurück hinter der Frage nach dem Zweck des Briefes. Kommt es darauf an, dass der Apostel sein Recht erweise, nach Rom zu schreiben, so scheint kein Zweifel zu bestehen, dass eine im Mittelpunkt der Heidenwelt befindliche und genug unbeschnittenes Volk umfassende Gemeinde zu den Heiden gezählt werden darf (1, 5. 6. 13—15). Vergegenwärtigt er sich dagegen diejenigen Elemente, von deren religiöser Vorbildung (7, 1) und innerer Vorgeschichte (7, 4—6), von deren Antipathien (3, 5—8. 11, 1. 11) und Sympathien (3, 1—4. 9. 9, 1—5. 10, 1. 2), von deren ganzer Art, auf sein Evangelium zu reagiren, er sich ein bestimmtes Bild macht (6, 1. 15. 7, 7), die er darum auch sofort anredet (2, 1. 17—27), so sind das fragelos geborene Juden, deren theokratische Vorzüge er anerkennt, deren sittliche und religiöse Bedenken er schonend beseitigt, deren Missverständnisse er zurückweist.

Kurz — sie sind ihm die Hauptpersonen in Rom; auf sie kommt es ihm an. Ob sie aber darum gerade in der Mehrheit, und wie überhaupt die statistischen Verhältnisse der Gemeinde beschaffen waren — diese Preisfragen hätte er im Augenblicke, da er vorläufig einmal brieflich mit ihr anknüpfte, am Ende selbst nicht zu lösen vermocht.

Nachschrift. Obiges war im Herbst 1884 geschrieben. Mittlerweile konnte ich das Resultat in meinem „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das N. T." (1885, S. 250) wiederholen, während von der Hand Holsten's zwar noch nicht der oben (S. 111) erwartete Commentar, wohl aber ein belehrender Aufsatz über „Mangold's Römerbrief" erschienen ist (Protest. Kirchenz. 1885, S. 195 f.). Er hält darin die oben (S. 112) gekennzeichnete Position fest, lässt aber den Paulus durch Röm. 1, 5 nicht mehr als Universalapostel gekennzeichnet werden, sondern Heidenapostel bleiben: eben dazu habe Gott ihn zu den Zwölfaposteln hinzuberufen, damit Glaubensgehorsam unter allen Heiden (so muss *ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* übersetzt werden) im Gegensatze zu dem Einen Volke der Juden hergestellt werde (S. 201 f.). Die Apposition in 1, 6 aber ist weder concessiv (Weiss, Weizsäcker), noch causal (Mangold), noch exegetisch (Volkmar), sondern prädicativ zu fassen: unter welchen (allen Völkern) auch ihr, die Gläubigen in Rom, Juden wie Heiden *κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ* seid. Zum Schlusse beweist auch 1, 7 noch einmal, dass die ganze Stelle Juden und Heiden, wie sie zusammen die römische Christenheit bilden, im Gegensatze zu dem, was sie *φύσει* sind, unter einer gemeinsamen religiösen Anschauung von dem, was sie *θέσει θεοῦ* sind, zusammenfassen will (S. 203).

Leovigild, König der Westgothen in Spanien und Septimanien (569 bis 586), der letzte Arianerkönig.

Beiträge zur spanischen Kirchengeschichte.[1])

Von

Dr. phil. **Franz Görres**
zu Düsseldorf.

A. Leovigilds Anfänge: Regierungsantritt und erstes Decennium (569—579).

I. Bedeutung und correcte Schreibweise des Namens Leovigild. Die Theodosia-Fabel.

1. Es gibt zwei Etymologieen des Namens unseres Gothenfürsten, eine ältere und eine jüngere. Was die erstere betrifft, so leitete zuerst Hugo Grotius (s. dessen Prolegomena zu seiner Ausgabe der Hist. Gothor., Vandalor. etc. Isidori Hisp., Paris. 1605) den Namen vom lateinischen ‚leo' ab und übersetzte demnach „Leovigild" mit „Löwenheld" („leoni par"), so auch Aschbach, Westgothen S. 196. Die neuere gothische Sprachforschung dagegen bringt den Namen mit dem gothischen ‚liub', althochdeutsch ‚lieb' (carus) in Zusammenhang und übersetzt demgemäss „Leovigild" mit ‚is, qui carus habetur'; der Name bedeutet wörtlich Jemanden, der als „werth, lieb" gilt, der für „theuer" angesehen wird. Der Name Leovigild bezeichnet im Grunde nur den verstärkten Namen „Liuva" und lässt sich etwa mit „Liebling" oder (etwas frei) mit „Liebling des Volkes" wiedergeben (vgl. E. Förstemann, Altdeutsches Namenbuch I, S. 842 f.

1) Vgl. zu dieser Studie Leopold von Ranke, Weltgeschichte IV 2, Leipzig 1883, S. 172—180. 239 f. 231.

847, Pfahler, Deutsche Alterthümer, S. 691). Welche von beiden Deutungen die richtige, ist streitig.

Die Handschriften der Autoren geben unzählige Varianten des Namens, aber die ursprünglichste und correcteste Schreibweise ist ohne Zweifel „Liuvigild", und zwar nach Ausweis des epigraphischen und numismatischen Quellenmaterials: Liuuigildus (= Liuvig.) heisst es auf Münzen; Liuvigildus begegnet in der Inschrift bei Aem. Hübner, Inscr. Hisp. christ. Nr. 76, S. 22. Indess erhellt aus demselben authentischen Material, und zumal aus den Münzen, dass gegen Ende des 6. Jahrhunderts, ja schon bei Lebzeiten des grossen Gothenkönigs, „Liuvigildus" abgeschwächt wurde in „Leuvigildus" und Leovigildus. Die Form „Leuvigildus" kommt schon in einer gleichzeitigen septimanischen Inschrift vor (bei Ruinart, ed. Greg. Tur. opera, S. 1393). Auf 17 Münzen erscheint die älteste Form „Liuvigildus". Dreizehn Medaillen weisen bereits die Form Leovigildus auf. Auf einer Münze (von Reccopolis) heisst der Gothenkönig Leuvigildus. Da die zuletztgenannte Medaille dem letzten Regierungsjahre des Königs (585/86) angehört, und da der Monarch auf den genau um dieselbe Zeit geprägten Münzen von Narbonne bald „Liuvigildus", bald „Leovigildus" genannt wird, so unterliegt es keinem Zweifel, dass gegen Ende von Leovigilds Regierung alle drei Formen seines Namens bereits promiscue auf officiellen Documenten vorkamen, also als völlig gleichberechtigt galten. Ich halte an der Bezeichnung Leovigild fest, weil sie die gebräuchlichste ist und die Autorität der Acten des Toletanum III von 589 (Mansi IX, S. 986) und vor Allem unserer Hauptquelle, des Chronisten Johannes von Biclaro (nach den meisten Msc.), für sich hat.[1])

---

1) S. meine Aufsätze „Leovigilds Anfänge", Forschungen zur deutschen Geschichte XII (1872), H. 3, (S. 593—618), S. 595 f. und „Nachträge" (Forschungen XIII (1873), H. 3 (S. 634—645), S. 640f., Aloiss Heiss, Description générale des rois Wisigoths d'Espagne, Paris 1872, S. 82—84, Nr. 6a. 9. 12. 14—19 (incl.) 21. 21a. 25. 28. S. 84, Nr. 23; S. 96 f., Nr. 1—7. 8a, pl. III; S. 96, Nr. 1a; pl. XIII, Nr. 3, S. 97, Nr. 8, pl. III, sowie meine demnächst in der Ersch'-Gruber'schen „Encyklopädie" zum Abdruck gelangenden Artikel „Liuva I. u. II.".

2. Ueber die Antecedenzien des letzten arianischen Gothenkönigs ist leider so gut wie nichts bekannt, und es kann daher nicht genug bedauert werden, dass wir den innern Entwicklungsgang dieses hervorragend befähigten Herrschers nicht mehr im Einzelnen verfolgen können. Nur ein Factum aus dem Vorleben Leovigilds steht nach den Berichten der Zeitgenossen unumstösslich fest. Der Bruder Liuvas war nämlich zweimal vermählt, und seine erste Ehe fällt in die Zeit vor seiner Erhebung; zur Zeit seines Regierungsantritts war die erste Gemahlin, die Mutter des „Martyrers" Hermenegild und Rekareds des Katholischen, des „zweiten Constantin", nicht mehr am Leben. Die gewöhnliche Meinung geht nun dahin, diese erste Gemahlin des arianischen Monarchen sei eine Katholikin Namens Theodosia aus hochberühmtem orthodoxen Hause, eine Schwester der Bischöfe Leander, Isidor und Fulgentius von Sevilla resp. von Astigi und der Nonne Florentina gewesen[1]). Ich erwidere: Diese Ansicht ist falsch, die Theodosia ist unter die fingirten Persönlichkeiten zu verweisen; Folgendes meine Gründe:

I. Die zeitgenössischen Quellen kennen keine Theodosia: a. Bei Joh. Bicl. a. 7. Justini jun. heissen die beiden Prinzen „filii ex amissa uxore", und in ähnlicher Weise bedient sich Greg. Tur. hist. Franc. IV, 38. V, 38[2]). IX, 1 in Betreff der ersten Gattin Leovigilds der Ausdrücke alia uxor, prima uxor. b. Zwei der angeblichen Brüder Theodosias selber, Isidor (de viris illustribus c. 41) und zumal Leander (Sanctimonialium regula ad Florentinam sororem, cap. ultim. bei Mabillon, Annales ordinis s. Benedicti Paris. 1703 I, S. 157

1) Auch die Herausgeber der jüngst erschienenen Monumenta-Ausgabe Gregors von Tours halten mit Ruinart daran fest, Theodosia wäre Leovigilds erste Gemahlin gewesen (Greg. Tur. hist. Franc. edd W. Arndt et Br. Krusch, Pars I, Hannoverae 1884, S. 230, Note 1 zu V 38, S. 259, Note 1 zu IX 1). — Uebrigens bietet der Gregorische Text in dieser neuen Ausgabe, wenigstens in allen auf Leovigild und Hermenegild bezüglichen Partieen, nirgends irgendwie erhebliche Abweichungen vom Ruinart'schen Text (s. auch Pars II des Arndt-Krusch'schen Gregor von Tours, Hannov. 1885).

2) V 38 nach der Monumenta-Ausgabe, V 39 nach Ruinart.

und Arevalus, Isidor. Hisp. opera I, p. 6) nehmen Anlass, sich über ihre Familienverhältnisse sogar mit einiger Ausführlichkeit zu äussern, sagen aber kein Wort über eine Schwester Namens Theodosia.

II. Weder Fredegar, der fränkische Fortsetzer Gregors von Tours in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts (hist. Franc. epit. c. 82), noch selbst der frühestens dem 8. Jahrhundert angehörende anonyme nordspanische Biograph Isidors kennen die Theodosia; das Schweigen des letzteren ist als ein beredtes zu bezeichnen, da er sich über die Geschwister und die ganze Familie Isidors mit Ausführlichkeit und bewundernder Emphase ausspricht (vita s. Isidori etc. bei Arevalus II, p. 454, cap. I).[1])

III. Erst 700 Jahre nach dem Tode Leovigilds taucht „Theodosia, die Mutter Hermenegilds", in der spanischen Tradition auf: um die Mitte des 13. Jahrhunderts gibt der Chronist Lucas von Tuy dem gläubigen Leser über Namen, Religion, ja sogar über den Stammbaum der ersten Gemahlin Leovigilds die im authentischen Quellenmaterial vermissten Aufschlüsse, indem er in den isidorischen Text der hist. Gothorum folgende Stelle einschiebt (Lucae Tudensis chron. mundi lib. II, Hisp. illustr. IV, S. 49): Qui (Leuuigildus) cum primo christianus (nach dem Sprachgebrauch des orthodoxen Fanatismus = catholicus!) haberetur, Theodosiam filiam Severiani ducis Carthaginensis, filii regis Theuderici, duxit uxorem; ex qua Ermegildum et Reccaredum filios suscepit.

IV. Der apokryphe Charakter dieses Berichtes erhellt schon daraus, dass er zwei handgreifliche Unwahrheiten enthält: a. Severian, der Vater Leanders, wird Dux oder Statthalter der Carthaginensis genannt; Isidor (l. c.) sagt aber blos: Leander genitus patre Severiano Carthaginiensis provinciae etc., bezeichnet seinen Vater Severian also einfach als einen Provinzialen, Angehörigen der Carthaginensis. b. wird uns von Lucas Tudensis die monströse Behauptung vorgeführt, Leovigild hätte anfangs als Katholik gegolten!

V. Auch die Motive der Theodosia-Fabel liegen klar

1) S. Arevalus a. a. O. S. 452, Note 1 und I, S. 76 f., cap. XIII.

vor: a. die Mutter des Blutzeugen Hermenegild und Rekareds, des ersten katholischen Königs von Spanien, soll der Nachwelt als Katholikin gelten. b. Um den Ehebund der frommen Theodosia mit dem ketzerischen Monarchen und die Einwilligung der eifrig orthodoxen Familie der ersteren in einem günstigeren Lichte erscheinen zu lassen, wird das Unglaubliche als wahr vorausgesetzt, dass nämlich Leovigilds Arianismus dem Hause Severians anfangs nicht bekannt gewesen sei. Es muss also in Betreff der ersten Gattin des arianischen Königs mit einem ‚parum liquet' sein Bewenden haben. Gewiss ist die Annahme wahrscheinlicher, dass sie, wie ihre Nachfolgerin Goisvintha, Arianerin gewesen, aber mit Bestimmtheit zu leugnen, dass sie der Orthodoxie angehört, geht auch nicht an, da es nachweislich in dem Jahrhundert vor Rekareds Conversion Mischehen zwischen (arianischen) Gothen und (katholischen) Romanen gegeben hat (s. Dahn, Könige VI, S. 82). Gegen die Annahme Florez' und Arevalos, die auch die erste Gemahlin Leovigilds zu einer Gothin machen, lässt sich nicht viel einwenden (Florez, España Sagrada IX, Areval. I, p. 118). Die beiden spanischen Forscher wissen aber auch den Namen ihrer gothischen Mutter Hermenegilds mitzutheilen: sie soll „Rinchildis" geheissen haben. Diese letztere Nachricht ist zu bezweifeln, da unsere Quellen darüber schweigen, und die genannten Kritiker sich ganz unbestimmt auf „vetusti historici" berufen.

Bereits vor 13 Jahren habe ich die Ungeschichtlichkeit der Theodosia nachgewiesen, und zwar in meinen Aufsätzen „Ueber die Anfänge Leovigilds", a. a. O. S. 597 ff., und „Hermenegilds Aufstand", Ztschr. f. histor. Theol. 1873, H. 1 (S. 1—109) S. 19, Anm. 52. Dahn (Anzeige meiner soeben erwähnten beiden Studien in der „Kritischen Vierteljahrschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft" von A. Brinz und J. Pözl, Bd. XV, München 1873, H. 4, S. 592—596)[1]) erkannte zwar das Zutreffende meiner Argumentation in vieler Hinsicht an, glaubte aber doch im Wesent-

1) Von Neuem abgedruckt in Dahn's „Bausteinen" II. (Berlin 1880), S. 291 f.

lichen an der Theodosia-Tradition festhalten zu müssen. In seiner jüngsten Publikation dagegen (s. Germanische Studien [a. u. d. T. Bausteine, 6. Reihe], „Leovigild“, S. 301) gibt mir der gründliche Kenner der germanichen Vorzeit Folgendes zu: „In scharfsinniger Weise hat Dr. Görres die Abstammung der Theodosia von Severianus und was damit zusammenhängt in Zweifel gezogen und diesen Theil der Ueberlieferung in der That als sehr fragwürdig dargewiesen.“

II. Leovigilds Regierungsantritt und Kriegsthaten. (569—577 incl.)[1])

1. Der bisherige Statthalter Septimaniens, Liuva, der Mann des Friedens, zu Narbonne zum Könige des Gothenreichs ernannt (Ende 567 oder April 568), erkannte gar bald die Unmöglichkeit, auf die Dauer allein die dornenvolle Bürde der Herrschaft zu tragen, und erhob daher schon in seinem zweiten Regierungsjahre (569, im Januar oder April) Leovigild, seinen ungleich kräftigeren Bruder, zum Mitregenten mit dem Rechte der Nachfolge, überliess ihm den unabhängigen Besitz Spaniens und behielt sich selbst bloss die Verwaltung von Septimanien vor.[2]) Die Ernennung Leovigilds zum Mitregenten war die grösste Wohlthat, die Liuva seinem Volke hätte erweisen können; in dem Vater Rekareds erblicken wir den Retter der westgothischen Nation.

Unter den ungünstigsten Verhältnissen übernahm der neue Herrscher die Verwaltung Spaniens. Die Byzantiner hatten seit der Zeit des für die Gothen so verderblichen Interregnums ihre Besitzungen im Süden der Halbinsel immer weiter ausgedehnt und benutzten geschickt die Erbitterung der rechtgläubigen Einwohner wider die ketzerischen Germanen zur Vergrösserung ihres Gebietes, zumal da Leovigild

---

1) S. alles Nähere, zumal die Auseinandersetzung mit der neueren Literatur, in meinem Aufsatze „Leovigilds Anfänge“ a. a. O. S. 593—608 und in meinem Artikel „Liuva I.“ a. a. O.; s. auch den histor.-geogr. Atlas von Spruner-Menke, Liefg. II, Karte 76 u. 14.

2) S. Joh. Bicl. a. 3. Iustini imp., Isid. Hisp. aera 605; minder correct: Greg. Tur. IV 38 und hiernach Fredeg. Hist. Franc. epit. c. 63. Das Nähere in meinem Art. „Liuva I.“.

im ersten Regierungsjahr noch nicht im Felde erscheinen konnte. Cordova, die echt romanisch gesinnte Stadt, war der Mittelpunkt einer kirchlich-politischen Insurrection des Südens, die den Zweck verfolgte, mit Hülfe der Kaiserlichen die Provinz Bätica für immer dem verhassten Barbarenjoche zu entziehen. Die griechischen Besitzungen auf der Halbinsel mögen wohl damals ihre grösste Ausdehnung erlangt haben; nach Norden zu erstreckten sie sich bereits bis zur Sierra Morena. Auch die unlängst zum Katholicismus bekehrten Sueven verhielten sich zu ihren arianischen Nachbarn keineswegs sympathisch, waren vielmehr gern bereit, die Bedrängniss des Gothenreichs zu Gunsten ihres eigenen Staates auszubeuten. Cantabrien und Vasconien (Land der heutigen Basken), beides Provinzen im Norden der Halbinsel, die wohl nie vollständig unterworfen waren, schienen nicht geneigt, gutwillig den neuen Herrscher anzuerkennen. Die übrigen Territorien der Halbinsel gehörten zwar den Westgothen, aber damals grösstentheils nur dem Namen nach. Allenthalben tobte Krieg und Aufruhr: einheimische und auswärtige Feinde reichten sich die Hand, den Bau der westgothischen Monarchie zu untergraben, und zum Deckmantel ihrer ehrgeizigen Absichten nahmen die meisten den Katholicismus. Der orthodoxen römischen Bevölkerung Spaniens war es aller Orten, nicht blos im Süden, unerträglich, unter einem ketzerischen Fürsten zu stehen, und bereitwillig unterstützte sie die aufrührerischen Versuche einiger Provinzialdynasten. Ueberhaupt war der Adel, der romanisch-katholische sowohl wie der gotisch-arianische, dem Könige keineswegs hold, wie dies ja in Wahlreichen nichts Seltenes ist, und untergrub durch systematische Unterdrückung und Ausbeutung der Gemeinfreien und der kleinen Grundbesitzer den Wohlstand des Landes.

Obige Darlegung der überaus schwierigen Situation des westgothischen Staates und Königthums, wie sie Leovigild vorfand (s. auch Dahns treffliche bündige Schilderung „Germanische Studien", S. 283—288), basirt auf dem historischen Zusammenhang, lässt sich aber auch quellenmässig belegen. Unsere beiden Hauptautoren, Johannes von Biclaro (a. 3. Justini jun. = 569) und Isidor (Hist. Goth. aera 606 = 568),

bezeugen übereinstimmend, dass das westgothische Reich um 569 der Ausdehnung nach sehr beschränkt war. Johannes drückt sich correcter aus als Isidor, indem er auch den Grund jener auffallenden Thatsache mittheilt: Leovigildus — provinciam Gothorum, quae jam per rebelliones diversorum fuerat diminuta etc. Seit den Tagen des grossen Eurich (reg. 466—485) gehorchte nämlich der grösste Theil von Spanien den Westgothen, und wenn um 569 plötzlich ihr Reich einen beschränkten Umfang hat, so ist das nur die Folge von Empörungen. Isidors ungenaue Ausdrucksweise (nam antea [i. e. ante Leuvigildum] gens Gothorum angustis finibus arctabatur) könnte leicht zu der irrigen Meinung verleiten, die Westgothen seien selbst nach Eurichs Eroberungen nur im Besitze eines kleinen Theiles von Spanien gewesen Leovigild ist also während seiner Regierung weit weniger als Eroberer, denn als Bezwinger rebellischer Provinzen aufgetreten, die schon längst zum Reiche gehört hatten.

2. Der Bruder Liuvas bekundete gleich anfangs inmitten all' dieser Stürme eine ungemeine Energie und Umsicht in Durchführung seiner Pläne. Er stellte sich die wahrhaft grossartige Aufgabe, die Westgothen zu Herren der gesammten Halbinsel zu machen und diesen nationalen Einheitsstaat vermittels eines kräftigen, womöglich in einer Familie erblichen, auf einen gesunden Mittelstand sich stützenden Königthums und auf der Basis eines gemässigten Arianismus zu consolidiren. Zunächst freilich wurde seine Thätigkeit hauptsächlich von der militärischen Seite seiner Aufgabe in Anspruch genommen. Ehe er jedoch das Schwert zog, that er einen friedlichen, aber nicht unwichtigen Schritt, um sein königliches Ansehen zu heben. Noch in seinem ersten Regierungsjahre (569) heirathete er in zweiter Ehe Athanagilds Wittwe, die Königin Goisvintha, und gewann so die Anhänger seines Vorgängers (vgl. Joh. Bicl. l. c., Greg. Tur. IV 38. V 38. IX 1. Fredeg. epit. c. 82). Im folgenden Jahre (570) eröffnete Leovigild seine glänzende militärische Laufbahn als Regent, ging sofort zur Offensive über und suchte entschlossen den Feind im eignen Lager

auf. In drei siegreichen Feldzügen (570—572) drängte er die Byzantiner energisch zurück, entriss ihnen (570) Malaga[1]) und Bastania, das heutige Baeza — diese Stadt liegt unweit des rechten (nördlichen) Ufers des obern Guadalquivir in gerader Linie östlich von Cordova in der heutigen Provinz Jaen —, unterwarf (571) durch Verrath das abgefallene Asidonia, das heutige Medina Sidonia (gelegen östlich von Cadix, ziemlich in der Nähe der Strasse von Gibraltar) und (572), wie es scheint, durch Sturm das Centrum der Insurrection Bäticas, das stolze Cordova[2]). Nachdem Leovigild nach dem Ableben seines Bruders (573) auch Septimanien unter seinem Scepter vereinigt hatte, führte er sein siegreiches Heer gegen die nordischen Rebellen und bezwang die Provinz Sabaria (vgl. Joh. Bicl. a. 7. Justini = 573 u. Isidor). Dieses Sabaria lag wahrscheinlich südöstlich von Gallicia-Bracara, unweit der suevischen Grenze und ist wohl identisch mit dem heutigen Puebla de Sanabria, im Bisthum Astorga, im südwestlichen Theile von Leon. Im folgenden Jahre (574) gelang dem unternehmenden Fürsten die gänzliche Unterwerfung Cantabriens, dessen tapfere Bewohner den welterobernden Römern sehr lange, bis auf die Zeiten Octavians, siegreich Trotz geboten hatten, und wohl auch von den Gothen nie völlig bezwungen worden. Spaniens „Löwenheld“, vor keiner Gefahr zurückbebend, rückte entschlossen in die durch ihre Gebirge gedeckte Provinz ein,

---

1) Da in den Unterschriften des Toletanum III von 589 weder der Bischof (Severus) von Malaga noch sein stellvertretender Archidiacon vorkommt, so scheint Malaga später, wahrscheinlich im Anfange der Regierung Rekareds, abermals in den Besitz der Griechen übergegangen zu sein. Zurückerobert wurde die Stadt nebst dem Rest der byzantinischen Besitzungen in Spanien, abgesehen von den Küstenstädten im heutigen Algarve, durch König Sisebut (reg. 612—621) um 615 (s. Isid. hist. Goth., ed. Arevalus VII, S. 127, Nr 61, chron., ed. Arev., S. 105, Nr. 120).

2) S. Joh. Bicl. a. 4. 5. 6. Iust., Isid. hist. Goth. aera 606 und die Siegesmünze Leovigilds mit der Aufschrift: „Leovigildus Rex : Cordoba(m) bis obtinuit (Heiss, S. 82, Nr. 10, pl. I), wodurch die zweimalige Einnahme von Cordova durch den Gothenkönig (572 und 584) verherrlicht wird.

warf jeden Widerstand vor sich nieder und liess die rebellischen Grossen, die sich die Herrschaft über das Land anmassten, ihren Uebermuth mit dem Leben büssen. Hierauf bemächtigte sich der Monarch der festen Stadt Amaja: hiermit war die Besitznahme des Landes vollendet, und jetzt erst durfte Cantabria mit Fug und Recht als westgothische Provinz gelten (vgl. Joh. Bicl. a. 8. Iustini=574, Isid. l. c)[1]). Eine neue Empörung rief den Gothenkönig nach den sog. Aregensischen Gebirgen (d. i. nach der Grenzscheide des gothischen und suevischen Gebietes, südlich von Asturien); er nahm den Provinzialdynasten Aspidius und dessen Familie gefangen und vereinigte das ganze Gebiet wieder mit dem Reiche (575) (s. Joh. Bicl. a. 9. Just. = 575, Isid. l. c.). Der nächste Feldzug galt dem Suevenkönig Miro (reg. 570—583) Die Veranlassung hierzu war nicht etwa bloss die hasserfüllte Gesinnung, die drohende Haltung des eifrig katholischen Fürsten gegen den ketzerischen Nachbar, sondern positive feindliche Acte; worin diese aber bestanden, ist controvers. Wenn Aschbach (S. 199) und Dahn (Könige V, S. 131) annehmen, der Aregensische Aufstand von 575 habe vom Suevenkönig militärische Unterstützung erhalten, so kann man ihnen nicht beistimmen, da der Biclarenser und Isidor einer Förderung jener Rebellion nicht erwähnen. Angemessener ist es also, den Feldzug von 576 als Rachekrieg wegen der Expedition des Suevenfürsten gegen den cantabrischen Stamm der Rucconen (572) (bezeugt durch Joh. Bicl. a. 6. Just.=572, Isid. hist. Suev.), also gegen gothisches Gebiet, zu betrachten. Wie dem auch sei, Leovigild eröffnete 576 den Feldzug gegen das Suevenreich, bahnte sich unter Verheerungen mit seinem sieggewohnten Heer den Weg in das Innere von Galläcien und zwang den König, eine Gesandtschaft abzuordnen und demüthig um Einstellung der Feindseligkeiten zu bitten. Der stolze Sieger bewilligte aber nicht einen förmlichen Friedensvertrag, sondern nur einen kurzen Waffenstillstand, wahr-

1) Cantabrien lag an beiden Ufern des obern Ebro (heute gleich dem nordöstlichen Theile von Leon und Theilen von Biscaya). Spruner vermuthet, man habe die Stadt Amaja unweit vom rechten (südlichen) Ufer des obern Ebro zu suchen.

scheinlich in der Absicht, dadurch die Niederlage Miros zu einer dauernden zu machen (Joh. Bicl. a. 10. Just.: Leovigildus rex in Gallaecia Suevorum fines conturbat et a rege Mirone per legatos rogatus pacem iis pro parvo tempore tribuit).[1])

Auf eine weitere Kriegsthat Leovigilds im Norden der Halbinsel deutet die Münze mit der Aufschrift: „Liuvigildus Rex | Cum Di Roda" (Heiss, S. 84, Nr. 24, pl. I, Nr. 24). Mit Recht interpretirt Heiss das „Cum Di Roda" nach der Analogie von „Cum Deo obtinuit Spali" = „Cum Deo obtinuit Ispalim" mit „Cum Deo (obtinuit) Rodam". Ohne Zweifel haben wir es hier mit einer Siegesmedaille zu thun: die Einnahme der in der provincia Tarraconensis gelegenen Stadt Rhoda (heute Rosas im nordöstlichen Catalonien) oder doch eine siegreiche Schlacht in der Nähe derselben wird verherrlicht. Welchem Feldzuge Leovigilds aber diese Kriegsthat zuzuweisen ist, ob man sie den Kriegsjahren 573—576 einzureihen hat, oder ob sie einer spätern Zeit angehört, etwa mit dem baskischen Feldzuge von 581 in Zusammenhang steht, lässt sich nicht mehr ermitteln. Nur so viel ist gewiss, dass Leovigild die Stadt Rhoda vor der Unterwerfung des Suevenreiches (585) eroberte, da die Münze zwischen 578 und 585 geprägt wurde (s. Heiss, S. 38. 58 und meinen Aufsatz „Nachträge zur Geschichte Leovigilds", Forschungen 1873, [S. 634—645], S. 639. 642). Dagegen wird die Erzählung der späten spanischen Schriftsteller Lucas von Tuy (II 49) und Michael Ritius (Bel, Bibliotheca rer. Hispanicar. scriptores aliquot, S. 666), Leovigild habe auf seinen Feldzügen im Norden den Byzantinern eine entscheidende Niederlage bei Legio beigebracht, dann diese Stadt eingenommen und nach seinem eigenen Namen Leon benannt, von Dahn (V, S. 130) mit Recht als Fabel verworfen. Es liegt in der That nur Nationaleitelkeit und etymologische Spielerei zu Grunde. Werden doch die Oströmer, deren spanische Besitzungen (von Süden nach Norden) nie über die heutige Sierra Morena hinausreichten, im Norden der Halbinsel erwähnt! —

1) Vgl. hierzu meinen Aufsatz „Zwei Beiträge zur span. K. G. des 6. Jahrh.", Zeitschr. f. wiss. Theol. XXVIII (1884), H. 3 (S. 319—332), A, „Miro", S. 319—325.

Auch im Südosten der Halbinsel musste der Bruder Liuvas Rebellen bekämpfen: 577 hatte er in der Gebirgslandschaft Orospeda eine zweimalige Empörung, zuerst der Städte und dann der Bauern, zu unterdrücken (Joh. Bicl. a. 1. Tiberii II. imp. = 577).

III. Leovigilds innere Politik und Regierung.[1])

Da der gewaltige Herrscher richtig erkannte, zum Ausbau und zur Befestigung seines Einheitsstaates sei nicht bloss die militärische Occupation der einzelnen Territorien, sondern eine vollständige Regeneration des westgothischen Königthums als solches unbedingt erforderlich, so bekämpfte er systematisch und wirksam der Reihe nach alle Uebelstände, an denen jene Institution krankte.

1. Ein Hauptgrund der Ohnmacht des Königthums lag darin, dass der gothische Adel das Wahlrecht hatte. Die stolzen Magnaten betrachteten den König nur als einen aus ihrer Mitte, dem sie das Präsidium übertragen. Um nun eine geregelte Thronfolge wenigstens anzubahnen, suchte er den Staat in ein Erbreich zu verwandeln. So nahm denn der König schon sehr frühe (573) in der Absicht, die Krone seinem Hause zu sichern, seine beiden Söhne Hermenegild und Rekared zu Mitregenten an (Joh. Bicl. a. 7. Justini: Leovigildus — duosque filios — consortes regni facit). Es handelt sich dabei um einen formellen Antheil an der Gesammtregierung des Reiches für beide Prinzen (ohne Münzrecht u. s. w.), an eine Realtheilung in Provinzen — diese irrige Auffassung schon bei Greg. Tur. IV 38! — ist nicht zu denken (s. das Nähere, auch die betreffende Literatur, in meinem Aufsatz „Leovigilds Anfänge" a. a. O. S. 609 f.).

2. Bisher waren die westgothischen Herrscher noch durch keine äusseren Abzeichen ihrer Würde kenntlich. Daher umgab er sich, um seine Person vor den übrigen Grossen auszu-

---

1) Dieser Abschnitt lässt sich der Natur der Sache nach nicht streng chronologisch behandeln. Die darin mitgetheilten Materialien beziehen sich also nicht etwa bloss auf das erste Jahrzehnt Leovigilds, sondern vielfach auf die gesammte Regierungszeit des Königs.

zeichnen, mit königlichem Glanze, kleidete sich zuerst in königliche Gewänder und bediente sich zuerst von den westgothischen Monarchen im buchstäblichen Sinne eines Thrones (vgl. Chronol. et ser. reg. Gothor., Isid. l. c., den sog. Paulus Diaconus Emeritensis, de vitis patrum Emeritensium c. 12, bei Aguirre Coll. max. omn. Hispan. concil. IV). Diese und ähnliche Massregeln waren nicht bloss auf den stolzen Adel, sondern auch auf das Volk berechnet. Es muss einen imposanten Eindruck auf die Menge der Gothen gemacht haben, wenn sie ihren stattlichen sieggekrönten Herrscher im vollen Schmucke der Königsgewalt erblickten. Um auch der grossen Mehrzahl seiner Unterthanen (in den Provinzen) die Erhabenheit des Regenten nahe zu legen, liess der Gothenfürst Münzen prägen, auf denen sein Brustbild mit allen Insignien der Königsgewalt dargestellt war. Alle Medaillen Leovigilds — es sind sämmtlich Goldmünzen — haben die Eigenthümlichkeit mit den byzantinischen gemeinsam, dass sie den Herrscher im vollen Schmucke der Königsgewalt zeigen. Auf 15 Münzen (erster und zweiter Klasse, d. i. zwischen 569 und 577 und zwischen 578 und 585 geprägte!) erscheint das Brustbild des Königs mit dem Diadem geschmückt (Heiss, S. 81—84, Nr. 1 —4. 4[a]. 5. 7. 11. 13. 13[a]. 22. 24. 26. 27. 27[a]). Eine der dritten Gruppe, d. h. dem letzten Regierungsjahre Leovigilds (585/86), angehörende, Münze mit dem Prägort Caesaraugusta zeigt den Königsmantel (paludamentum) des Monarchen; er ist mit einer Spange an der Schulter befestigt (Heiss, S. 31. 82. Nr. 8; pl. I). Hier und da erscheint Leovigild auf den Münzen der dritten Klasse im Schmucke der Königskrone. Auf zwei Medaillen von Narbonne sind beide Brustbilder mit der Krone versehen (Heiss, S. 34 f. 83, Nr. 20. 21; pl. I, Nr. 20. 21). Dagegen ist auf einer Siegesmünze von Merida bloss das Portrait der rechten Seite gekrönt (Heiss, S. 34 f. 83, Nr. 15; pl. I, Nr. 15). Auf einigen Medaillen (zweiter und dritter Prägung) erhält Leovigild die dem byzantinisch-römischen Hofstyl entlehnte Titulatur „Dominus noster Liuvigildus Rex", so auf den vier Münzen von Merida, so auch auf zwei Stücken von Narbonne, so endlich auf zwei Medaillen von Toledo (Heiss S. 39. 82—84, Nr. 13—15. 18. 21. 27. 27[a]; pl. I).

Diese wenigstens theilweise vollzogene Adoption des byzantinisch-römischen Hofceremoniells war die einzige Concession, die der durch und durch germanisch gesinnte Herrscher an das Römerthum machte.

3. Im engsten Zusammenhang mit der Einführung eines Hofceremoniells und der Hebung des königlichen Ansehens überhaupt stand die Begründung einer festen Residenz. Leovigild verlegte den Sitz des Reiches nach Toledo, und das war eine überaus glückliche Wahl. Diese Stadt, im Mittelpunkte der Monarchie am rechten Tajoufer gelegen, da wo der mittlere Lauf dieses Flusses beginnt, konnte als die natürliche Residenz des Gothenstaates gelten. Nicht blos politische, sondern auch militärische Gründe mochten für die Tajostadt „Toletum“ sprechen. Sie beherrschte ja durch ihre günstige Position einen nicht geringen Theil der Halbinsel. Schon Athanagild (reg. 554—567) hatte mit Vorliebe in der Tajostadt geweilt: hier wurden seine beiden Töchter Brunhilde und Gailesvintha erzogen; hier hielt der Monarch gerade Hof, als er vom Tode überrascht wurde (vgl. Venant. Fortunat. carmin. l. VI, 7 und Isid. hist. Gothor. aera 592). Aber nicht ihm verdankte die Stadt ihren Charakter und ihre Bedeutung als feste Residenz, — das Gepräge einer Hauptstadt und Das, was man die Traditionen einer Residenz nennt, gewann sie erst unter Leovigild.[1])

4. Leovigild verfuhr zwischen 570 und 578 mit der äussersten Strenge gegen die trotzigen gothischen Magnaten. Gewiss ist, dass er sehr viele dieser Grossen hinrichten liess; Andere, denen er das Leben schenkte, verurtheilte er zur Verbannung; der König scheint sogar einige Adelsgeschlechter vollständig ausgerottet zu haben (Joh. Bicl. a. 2. Tiberii imp. = 578: Leovigildus rex, extinctis undique tyrannis et pervasoribus Hispaniae superatis — resedit etc., Greg. Tur. IV 38, Isid. hist. Goth. aera 606, chronol. et ser. aera 606). In

1) Vgl. Joh. Bicl. a. 4. Just., a. 4. Tiberii, Greg. Tur. V 38. VI 43, Paul. Emerit. c. 12, Isid. hist. Goth., Chronol. et ser. etc. aera 606. In den Acten des Tolet. III von 589 (Mansi IX, S. 977) heisst Toledo bereits „urbs regia“ (Dies das Resultat der Regierung Leovigilds, nicht Rekareds, der damals erst drei Jahre auf dem Throne sass).

diesen Handlungen des Monarchen darf man nicht etwa übertriebene Härte oder gar Grausamkeit erblicken; es war lediglich unvermeidliche Nothwehr des Staates. Man bedenke, dass diese Grossen beständig die Existenz der Monarchie gefährdeten. Jene adelichen Gegner des Fürsten waren ja nach dem Ausdrucke unseres vorzüglichsten Berichterstatters, des Biclarensers, „Usurpatoren und Zerstörer der spanischen Freiheit." Gregor von Tours bezeichnet dieselben Grossen zwar in höchst naiver Weise, aber nicht ohne Wahrheit als „Männer, die gewohnt waren, Könige aus dem Wege zu räumen". Ohne Zweifel waren viele der von Leovigild verfolgten Adelsfamilien an den Revolutionen betheiligt, die seit Theudes' Zeiten den westgothischen Staat erschütterten. In jedem Falle aber konnte die unerbittliche Strenge des energischen Herrschers seinen friedlichen Unterthanen, der zahlreichen Klasse der Gemeinfreien und der kleinen Grundbesitzer, die vom Uebermuthe des trotzigen Adels nicht wenig zu leiden hatten, nur erwünscht sein.

5. Um die zur Hebung des königlichen Ansehens erforderlichen nicht unbedeutenden Geldmittel zur Verfügung zu haben, bereicherte Leovigild den Fiskus und vermehrte die Staatskasse mit der Kriegsbeute und dem Vermögen der verbannten oder hingerichteten Grossen, so z. B. der rebellischen Magnaten Cantabriens und des Aspidius (vgl. Isid. h. Goth. l. c., Joh. Bicl. a. 8. u. 9. Just.). Später, seit 580, wurden auch manche katholische Kirchen zu Gunsten des Fiskus resp. der Krone ihrer Steuerfreiheit und ihrer Einkünfte, darunter auch Grundbesitz („praedia"), beraubt (s. unten B. II, 2, S. 159f.)[1]).

6. Im Jahre 578 gründete der König in der Provinz Celtiberien, also in dem Lande zwischen dem oberen Tajo und dem oberen Duero, eine neue Stadt, nannte sie seinem

1) Ueber die praktische Identität von fiscus und aerarium, über die Verschmelzung des königlichen Vermögens mit dem Staatsgut nicht blos zur Zeit Leovigilds, sondern bis 653, s. die vorzüglichen Untersuchungen von Dahn, Könige VI, S. 252 f. und Rudolf Sohm, Altdeutsche Reichs- und Gerichtsverfassung, Weimar 1871, I, S. 27—31; vgl. meine „Nachträge zur Geschichte Leovigilds" a. a. O. S. 645.

zweiten Sohne zu Ehren Reccopolis, versah sie mit Mauern und Vorstädten und bewilligte den Einwohnern Steuerfreiheit oder doch Steuernachlässe (vgl. Joh. Bicl. a. 2. Tiberii imp. = 578, Isid. u. chronol. et ser. l. c.). Die Gründung dieser später von den Arabern zerstörten Stadt stand im Zusammenhang mit der Tendenz des Monarchen, das Ansehen seiner Dynastie zu heben und die gothische „plebs" im Gegensatz zum Adel wirksam zu begünstigen; die Insassen der neuen Stadt werden wohl in erster Linie Gemeinfreie gewesen sein.

Früher kannte man nur eine auf Reccopolis bezügliche Rekared-Münze (Rasche, Münzlexicon IV[a], S. 782). Jetzt ist aber die Gründung der celtiberischen Stadt auch durch zwei Medaillen Leovigilds bezeugt (vgl. Heiss, S. 84, Nr. 22: Liuvigildus Rex | Reccopolita, Nr. 23: Leuvigildus Rex | Reccopoli fecit). Wir wissen also jetzt, dass Leovigild, der bemüht war, die neue Stadt auf jede Weise zu heben, daselbst sofort eine königliche Münzfabrik in's Dasein rief. Beide Medaillen scheinen den König als Gründer von Reccopolis zu verherrlichen. In diesem Sinne fasse ich das „Reccopolita" der ersten Münze auf. Die Inscription der zweiten Medaille möchte ich nach Analogie von „Cordoba bis obtinuit" = Cordobam bis obtinuit und, „Cum Deo obtinuit Spali" = Cum deo obtinuit Ispalim interpretiren mit „Reccopolim Fecit" (K. Leovigild hat die Stadt Reccopolis gegründet).[1])

7. Auch die grossartige legislatorische Thätigkeit des Monarchen stand mit seiner inneren Politik im Einklang. Leovigild unterzog das Gesetzbuch Eurichs, dessen Mängel die Gothen in dem seit dem Tode jenes Königs verflossenen Jahrhundert lebhaft empfunden haben mögen, einer Revision. Leider sind wir bei dem geringen quellenmässigen Material ausser Stande, die Bedeutung des Herrschers für die Entwicklung des westgothischen Rechts näher zu verfolgen. Isidor von Sevilla (Hist. Goth. aera 606) charakterisirt

1) Vgl. Dahn, Könige V, S. 134 f. VI, S. 261, „German. Stud." S. 290 f. u. meine Aufsätze „Leovigilds Anfänge" S. 616 f. u. „Nachträge zur Gesch. Leov.", S. 639—642.

ganz kurz: „Leovigild legte verbessernde Hand an das Gesetzbuch Eurichs, so weit dieses ungenügende Bestimmungen enthielt; sehr viele Gesetze, deren Beobachtung im Laufe der Zeit ausser Gebrauch gekommen war, schärfte er von Neuem ein und zahlreiche, nicht mehr zeitgemässe, Bestimmungen beseitigte der König“.[1]) Von den Gesetzen Leovigilds ist so gut wie nichts erhalten. In dem unter König Kindaswinth (reg. 641—652) redigirten gothischen Landrecht, in den sog. leges Wisigothorum, sind einige Gesetze früherer Könige aufgenommen, aber keine einzige dieser Bestimmungen enthält die Aufschrift: Leovigildus rex. Weiter lernen wir aus der sog. Antiqua Rekareds nur ein Gesetz Leovigilds kennen, und auch dieses nur in allgemeinen Umrissen; hier sagt Rekared Folgendes von seinem Vater Leovigild (Bluhme'sche Ausgabe der Antiqua, Bonnae 1847, S. X u. 2, Fragment von c. 277 der Sammlung[2]): Antiquos vero terminos sic stare jubemus, sicut et bonae memoriae pater noster in alia lege praecepit. Aber so viel darf man wohl annehmen, dass Leovigilds Gesetze Stärkung des Königthums und Schwächung der Macht des Adels bezweckten. Treffend erkennt Dahn (Könige V, S. 134) die legislatorische Thätigkeit des grossen Königs in folgenden Momenten: „Reform und Verstärkung der Gerichtsgewalt, strenge Rechtspflege zum Schutze der Gemeinfreien durch die Staatshülfe.“ Indess ist es gewiss unzulässig, dem Monarchen eine gänzliche Umarbeitung des gothischen Gesetzbuches zuzuschreiben. Er mag die vorhandene Sammlung zweckmässiger redigirt und ergänzt haben, aber schwerlich hat er die Grundzüge

1) „In legibus quoque ea, quae ab Eurico incondite constituta videbantur, correxit, plurimas leges praetermissas adjiciens, plerasque superfluas auferens.“ Dies die einzige Erwähnung der legislatorischen Wirksamkeit Leovigilds Seitens der Autoren. — Die Chronologia et series etc. gibt den mageren Bericht Isidors in folgender abgekürzter Form wieder: Gothorum leges ante correxit. Wir wissen nicht, in welchem Jahre Leovigild die Revision des gothischen Gesetzbuches vornahm; wahrscheinlich geschah dies vor der Empörung Hermenegilds, in der Zeit der Ruhe zwischen 577 und 579.

2) Die zweite Auflage der Bluhme'schen Antiqua ist mir zur Zeit unzugänglich.

derselben erschüttert. Uebrigens beschränkte sich Leovigilds gesetzgeberische Thätigkeit nicht auf die Revision der specifisch gothischen Rechtsquelle. Namentlich bezogen sich, wie es scheint, sehr viele seiner Gesetze auf die äusserst schwierige Ordnung der Besitzverhältnisse zwischen den beiden Nationalitäten. Die Westgothen hatten zur Zeit der Gründung ihres Reiches in Gallien und Spanien zwei Drittheile des Landes für sich in Besitz genommen und der einheimischen Bevölkerung nur ein Drittel des Grundbesitzes überlassen. Diese Verhältnisse gaben natürlich Anlass zu einer Reihe von Misshelligkeiten zwischen den gut situirten Siegern und den in ihrem Eigenthum geschädigten Besiegten; diese Zwistigkeiten mögen in einigen Nachklängen bis auf die Zeiten Leovigilds fortgedauert haben. Aus der soeben citirten Stelle der Antiqua erhellt, dass der König ein (im Einzelnen nicht bekanntes) Gesetz de „antiquis terminis" (über den alten Grundbesitz der Römer und Gothen) erlassen hat. In Betreff einer Reihe streitiger Besitzverhältnisse zwischen den beiden Nationalitäten, die von Leovigild entschieden wurden, vergleiche man folgende Stelle der Antiqua (Bluhme, S. 4): Omnes autem causas, quae in regno bonae memoriae patris nostri seu bonae (sic!) seu male actae sunt, non permittimus penitus commoveri. Es lässt sich zwar bei dem Mangel des bezüglichen Quellenmaterials nicht mehr nachweisen, aber es ist doch höchst wahrscheinlich und dem historischen Zusammenhang entsprechend, dass Leovigilds Gesetze manche harte Bestimmungen gegen seine römischen Unterthanen enthielten; allein wenn man erwägt, wie häufig der Thron des Königs in Folge romanischer Empörungen auf's äusserste gefährdet war, wird man die Sicherheitsmassregeln dem Gothenfürsten zu Gute halten. Ob Leovigild bei seiner gesetzgebenden Thätigkeit sich der Beihülfe der arianischen Geistlichkeit und des gothischen Adels bediente und die Zustimmung beider Corporationen einholte, diese Frage lässt sich im Ganzen

1) Vgl. über diese ganze Materie noch Helfferich, Westgothenrecht, S. 9. 14. 15. Dahn, Könige VI, S. 52 — 62. 249, VII, „Westgoth. Studien" S. 7—29 u. meine Aufsätze „Leovigilds Anfänge" S. 613—615 u. „Christenverfolgungen" in der F. X. Kraus'schen Realencyklopädie

und Grossen bloss durch Vermuthungen beantworten; unwahrscheinlich ist es jedenfalls, dass der König den gothischen Adel auch in den Fällen befragt habe, wo er bemüht war, den übertriebenen Einfluss der Grossen auf gesetzlichem Wege zu beschränken.[1])

8. Leovigild liess in allen Provinzen sehr viele und, wie es allen Anschein hat, gute Münzen schlagen und beförderte so Handel und Verkehr. Wir kennen jetzt 27 echte Medaillen des Königs mit folgenden dreizehn Prägorten: Caesaraugusta (Saragossa, 3 M.), Cordoba (1 M.), Egessa (1 M.), Elvora (1 M.), Emerita (4 M.), Hispalis (Sevilla, 2 M.), Lebea (1 M.), Narbo (4 M.), Portocale (1 M.), Reccopolis (2 M.), Rhoda (2 M.), Toletum (4 M.), Tucci (1 M.); ausserdem existiren noch sieben Münzen des Gothenfürsten, deren Prägort ungewiss ist (vgl. Heiss, S. 81—84 und die Abbildungen: pl. I et XIII); alle diese Stücke sind Goldmünzen (Heiss, S. 24 f. 40. 85). Bis zum Regierungsantritt Leovigilds begnügten sich die Westgothen mit der Prägung gewöhnlicher byzantinischer Münzen, auf denen Namen und Bildniss des regierenden Kaisers sichtbar waren, aber in keiner Weise des betreffenden Königs gedacht wurde (vgl. Heiss, S. 27 ff. 80. 158). Hiernach beruhen alle den Königen Athanagild und Liuva I. zugeschriebenen selbständigen Münzen auf Missverständniss und Irrthum (s. meine „Nachträge zur Geschichte Leovigilds“ S. 635 f. und meinen Artikel „Liuva I.“). Leovigild, der gewaltige Herrscher, ist auch für das westgothische Münzsystem epochemachend geworden. Er hat es zuerst gewagt, sich auch auf seinen Münzen seinem Volke als selbständigen, vom Auslande unabhängigen Herrscher zu zeigen. Doch nur allmählich vollzog sich diese Wandlung, und so spiegelt sich denn in den Medaillen Leovigilds vielfach seine Politik und Regierung wieder. Beweisen seine ältesten Münzen, wie auch er, wenn auch widerwillig, anfangs der zu Byzanz thronenden Majestät Roms, wie so viele andere germanische Fürsten, seine Huldigung, freilich nur symbolisch, darbrachte, so lassen seine letzten Medaillen das volle Selbstbewusstsein des Alleinherrschers der iberischen

für christliche Alterthümer, Liefg. 3, Freiburg i. Br. 1880 (S. 215—288), Abth. „Katholikenverfolg.“, B, S. 282 ff.

Halbinsel erkennen, der jede, auch die formelle Abhängigkeit von einem fremden Fürsten von sich wies. Im Zusammenhang mit dem soeben Gesagten lassen sich drei der Zeit und dem Typus nach verschiedene Gruppen von Münzen des Gothenkönigs unterscheiden, und zwar I. die zwischen 569 und 577 incl. geprägten Münzen; das kennzeichnende Merkmal dieser älteren Medaillen des Fürsten ist eine Victoria auf dem Revers der betreffenden Stücke. Die ältesten Münzen des Gothenkönigs verrathen, dass er im Anfange seiner Regierung, wenn er auch die Oberhoheit des oströmischen Kaisers verschmähte, ihm doch einige Beweise einer formellen Abhängigkeit gab. In die erste Zeit Leovigilds verlegt Heiss mit Recht einige Münzen, die auf der Vorderseite ein Brustbild, auf dem Revers eine Victoria zeigen und auf beiden Seiten ähnliche, aber nicht mehr zu entziffernde Aufschriften enthalten: man kann weder den Namen des oströmischen Kaisers noch den Namen des Gothenkönigs erkennen; es sind dies dieselben Münzen, die Velazquez ohne ausreichenden Grund den Suevenkönigen zugeschrieben hat (vgl. Heiss, S. 28 f. 152 f.). Etwas jünger, als diese Stücke, aber immerhin noch den ältesten Medaillen Leovgilds beizuzählen ist die merkwürdige, früher irrthümlich dem König Liuva I. zugeschriebene Münze, auf deren Aufschrift sich die Namen des byzantinischen und des westgothischen Herrschers vereinigt vorfinden („Dominus noster Justinus Augustus | C. Leovigildi Regis"). Auf allen übrigen Münzen Leovigilds (und seiner Nachfolger) ist der Name des oströmischen Kaisers nicht mehr sichtbar (vgl. Heiss, S. 28. 81. 84 f.; pl. I, Nr 1). Wenn Heiss annimmt, die bisher beschriebenen ältesten Münzen seien zwischen 573 und 584 geprägt worden, so hat er den historischen Zusammenhang vollständig ausser Acht gelassen, dürfte übersehen haben, dass der oströmische Imperator, dem der König anfangs eine scheinbare Unterwürfigkeit bewies, sich zugleich damals mit dem westgothischen Reiche im Kriegszustand befand, und dass jenes formelle Abhängigkeitsverhältniss des Königs vom byzantinischen Hof fast um dieselbe Zeit schwinden musste, in der es dem Gothen gelang, den Fortschritten der Griechen im südlichen Spanien

einen wirksamen Damm entgegenzusetzen. Hiernach hat man sich das zeitliche Verhältniss der bisher beschriebenen, sowie der übrigen älteren Münzen des Gothenkönigs etwa so vorzustellen: Gleich nach seinem Regierungsantritt (569), als Leovigild, von auswärtigen und einheimischen Feinden umringt, noch nicht im Felde zu erscheinen wagte, liess er jene Münzen prägen, auf denen weder sein eigener Name noch der des griechischen Kaisers zu erkennen ist. Später, aber noch 569, war Leovigilds Ansehen, wenigstens in dem kleinen, dem Gothenreiche treu gebliebenen, Gebiete, namentlich in Folge seiner Verehelichung mit Goisvintha, der Wittwe Athanagilds, schon einigermassen befestigt; seine militärischen Rüstungen waren fast vollendet. In dieser günstigeren Situation liess er Münzen prägen, die zwar noch den Namen des oströmischen Imperators zeigten, aber auch — zum ersten Male — seinen eigenen, also den Namen des Gothenherrschers, enthielten. Wendet man ein, dass die fraglichen Medaillen sämmtlich, weil auf dem Revers mit einer Victoria versehen, Siegesmünzen seien, so erinnere ich daran, dass die Victorien auf den westgothischen Münzen, wie die Medaillen des rebellischen Hermenegild beweisen, nicht immer auf einen wirklichen, sondern bisweilen auch antecipando auf einen in Aussicht genommenen Sieg anspielen (s. meine „Anfänge Leovigilds", S. 593 f. 599 ff. und meinen „Aufstand Hermenegilds", S. 27 f.). — Die übrigen von Heiss beschriebenen älteren Münzen Leovigilds, die sämmtlich auf der Vorderseite das Brustbild des Königs auf dem Revers eine Victoria zeigen, sind wirkliche Siegesmedaillen der glorreichen Kriegsjahre (570—577 incl.). Zwar sind sie alle sclavische Nachahmungen byzantinischer Münzen, aber sie zeigen nicht mehr den Namen des Kaisers (Heiss. S. 81. 82—84, pl. I, Nr. 2. 3. 4. 4ª. 6. 26). Sämmtliche der ersten Klasse angehörende Münzen Leovigilds sind ohne Angabe des Prägorts, mit Ausnahme von Nr. 26 („Leovigildus | Toleto Rex). Die Münzen der zweiten Gruppe sind alle vor der Eroberung des Suevenreiches, also zwischen 578 und 585, geprägt; die rechte Seite aller dieser Medaillen zeigt ein mit dem Diadem geschmücktes Portrait, während

der Revers ein auf mehreren Stufen befindliches Kreuz aufweist (Heiss S. 81—84, Nr. 5. 7. 11. 13. 13ª. 22. 24. 27. 27ª). Auch diese Münzen sind sclavische Nachbildungen der byzantinischen, nur dass der Name des Kaisers fehlt (Heiss, pl. I). Die Münzen der dritten Klasse dagegen, die zahlreichen Medaillen, die Leovigild in seinem letzten Lebensjahre, nach Eroberung des Suevenreiches (585/86), schlagen liess, haben insofern einen selbständigen Typus, als sie im Gegensatz zu den oströmischen Medaillen zwei Brustbilder aufweisen: sowohl die rechte Seite als der Revers ist mit einem Portrait des Königs versehen (Heiss, S. 82—84, Nr. 8. 9. 10. 12. 14. 15. 16. 16ª. 17. 18. 19. 20. 21. 21ª. 23. 25. 28, pl. I. XIII). Diese originellere Art der Prägung wurde von Leovigilds Nachfolgern bis auf Reccesuinth (reg. 649—672) beibehalten (Heiss, S. 27. 29).[1]

B. Die späteren Regierungsjahre Leovigilds: Hermenegilds Aufstand und die damit zusammenhängenden Ereignisse bis zum Tode des Königs (579 bis 586).[2]

I. Hermenegilds Vermählung, Conversion zum Katholicismus und die Anfänge seiner Empörung (579).

1. Das erste Decennium der Regierung Leovigilds ging zu Ende, und der König durfte mit Genugthuung auf seine bisherige Thätigkeit zurückblicken. Er, ein zweiter Eurich, dem als Ideal ein national-gothischer Einheitsstaat mit einem starken, vor Allem erblichen Königthum an der Spitze vorschwebte, hatte in dieser Hinsicht bereits grosse Erfolge

1) Vgl. hierzu meine „Nachträge zur Geschichte Leovigilds" a. a. O. S. 634—643 und F. H. Krans, Real-Encyklopädie, Liefer. 12. 1885. Art. „Münzen", S. 447 A.

2) Wegen sämmtlicher Details und der zahlreichen interessanten Controversen, die wegen Raummangel hier entweder gar nicht oder nur andeutungsweise zur Sprache kommen können, s. meine Aufsätze „Hermenegild" und „Leovigilds Stellung zum Katholicismus" u. s. w. (Zeitschrift f. d. histor. Theol. 1873, H. I, S. 1—109, H. IV, S. 547—601), s. auch den tüchtigen, die Sache durchaus fördernden Artikel Zöckler's „Leander von Sevilla", in der Herzog'schen „Real-Encyklopädie für prot. Theol.", zweite Aufl., Bd. VIII, Leipzig 1881, S. 507—509, sowie meine Abhandlung „Leander von Sevilla", Zeitschrift für wiss. Theol. XXIX (1886), 1, S. 36—50.

erzielt: er hatte die Macht des hochmüthigen gothischen Adels gebrochen, dem Königthum im Innern auch sonst erhöhtes Ansehen verschafft, die iberische Halbinsel nach allen Richtungen siegreich durchzogen, abgefallene Districte wieder unterworfen und den überaus gefährlichen byzantinischen Reichsfeind energisch zurückgedrängt. Jetzt beschloss Leovigild, sein mühevoll errungenes Werk zu krönen; eine dynastische Verbindung mit dem mächtigen Frankenvolke sollte der stets von dieser Seite her bedrohten wichtigen Grenzprovinz Septimanien auf friedlichem Wege grösseren Schutz verschaffen, der Monarchie einen neuen Bundesgenossen zuführen, seinem Hause und damit zugleich dem gothischen Königthum eine noch befestigtere Stellung sichern. Allein dieses Mal sah sich der Monarch in seinen politischen Combinationen schrecklich getäuscht! Aus der Vermählung des Prinzen Hermenegild mit einer merovingischen Prinzessin entkeimte für den westgothischen Staat eine Reihe der gefährlichsten Unruhen, die das Reich dem Untergange nahe brachten.

Im Jahre 579 vermählte Leovigild seinen älteren Sohn Hermenegild mit der katholischen Prinzessin Ingundis, einer Tochter des austrasischen Frankenkönigs Sigibert von Rheims und Brunhildens. Die beharrliche Weigerung der jungen Frau, dem Glauben ihres arianischen Gemahls zu folgen, entzweite sie mit der fanatischen Arianerin Goisvintha, die ihr doppeltes Ansehen als Stiefschwiegermutter und als Grossmutter — Ingundens Mutter, Brunhilde, war der ersten Ehe Goisvinthas mit König Athanagild entstammt[1]) — missbrauchte, auf das Gewissen ihrer Enkelin einen Zwang auszuüben. Freilich scheint auch Leovigild den Uebertritt seiner Schwiegertochter zum Arianismus vorausgesetzt zu haben, aber nicht aus confessioneller Engherzigkeit, sondern in Folge kühler, staatsmännischer Erwägung. Von diesem Uebertritt war ja nach der ganzen politischen Constellation des Gothenstaates der ganze Vortheil, den man von der dynastischen Verbindung erhoffte, bedingt. Handelte es sich doch

1) Vgl. Greg. Tur. h. Fr. IV 27, Venant. Fortun. (ed. Fridericus Leo, Monumenta-Ausgabe!) VI. 2. 3. 7, VII 1, Fredeg. hist. Franc. epit. c. 57.

nach der Anschauung des Hofes von Toledo lediglich um einen Act ausgleichender Gerechtigkeit, insofern man westgothischerseits es zugelassen hatte, dass die westgothischen Prinzessinnen Brunhilde und Gailesvintha, dem Wunsche ihrer merovingischen Eheherrn entsprechend, den Arianismus abschworen und zur katholischen Kirche übertraten.[1]) Obgleich nun der Zweck der Verschwägerung mit dem Hofe von Rheims vereitelt war[2]), so begnügte sich der König dennoch mit einer Art von ehrenvoller Verbannung des jungen Ehepaares, um den Frieden in seinem Palaste wieder herzustellen, und wies daher seinem Sohne, natürlich unter völliger Aufrechthaltung seiner eigenen Oberhoheit, ein eigenes Gebiet als Herrschaft und Residenz an, wahrscheinlich einen Theil von Bätica mit der Hauptstadt Sevilla (Hispalis).

2. Nach einiger Zeit liess sich Hermenegild durch die lebhaften Bitten seiner jugendlichen Gemahlin und die eindringlichen Belehrungen Leanders, des späteren Bischofs von Sevilla, bewegen, die Lehre des Arius abzuschwören und zur katholischen Kirche überzutreten (Greg. Tur. V 38, Fredeg. h. epit. c. 83. S. Gregor. M. Dialog. l. III c. 31 (Mauriner Ausgabe), Paulus Diac., hist. Langob. III 21, ed. G. Waitz)[3]).

1) Vgl. Greg. Tur. IV 27. 28, Fredeg. l. c.

2) Ich folge hier Dahns durchaus dem historischen Zusammenhang entsprechender Auffassung dieser Verhältnisse („German. Stud." S. 291 f.).

3) Trotz des Schweigens unserer beiden vornehmsten Quellen, der spanischen Zeitgenossen Johannes von Biclaro und Isidor, zwingt uns der historische Zusammenhang, an der Conversion Hermenegilds festzuhalten. So habe ich über diese Controverse stets geurtheilt (s. z. B. meinen Aufsatz „Hermenegild", S. 11—19 und zumal S. 14, „Leovigilds Stellung z. Kathol." S. 553, meine „Christenverf.", S. 287). Ohne ausreichenden Grund wirft mir also Dahn („German. Stud." S. 301 f. Anm.) den Satz vor, dass Hermenegild gar nicht katholisch geworden. Folgenden beiden Thesen Dahn's (a.a.O.) stimme ich übrigens unbedingt zu: „Dass er (Hermenegild) als Rebell, nicht als Convertit bekämpft wurde, steht freilich fest. Hätte er nach seinem Uebertritt der Krone entsagt, er wäre um des Glaubenwechsels willen als solcher nicht bekämpft worden. Sein Bündniss mit den Kaiserlichen, den Franken, den Sueben, den katholischen Bischöfen macht den Uebertritt an sich sehr wahrscheinlich." S. auch Zöckler, Artikel „Leander" a. a. O. und meinen „Leander" S. 38.

Diese Conversion war ein verhängnissvoller Schritt von unberechenbaren Folgen. Nach den Anschauungen jener Zeit und nach Massgabe der Verhältnisse bedeutete nämlich der Religionswechsel des Königssohnes zugleich einen politischen Abfall. Die orthodoxen Nachbarvölker sowohl, als die römischen Eingebornen der Halbinsel begrüssten in dem neuen Glaubensgenossen den Träger ihrer gegen den westgothischen Einheitsstaat gerichteten Tendenz. Nicht mit Unrecht erblickte daher Leovigild schon in der Conversion des Sohnes eine Kriegserklärung wider Vater und Reich. Und in der That zögerte Hermenegild nicht lange, seinen politischen Abfall auch formell zu vollziehen. Er kündigte offen seinem Vater den Gehorsam auf, liess in seinem eignen Namen Münzen schlagen[1]), machte Hispalis zum Hauptsitz seiner Empörung, bewog noch manche andere Städte und Burgen des Südens, sein hochverrätherisches Unternehmen zu unterstützen, und gar bald schien Spanien in zwei grosse feindliche Lager getheilt zu sein: Die arianischen Gothen, sogar der trotzige Adel, aus Furcht vor dem gewaltigen Monarchen sowohl denn aus dem der westgothischen Race eigenthümlichen religiösen (arianischen) Fanatismus (s. Dahn, German. Stud. S. 301), blieben im Ganzen und Grossen ihrem Könige Leovigild treu, während die römische Bevölkerung, mit wenigen Ausnahmen, die Sache des rebellischen Convertiten verfocht; insbesondere schüttelten die katholischen Basken im Norden keck das Gothenjoch ab und machten gemeinschaftliche Sache mit dem Rebellen. Aber auch mit dem katholischen Ausland unterhielt der Fürst von Bätica staatsgefährliche Verbindungen, mit den orthodoxen Byzantinern schloss er ein förmliches Bündniss gegen seinen Vater. Auch mit den rechtgläubigen Franken und Sueven knüpfte der Empörer

1) Heiss (préface p. II, S. 38. 40. 87. 151. 154 und die Abbildungen pl. II) beschreibt drei Empörungsmünzen Hermenegilds mit den Aufschriften Ermenigildi resp. Ermenegildi | Incliti regis und Ermenegildi | Regi a Deo Vita. Sämmtliche drei Medaillen zeigen auf der Vorderseite das Brustbild des Hochverräthers, mit dem Diadem geschmückt, und in der Mitte ein Kreuz. (s. meinen Aufsatz „Leovigilds Stellung zum Katholicismus“ S. 594 f. und Krans, Art. „Münzen“ a. a. O.).

vertrauliche Beziehungen an, ohne dass es jedoch, wie es scheint, zu einem ausdrücklichen Vertrage gekommen wäre. Die Zeitgenossen Johannes von Biclaro (a. 3. 6. Tiberii, a. 1. 2. Mauricii), Isidor von Sevilla (Chron., hist. Goth. aera 606, h. Suev.) und Gregor von Tours (V 38, VI 43), wenngleich sämmtlich eifrig katholische Bischöfe, verdammen einstimmig den Prinzen unter den schroffsten Ausdrücken als schuldbefleckten Aufrührer wider Vater und Reich; die beiden Spanier lassen sogar, wie schon erwähnt wurde, in ihrer Schilderung das religiöse Moment ganz fort. Uebrigens ist einzuräumen, dass die Königin Goisvintha in der Zwischenzeit zwischen der Conversion Hermenegilds und seinem auch formellen Abfall, soviel an ihr lag, den Conflict zwischen Vater und Sohn verschärft hat. Die Worte des Biclarensers (a. 3. Tib.): „Hermenegildus factione Goisvinthae reginae tyrannidem assumens" etc. lassen sich in der That nur so interpretiren: „Hermenegild wurde durch die gegen ihn gerichteten boshaften Ränke Goisvinthas (etwa Verdächtigungen beim Vater!) nur in dem Entschlusse bestärkt, dem Könige den Gehorsam aufzukündigen (s. meinen „Hermenegild", S. 15—18)[1]).

Der drohenden Insurrection gegenüber nahm Leovigild vorläufig seine Zuflucht zu einem Mittelweg und suchte einerseits den pflichtvergessnen Sohn zur Rückkehr von seiner verderblichen Bahn zu bewegen, anderseits war er darauf bedacht, ihn von den Bundesgenossen zu trennen.

1) Seit 579, seit Beginn des Entscheidungskampfes zwischen Arianismus und Katholicismus auf der iberischen Halbinsel, erscheint Goisvintha überhaupt als Megäre, in welcher der arianische Zelotismus alle besseren menschlichen Gefühle erstickt hat. Von einer ungleich liebenswürdigeren Seite zeigte sich die Gothenkönigin während ihrer ersten Ehe, in den ruhigeren Zeiten Athanagilds. Wenigstens schildert uns der katholische Poet und Zeitgenosse, Venantius Fortunatus, in einem seiner schönsten und ergreifendsten Lieder die genannte Königin als die zärtlich liebende und pietätvoll wiedergeliebte treue Mutter ihrer beiden Töchter Gailesvintha und Brunhilde (Venantii Fortunati carmina, ed. Fridericus Leo, Berolini 1881 [Monumenta-Ausgabe!], lib. VI, 5 „De Gelesuintha", S. 136—146; s. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen I, 5. Aufl., Berlin 1885, S. 88).

II. Leovigild und die Katholiken (579 resp. 580—585).

1. Ursprünglich hegte der Monarch, zwar Arianer aus Ueberzeugung [1]), aber kein Fanatiker und in erster Linie stets Staatsmann, gegen die Orthodoxen keine Feindschaft: Er hat im ersten Decennium nichts gegen seine katholischen Unterthanen unternommen, vor 580 lassen sich keine Katholikenverfolgungen Leovigilds nachweisen [2]). Freilich darf man für jenen Zeitraum auch nicht mit Gibbon (Sporschil'sche Uebersetzung, Bd. VII, zweite Aufl., Leipzig 1844, S. 210) eine förmliche Begünstigung der spanischen Katholiken annehmen; die Geschichte kennt ja auch keine orthodoxe Synode aus jener Zeit. Allmählich indess musste Leovigilds Stimmung gegen die Katholiken eine andere werden. Allenthalben trat nämlich, wie wir gesehen haben, der Katholicismus als politische Macht im Bunde mit den rechtgläubigen Reichsfeinden der unificatorischen Tendenz des Fürsten entgegen. Nun spielten aber bei der mehrfach äusserst gefährlichen Bedrohung des Reiches durch Hermenegild die Katholiken sogar die erste

1) Sein Arianismus war freilich etwas seltsamer Natur; nur subjectiv, nicht auch objectiv war er ein echter Arianer. Der Inhalt seines Glaubens entsprach nicht vollständig dem arianischen Lehrbegriff, auch blieb sich die religiöse Auffassung des Königs, der, wie es scheint, fleissig in der heiligen Schrift forschte, nicht immer gleich: Nach einer, von Greg. Tur. h. Fr. VI 18 uns aufbewahrten, Aeusserung Leovigilds huldigte er einerseits, an der Wesensgleichheit des Logos mit dem Vater festhaltend, ganz dem orthodoxen Standpunkt, anderseits aber war er, weil die Gottheit des heiligen Geistes leugnend, factischer Macedonianer. Bei einer anderen Gelegenheit (s. Greg. Tur. de glor. Mart. l. I, c. 82) erscheint die religiöse Anschauung des Königs als eigenthümliche Mischung von arianischen und macedonianischen Satzungen. S. das Nähere über Leovigilds Arianismus in meinem Aufsatz „Leovigilds Stellung zum Katholicismus", S. 556 f.

2) Joh. Bicl. a. 4. Tiberii = 580, verglichen mit Greg. Tur. h. Fr. V 38. V 1. 6. 34. VI 1 und Fredeg. h. ep. c. 82. Mit Recht verwirft also Dahn (Könige V, S. 136) die unbegründete Meinung Antonios de Yepes (Chronicon generale ordinis s. Benedicti I, S. 365), Helfferichs (Westgoth.-R. S. 11) u. A., die schon vor dem Aufstande Hermenegilds Katholikenverfolgungen Leovigilds annehmen.

Rolle; die zahlreichsten, thätigsten und darum auch die bedeutendsten Verbündeten seines rebellischen Sohnes erblickte der König mit Recht in den spanischen Orthodoxen; diese suchte er also vor Allem von seinem Sohne abwendig zu machen. So unternahm denn der Monarch endlich den Versuch, der arianischen Staatskirche die Alleinherrschaft innerhalb der Halbinsel zu verschaffen. Uebrigens massregelte er die Katholiken bei weitem mehr in der Manier Trasamunds, als eines Geiserich und Hunerich (s. meine „Christenverfolgungen, Katholikenverfolgungen im Vandalenreich", S. 259—282). Er liess durch eine Synode seiner Secte im Jahre 580 zu Toledo die den Katholiken so sehr verhasste Wiedertaufe als Bedingung des Uebertrittes zum Arianismus abschaffen (ein sehr kluger Schachzug!), suchte durch reichliche Bestechungen manche Katholiken zu seiner Staatskirche herüberzuziehen, gab sich den Schein, als gäbe es gar keinen Unterschied zwischen beiden Formen des Christenthums, besuchte sogar zuweilen katholische Kirchen. Derselben Tendenz entsprach es, wenn der Vater Hermenegilds sich ehrfurchtsvoll den Stätten der Martyrer nahte, wenn er, gleich den Orthodoxen, das in Merida aufbewahrte angebliche Gewand der heiligen Eulalia als kostbare Reliquie zu schätzen schien, wenn er ferner den frommen, allverehrten Abt Nunctus mit Grundbesitz ausstattete, wenn er endlich einst einem Kloster für die von seinen Truppen verübten Plünderungen Schadenersatz gewährte. Anderseits vermied der Monarch auch strengere Massregeln nicht ganz: Manche katholische Bisthümer verloren ihre Steuerfreiheit und ihre Einkünfte zu Gunsten des Fiscus. Viele hervorragende Bischöfe und Geistliche überhaupt wurden verbannt, so z. B. Fronimius von Agde, weil er die Prinzessin Ingundis noch auf der Durchreise ermahnt hatte, sich am Hofe zu Toledo nicht mit dem Gifte der Häresie zu beflecken, so ferner Mausona von Merida, Leander von Sevilla und der spätere Abt von Biclaro; der letztere wurde gar nach Barcelona, dem Mittelpunkt des damaligen westgothischen Arianismus (s. Gams, K. G. Spaniens II 2, S. 60 f.), verwiesen (580), d. h. man erschwerte ihm noch das Exil durch den unvermeid-

lichen Verkehr mit verbissenen arianischen Fanatikern[1]). Glimpflicher wurde Mausona behandelt, der nach drei Jahren (585) seinen Diöcesanen durch Decret des Königs wiedergegeben wurde. Ein Mönch, der freilich den König schwer beleidigt hatte, wurde gar zur Geisselung und zum Exil verurtheilt. Nicht alle von Leovigild gemassregelten Geistlichen waren übrigens hochverrätherische Complicen des rebellischen Prinzen, so z. B. sicher nicht Mausona und der ehrenwerthe Biclarenser, beide geborene Gothen. Jener Vorwurf trifft aber mit Recht Leander, der noch im Exil sich am byzantinischen Hof für den Empörer verwandte.[2])

2. Das ist das geschichtliche Bild der sogenannten Katholikenverfolgung Leovigilds, wie es sich aus dem authentischsten Quellenmaterial und dem historischen Context eruiren lässt. Aber schon der fränkische Zeitgenosse Gregor von Tours (H. Fr. V 38) spricht von „Hungerqualen", „martervollen Hinrichtungen" und „Einkerkerungen"; das sind übertreibende Zusätze; Gregor widerspricht sich indess selbst, indem er an anderen Stellen einige Züge mittheilt, die den König als zweiten Julian oder Trasamund erscheinen lassen. Er macht übrigens für das ganze Unheil in erster Linie die stets gegen die Katholiken schürende Königin Gois-

1) Der spätere Abt wurde nicht schon 572 resp. 575 exilirt, wie Külb („Johannes von Biclaro", Ersch-Gruber'sche Allg. Encyklopädie, Sect. II, Theil 22 [Leipzig 1843], S. 168) und Ebert (Christ.-Latein. Literatur, S. 554) annehmen, sondern nicht vor 579/80, dem Zeitpunkte, wo Leovigild überhaupt gegen den Katholicismus einzuschreiten begann. Isidor (de vir. ill. c. 44) spricht freilich von einer zehnjährigen Verbannung des Johannes, aber der historische Zusammenhang erfordert es, diese Exilzeit nicht etwa bis 590, also bis auf die Regierung Rekareds des Katholischen auszudehnen, sondern mit Gams (II², S. 60) auf die Jahre 579 resp. 580 bis 586 zu beschränken.

2) Acta Conc. Tolet. III (Mansi IX, S. 977 ff.), Joh. Bicl. a. 4 Tiberii, a. 5. Mauricii, Isid. h. Goth. aera 606, aera 624, de vir. ill. c. 41—44, Paull. Emerit. c. 3. 9—14, chronol. et ser. etc. aera 606, Greg. Tur. V 38. 44, VI 18. 40. IX 24 de glor. Mart. I, 82, de glor. confess. c. 12, Fredeg. h. ep. c. 82, meine Aufsätze: „Zwei Beiträge zur span. K.-G. des 6. Jahrh.", Zeitschr. für wiss. Theol. XXVIII (1885) „B. Mausona," S. 326—233; „Leander", S. 38—40; endlich Zöckler, Art „Leander" a. a. O.

vintha verantwortlich. Es ist richtig, dass diese fanatische Arianerin beständig ihren Gemahl gegen die Katholiken aufzuhetzen suchte; sagt doch sogar der besonnene Biclarenser: Goisvintha Catholicis semper infesta. Aber nach obiger Darlegung hat es der Wühlereien des Weibes bei dem kräftigen Könige gar nicht bedurft, um ihn allmählich gegen die Orthodoxen einzunehmen; das war das Ergebniss der Logik der Thatsachen und der politischen Verhältnisse. Der widersinnige Bericht der späten gefälschten vita s. Isidori Hisp., der zufolge Leovigild nicht blos in Spanien, sondern auch in Gallien und anderen Gegenden als zweiter Hunerich die Katholiken bekämpfte (c. II, Nr. 9, Arevalus II, p. 460), bedarf keiner ernstlichen Widerlegung. Auf Irrthum beruht die Meinung Dahns (Könige V, S. 141) und anderer Forscher, Leovigild hätte auch die Bischöfe Licinian von Carthagena und Fulgentius von Astigi, einen Bruder Leanders, verbannt. Denn was den ersteren betrifft, so gehörte Carthagena damals noch den Byzantinern (s. meinen demnächst in der Ersch-Gruber'schen „Encyklopädie" erscheinenden Artikel „Licinian von Carthagena"), und das fragliche Bekenntniss des Fulgentius lässt sich nicht quellenmässig belegen; Leander (in seinem bekannten Schreiben an seine Schwester Florentina) schweigt darüber.

Was nun das Ergebniss von Leovigilds Religionspolitik anbelangt, so konnte sich der Monarch zwar trotz des Abfalls vieler einzelner Katholiken — zu diesen Abtrünnigen gehörte sogar ein Bischof, Vincentius von Saragossa[1]) — nicht rühmen, dem Arianismus die Alleinherrschaft auf der Halbinsel verschafft zu haben, der schliessliche Sieg des intelligenteren Katholicismus war sogar fast unmittelbar bevorstehend; immerhin war es aber dem umsichtigen Fürsten gelungen, zumal durch die Toletanische Synode von 580 und die damit zusammenhängenden Massregeln, den Samen der Zwietracht unter die römische Bevölkerung auszustreuen und so der ferneren orthodoxen Agitation zu Gunsten des rebellischen Prinzen einen wirksamen Damm entgegenzusetzen.

1) Joh. Bicl. a 4. Tiberii, Isid. h. Goth. aera 606, de vir. ill. c. 43.

III. Verlauf der Empörung Hermenegilds bis zum Untergang des Prinzen (580 bis 585).

1. Die Frankenkönige Chilperich von Soissons, Guntram von Orléans und Childebert II. von Rheims, der junge Bruder Ingundens, oder vielmehr dessen Mutter Brunhilde schickten sich an, ihre verfolgte Verwandte durch bewaffnete Intervention zu rächen und — dies gilt zumal von Guntram — den Gothen ihre gallische Provinz Septimanien zu entreissen (Greg. Tur. VIII 28). Da nun Leovigild es nicht wagte, mit der gesammten Macht der Franken den Kampf aufzunehmen, so suchte er auf diplomatischem Wege wenigstens einen seiner Gegner zu gewinnen und knüpfte daher, höchst wahrscheinlich schon im Jahre 580, mit dem Oheim seiner Schwiegertochter, Chilperich, Unterhandlungen an, in der Absicht, seinem jüngeren Sohne Rekared die Hand der Tocher Chilperichs und der Fredegundis, Rigunthis, zu verschaffen. Diese diplomatischen Actionen schleppten sich zwar mehrere Jahre (bis 584) hin und führten schliesslich, was den unmittelbaren Gegenstand betrifft, zu keinem Resultat, hatten aber den überaus wichtigen Erfolg, dass die drohende merovingische Coalition gesprengt oder doch paralysirt wurde: Chilperich entsagte seiner Feindschaft gegen den Gothenkönig und wurde sogar dessen aufrichtiger Freund, und in Folge hiervon sahen sich die Höfe von Orléans und Rheims veranlasst, das Project einer bewaffneten Intervention zu Gunsten Hermenegilds aufzugeben oder mindestens zu vertagen (s. Greg. Tur. h. Fr. V 42, VI 45, VIII 28 und wegen der Zeit V 44 [V 34; VI 1] vergl. mit V 42). Uebrigens kam es dem spanischen Monarchen gar sehr zu Statten, dass die tiefwurzelnde gegenseitige Feindschaft der Merovinger eine geschlossene Action gegen den Gothenstaat unmöglich machte (s. Greg. Tur. VI 3. 12. 31).

2. Die fränkische Coalition hatte der unermüdliche Leovigild auf unblutigem Wege durchkreuzt; rücksichtlich der rebellischen Pyrenäenbewohner, deren Cooperation mit dem Fürsten von Bätica die Residenz am Tajo gefährdete, verliess er sich auf sein gutes Schwert. Und so stand denn der Heldenkönig im Jahre 581 mit seiner alten Rüstigkeit im

Norden der Halbinsel, unterwarf rasch einen Theil des Baskenlandes und gründete zum Andenken an den Sieg, wohl aber auch um das eroberte Gebiet gegen neue Angriffe zu sichern, die Stadt Victoriacum, die „Siegesstadt“, das heutige Vittoria (s. Johann Bicl. a. 5. Tiberii, a. 13. Leovigildi). Dieser Baskenfeldzug ist auf's Authentischste durch den Biclarenser selber bezeugt. Dagegen lässt sich die Annahme Pfahlers (Deutsche Alterthümer, S. 100 f.), Aschbachs (S. 207) und Dahns (Könige V, S. 144, „German. Stud.“ S. 297), wonach sehr viele der besiegten Basken damals vor den harten Verfolgungen des Gothenkönigs über die Pyrenäen nach Gallien geflohen wären, sich dort Wohnsitze erobert und dem Lande Gascogne (aus „Vasconia“ verderbte Form!) den Namen gegeben hätten, nicht quellenmässig belegen.

3. Das Jahr 582 erschien — fast drei Jahre hatte der Vater den Bürgerkrieg vermieden, und der Sohn noch keinen Schritt zur Versöhnung gethan —, da machte Leovigild einen letzten Versuch, die Sache friedlich beizulegen, und forderte den Prinzen zu einer Unterredung auf. Aber Hermenegild, vor die leidige Alternative gestellt, entweder zum Arianismus zurückzukehren oder abzudanken, wies jede Unterhandlung zurück und motivirte seine Ablehnung mit der Entrüstung des Vaters über die Conversion des Sohnes (s. Greg. Tur. V 38). Der schwer gekränkte Monarch wurde endlich der unnützen Schonung gegen den Rebellen müde, bot seinen sieggewohnten Heerbann auf und eröffnete den unseligen Krieg mit der Einnahme der rebellischen Stadt Merida und inaugurirte so den überaus schwierigen Feldzug ebenso glücklich als geschickt. Merida, die eroberte Stadt am Anas (Guadiana), war ja das am weitesten nach Norden zu vorgeschobene Bollwerk des fürstlichen Hochverräthers gewesen und hatte die Hauptstadt Toledo von Südwesten her nicht wenig bedroht.[1])

1) Joh. Bicl. a. 6. Tiberii, Leovigildi a. 14., Greg. Tur. VI 18 (vgl. mit VI 14. 18. 25 wegen der Zeit) und die vier emeritensischen Siegesmünzen Leovigilds (Heiss, S. 82, Nr. 13: I. Dominus noster Liuvigildus Rex | Emerita Victoria, S. 83, Nr. 13ª. 14. 15. pl. I. Nr. 13—15: II. Vorderseite wie eben | Victor Emerita, III und IV.: Dominus noster Leovigildus Rex | Pius Emerita Victor“).

4. Im folgenden Jahre (583) schritt Leovigild zur Belagerung von Hispalis, der Residenz des Empörers (s. Joh. Bicl. a. 1. Mauricii imp., a. 15. Leovigildi = 583). Vergebens hoffte dieser durch seine fränkischen, byzantinischen und suevischen Alliirten aus seiner nunmehr bedenklichen Situation befreit zu werden. Die Aussicht auf merovingische Hülfe blieb ihm nämlich abgeschnitten, da der Gothenkönig in den Jahren 582 bis 584 unausgesetzt freundschaftliche Beziehungen zum Hofe von Soissons unterhielt (Greg. Tur. h. Fr. VI 18. 29, de mirac. s. Martini III 8 und wegen der Zeit ibid. h. Fr. VI 14. 25. 33). Weiter erwies sich das mit den Byzantinern abgeschlossene Bündniss als unwirksam, da die von Leander in der oströmischen Hauptstadt erbetene Unterstützung ausblieb, und die im südlichen Spanien stationirten Griechen es vorzogen, der Fehde zwischen Vater und Sohn fern zu bleiben (Joh. Bicl. a. 2. Maur., Greg. Tur. h. Fr. V 38. VI 43). Und was den Suevenkönig Miro betrifft, so erschien er zwar mit einem Heere vor Sevilla, um seinem bedrängten Glaubensgenossen Entsatz zu bringen, konnte diesem aber keinen wirksamen Beistand leisten; denn er wurde von Leovigild umzingelt und gezwungen, sich als seinen Vasallen zu bekennen.[1]) Bald nachher erkrankte „der Bergkönig, ungewohnt der Luft und Wasser der Niederung" (s. Dahn, Könige VI, S 571), und verschied, wahrscheinlich noch vor Sevilla (Joh. Bicl. l. c., Isid. h. Suev. l. c., Greg. Tur. VI 43). Eborich, der junge Sohn und Nachfolger Miros.

1) Früher (s. meinen „Hermenegild", S. 39—43 und sonst) nahm ich, mich stützend auf das übereinstimmende Zeugniss unserer beiden vornehmsten Quellen, des Biclarensers und Isidors (hist. Suev.), an, Miro a. 1. Maur.) wäre gleich anfangs dem häretischen Vater gegen den katholischen Sohn zu Hülfe geeilt. Nach reiflicher Erwägung aller einschläglichen Verhältnisse bin ich aber jetzt mit Dahn („German. Stud." S. 297) der Ansicht, dass dieses Mal die Darstellung Gregors von Tours (VI 43: [Leovichildus] cognovit Mironem regem contra se cum exercitu residere. Quo circumdato sacramento exigit, sibi in posterum fore fidelem etc.) mit dem historischen Zusammenhang mehr im Einklang steht, als die Schilderung der beiden Spanier (vgl. meine „Beiträge zur span. K.-G." A. „Miro" a. a. O. S. 324f. und v. Ranke a. a. S. 176f.).

bewarb sich um die Freundschaft des gewaltigen Gothenfürsten und huldigte ihm gleichfalls als seinem Oberlehensherrn (Joh. Bicl. a. 1. Maur., Isid. h. Suev., Greg. Tur. l. c.). Es lässt sich also mit einiger Sicherheit vermuthen, dass das suevische Contingent nach dem Tode Miros gegen die Bätisstadt Verwendung fand. Leovigild bedrängte die jetzt von allen Verbündeten abgeschnittene Festung bald durch Hunger bald durch Waffengewalt. Um die hart geprüfte Stadt durch Mangel an den unentbehrlichsten Lebensmitteln zur Uebergabe zu zwingen, liess der Monarch da, wo der Bätis die Stadt bespült, diesen Fluss abdämmen und schnitt so dem Platze die Zufuhr ab (Joh. Bicl. a. 3. Tib., a. 1. Maur., Isid. Hisp. chron.: „Gothi per Hermenegildum bifarie divisi mutua caede vastantur", Greg. Tur. h. Fr. VI 33). Im folgenden Jahre (584) liess er die Mauern der alten Stadt Italica, die in einiger Entfernung oberhalb Sevilla am rechten Bätisufer lag, wieder herstellen. Gestützt auf diese Operationsbasis, gelang es dem Gothenkönig, mit geringerer Mühe als früher die Eingeschlossenen zu ängstigen und die Zufuhr, die der Stadt vom rechten Ufer des Guadalquivir etwa noch zukam, aufzufangen (Joh. Bicl. a. 2. Maur., a. 16. Leovigildi). Die heldenmüthige Stadt erlag aber nicht der schrecklichen Hungersnoth, sondern konnte nur mit Sturm vom Sieger genommen werden (Joh. Bicl. a. 2. Maur. und die Siegesmünzen „Leovigildus Rex | Cum D optinuit Spli resp. Spi = cum Deo obtinuit Ispalim = König Leovigild wurde mit Gottes Hülfe der Eroberer von Hispalis, bei Heiss, S. 38. 83, Nr. 16. 16[a], pl. I). Hermenegild entkam rechtzeitig aus Sevilla und hoffte, mit Hülfe der Byzantiner den von jetzt ab ungleichen Kampf glücklicher als bisher zu erneuern (Joh. Bicl. l. c.). Ehe er jedoch zu Cordova, der damaligen Residenz des griechischen Präfecten, anlangte, entwarf er einen förmlichen Mordplan gegen seinen Vater. Er legte nämlich 300 auserlesene Krieger in die ein wenig unterhalb von Hispalis am rechten Ufer des untern Bätis gelegene feste Burg Osser oder Ossetum in Hinterhalt; diese Elitetruppen sollten dem sich ahnungslos nähernden König Schrecken einjagen, ihn durch den plötzlichen Angriff ermüden

und hierauf mit der übrigen, noch immer viele Tausende zählenden Mannschaft das Werk der Vernichtung vollenden. Aber Leovigild erhielt rechtzeitig Kunde von dem verruchten Plan, zog beherzt, wie immer, mit sämmtlichen Streitkräften heran und liess das Castell einäschern (Greg. Tur. h. Fr. VI 43). Inzwischen war Hermenegild zu Cordova angekommen und empfahl seine jugendliche Gemahlin dem Schutze des griechischen Statthalters (Greg. Tur. V 38. VI 40. 43). Aber vergebens verliess er sich auf die Treue der Griechen. Der schlaue Leovigild bestach den geldgierigen oströmischen Präfecten mit 30000 Goldgulden und bewog ihn dadurch, den unglücklichen Prinzen seinem Schicksal zu überlassen (Greg. Tur. V 38). Hierauf unterwarf der König mit leichter Mühe noch mehrere andere rebellische Städte und Burgen des Südens (Joh. Bicl. a. 2. Maur.). Griechischer Verrath öffnete sodann dem Monarchen die Thore von Cordova, und abermals, wie 572, hielt er seinen Einzug in der stolzen Veste (Joh. Bicl. l. c. und die bereits oben S. 140 Anm 2 erwähnte Siegesmünze mit der Aufschrift „Leovigildus Rex Cordoba(m) bis obtinuit"). — Mit dem Falle seines letzten Bollwerkes war auch das Schicksal des Empörers entschieden. Leider bekundete Leovigild, um sich der Person Hermenegilds zu bemächtigen, eine nicht genug zu rügende Treulosigkeit, die nur zu sehr geeignet schien, die an sich so gerechte Sache des Monarchen zu compromittiren. Der Rebell, von Allen verlassen, nahm in Cordova seine Zuflucht zu einer Kirche und befand sich jetzt in einem Asyl, und Keiner, der zum Heiligthume eines Gotteshauses seine Zuflucht nahm, durfte nach den westgothischen Gesetzen gewaltsam daraus entfernt werden; es sei denn, dass der Flüchtling sich mit den Waffen vertheidigen wollte. Der Vater ertheilte ihm daher durch seinen jüngeren Sohn Rekared die eidliche Zusage der Straflosigkeit, im Falle er jene unverletzliche Stätte[1]) verliesse. Hermenegild warf sich hierauf

1) Die im Texte angedeuteten Bestimmungen über das „ius asyli" (s. „Leges Wisigothorum" l. IX, tit. III, 1. 2, ed. Bouquet, Recueil etc. T. IV) waren sicher schon zur Zeit Leovigilds in Gebrauch, mindestens

dem Vater zu Füssen und rechnete auf vollständige Begnadigung. Aber Leovigild brach schändlich seinen Schwur: er heuchelte zuerst Rührung, dann aber beraubte er den enttäuschten Sohn des Königstitels und seiner Provinz und verurtheilte ihn als Verräther an Religion, Vater und Reich zur Verbannung nach Valencia (März 584) (Joh. Bicl. a. 2. Maur., Greg. Tur. V 38. VI. 40. 43).[1] Auch die Gemahlin des Unglücklichen wünschte der Gothenkönig in seine Gewalt zu bekommen, aber die Griechen verweigerten Ingundis' Auslieferung (Greg. Tur. l. c., Fredeg. h. epit. c. 87).

5. Im Jahre 584 schienen endlich die langwierigen Unterhandlungen Leovigilds und Chilperichs zum Abschluss zu kommen. Rigunthis wurde den gothischen Gesandten als Verlobte Rekareds anvertraut (Greg. Tur. h. Fr. VI 33 34. 40. 45). Als nun der stattliche Brautzug bis nach Toulouse gelangt war, da lief die Nachricht von der Ermordung Chilperichs ein. Die hierdurch entstandene Verwirrung benutzte ein fränkischer Grosser Namens Desiderius, um die Prinzessin auszuplündern. Bald nachher wurde die unglückliche Braut auf Befehl ihrer Mutter Fredegundis in ihre Heimat zurückgeleitet, und die so lange vorbereitete dynastische Verbindug der Höfe von Toledo und Soissons kam also doch nicht zu Stande. Jedenfalls hat Leovigild seit der Ermordung Chilperichs und der gänzlichen Niederwerfung der Insurrection seines älteren Sohnes auf jene Verschwägerung keinen besondern Werth mehr gelegt (Greg. Tur. VII 9. 39).

Um diese Zeit that der gothische Monarch den letzten grossen Schritt, sein Reich über die gesammte Halbinsel auszudehnen. Im Suevenreich war nämlich der junge König Eborich von einem gewissen Audica entthront und in ein Kloster gesteckt worden (584) (Joh. Bicl. a. 2. Maur., Isid. h. Suev., Greg. Tur. VI 43, Fred. h. e. c. 83). Doch sollte

als „consuetudo", als rechtliche Gewohnheit; dafür spricht auch der Context der betreffenden Stelle (Greg. Tur. V 38).

1) Der Bericht Gregors von Tours über Leovigilds doppelte Perfidie gegen den besiegten Sohn (V 38) ist als durchaus authentisch anzusehen; s. das Nähere, auch die bezügliche Literatur, in meinem „Hermenegild", S. 49—53.

der Usurpator sich nicht lange der angemassten Krone freuen; denn Leovigild trat als Rächer seines Vasallen und Schützlings auf, fiel verheerend in Galläcien ein, bemächtigte sich der wichtigen Stadt Oporto oder erfocht doch in der Nähe derselben einen entscheidenden Sieg, erklärte Audica des Reiches verlustig, zwang ihn, seines langen Haupthaares beraubt, in den geistlichen Stand zu treten und verhängte auch noch die Strafe des Exils über den Ehrgeizigen; das eroberte Land aber behielt der Sieger für sich, ohne sich weiter um den unglücklichen Eborich zu kümmern, und machte es zu einer westgothischen Provinz (585) (Joh. Bicl. a. 3. Maur., a. 16. Leovigildi, Isid. h. Suev., h. Goth., chron., chronol. et ser. reg. Goth., aera 606, Fredeg. l. c. und die Siegesmünze mit der Aufschrift „Leovigildus Rex | Portocale Victi [corr.: Victoria], Heiss, S. 83, Nr. 21ª. 85, pl. XIII, Nr. 1, sowie meinen Aufsatz „Leovigilds Stellung zum Katholicismus“, S. 599 f.).

6. Fast unmittelbar nach dem Untergang des Suevenreiches, wahrscheinlich am 13. April 585, wurde der unglückliche Hermenegild zu Tarragona durch einen gewissen Sisbert enthauptet (Joh. Bicl. a. 3. Maur., Greg. Tur. VIII 28. IX 16, Fredeg. h. ep. c. 83. 87. 92, Greg. M. Dial. l. III, c. 30. 31, Paul. Warnefr. III 21). Ob er als katholischer Martyrer starb, d. h. auf seine standhafte Weigerung, durch den Rücktritt zum Arianismus die Gunst seines königlichen Vaters zu erkaufen, den Tod erlitt — es ist dies heute die gewöhnliche Annahme, zu der sich sogar Dahn (s. z. B. „German. Stud.“, S. 298 f.) bekennt —, muss bei dem beredten Schweigen unserer vorzüglichsten Quellen, der eifrigen Katholiken und Zeitgenossen, der Spanier Johannes von Biclaro und Isidor von Sevilla, des fränkischen Geschichtschreibers Gregor von Tours, die ihn in den schärfsten Ausdrücken nur als sträflichen Empörer charakterisiren, und selbst des sog. Paul von Merida (c. 16), eines fanatischen Gegners des Ketzers Leovigild (c. 10. 11. 16), sowie in Berücksichtigung des Umstandes, dass der allerdings zeitgenössische Bericht Gregors des Grossen (Dial. III 31), der den Prinzen als Martyrer gelten lässt, höchst einseitig gefärbt ist, sich nur auf die

parteiischen Mittheilungen spanischer Emigranten stützt und demgemäss sogar die dem angeblichen Martyrium vorhergehende Empörung Hermenegilds vollständig verschweigt, dahingestellt bleiben, wie denn überhaupt die näheren Umstände der Katastrophe in undurchdringliches Dunkel gehüllt sind.[1]) Gewiss ist nur ein Zweifaches, einmal dass der Prinz auf Befehl des eigenen Vaters hingerichtet wurde — dies geht freilich aus den Worten des Biclarensers „Hermenegildus — a Sisberto — interficitur“ nicht mit Nothwendigkeit hervor, wohl aber aus der betreffenden Aeusserung Gregors von Tours (VIII 28), und dieser Bericht, der ausdrücklich den König Leovigild für das tragische Ende des Sohnes verantwortlich macht, findet seine Bestätigung durch das Zeugniss des Frankenkönigs Guntram und Rekareds selber (IX 16) —, und dann, dass die Behauptung Gibbon's (S. 212), Rotteck's (in der grösseren Ausgabe der „Weltgeschichte“), Wachter's (Art. „Hermenegild“ in der Ersch-Gruber'schen „Encyklopädie“, 1829, S. 348) u. A., Hermenegild hätte als Verbannter zum zweiten Male die Fahne des Aufruhrs erhoben und hierdurch erst sein Todesurtheil herbeigeführt, als ungeschichtlich anzusehen ist, weil nur auf Missverständniss Gregors von Tours beruhend, der zwar wiederholt von einer Empörung des Königsohns spricht (V 38. VI 18. 29. 33. 40. 43), aber immer dieselbe meint. Auch Heiss (S. 86 f.) verficht die soeben gerügte These, aber nur deshalb, weil er den Zusammenhang beim Biclarenser (a. 1.—3. Maur.) unrichtig auffasst. Von den Spaniern nennt zuerst Valerius, der Abt des Klosters zum h. Petrus im Bisthum Astorga, in seiner Schrift „De vana saeculi sapientia“ c. VIII (gegen

1) Der Benedictiner Gams (II 2, S. 3—5) findet sich durch folgendes Raisonnement mit den dem Martyrium Hermenegilds entgegenstehenden Schwierigkeiten ab: „Ich glaube, die Ausgleichung liege in der Uebung und der Lehre der Kirche, wonach das Martyrium als Bluttaufe alle vergangenen Fehler tilgt. Hermenegild war den alten Spaniern als Verbündeter der verhassten Griechen gleichfalls verhasst.“ Hergenröther (Handbuch der allgemeinen K.-G. I, 3. Aufl., Freiburg i. Br. 1884, S. 659 f. meint, Leovigild hätte seinen „katholischen Sohn des Glaubens wegen hinrichten lassen“, und schweigt sich über die Rebellion des Prinzen völlig aus!

Ende des 7. Jahrh.) den Hermenegild einen „königlichen Martyrer“.[1]) Aber erst nach einem Jahrtausend seit dem Trauerspiel von Tarragona, hat Papst Sixtus V. am 12. Februar 1586 auf den Wunsch des Königs Philipp II. den Sohn Leovigilds, sich lediglich auf das einseitige Zeugniss seines Vorfahren, Gregor des Grossen, stützend, als Martyrer für den katholischen Glauben canonisirt.[2]) Auch die griechische Kirche hat dem spanischen Rebellen die Ehren eines Martyrers und Heiligen nicht vorenthalten.[3])

Uebrigens wurde Sisbert, der Mörder Hermenegilds, schon im folgenden Jahre (586) gleich nach Rekareds Regierungsantritt von einem schimpflichen Tode hingerafft (Joh. Bicl. a. 5. Maur.: „Sisbertus, interfector Hermenegildi, morte turpissisma perimitur“). Ob der Elende, wie Aschbach (S. 222 f.), Helfferich (Westgoth.-Recht, S. 13) und Dahn (Könige V S. 157 f.) annehmen, auf Befehl Rekareds qualvoll hingerichtet wurde, oder ob ein sonstiges Unglück ihm das Leben kostete, lässt die Ausdrucksweise des Biclarensers unentschieden. Hermenegilds Wittwe, die bedauernswerthe Ingundis, wollte sich zu ihren merovingischen Verwandten zurückziehen, wurde aber von den Griechen, in deren Gewalt sie sich befand, gezwungen, die Reise nach Byzanz anzutreten; sie starb indess schon unterwegs, höchst wahrscheinlich im oströmischen Afrika. Ihr kleiner Knabe, nach dem Urgrossvater Athanagild genannt, wurde am Hofe des byzantinischen Kaisers Mauricius erzogen (s. epistola Brunichildis — ad Athanagildum directa, s. unten S. 171 Anm. 1, Greg. Tur. VIII 18. 21. 28. IX 16, Fred. h. e. c. 87, Paul. Warnefr. III 21). Was aus diesem Sohne des unglücklichen Hermenegild geworden, wissen wir nicht. Der im Jahre 588 von Brunhilde, der

1) S. Arevalus I, S. 711, Nr. 36, Ferreras, Allgem. Historie von Spanien, deutsch von Baumgarten (Halle 1754), II, S. 437 und Gams, II 2, S. 157 f., §. 5.

2) Mariana, De rebus Hisp., S. 186, ed. Hagae — Comitae; weitere Belege in meinem „Hermenegild“ S. 76 f., Anm. 212.

3) S. das sogenannte Menologium Sirleti (redigirt im elften Jahrhundert!) s. 1. November (in: Thesaurus monument. eccles. etc. ed. Henr. Canisius — Jac. Basnagius T. III [1725] S. 483): Eodem die Natalis sancti martyris Hermeningildi.“

Grossmutter, und Childebert II., dem Oheim des damals höchstens achtjährigen Knaben, mit dem kaiserlichen Hofe angeknüpfte diplomatische Verkehr verlief ohne Zweifel resultatlos; der junge Athanagild scheint seine Tage in der oströmischen Residenz beschlossen zu haben.[1])

IV. Leovigilds letztes Regierungsjahr (585/86).

1. Der Gothenkönig, keineswegs gewillt, dem zelotischen Katholicismus im Nordwesten der Halbinsel eine Freistätte zu bereiten, bot in seinem letzten Lebensjahre alles auf, um auch seine neuen Unterthanen, die seit etwa drei Decennien zur Orthodoxie bekehrten Sueven, der Lehre des Arius wieder zuzuführen. Dass er zur Erreichung dieses Zieles gewaltthätige Massregeln ergriffen habe, lässt sich nicht nachweisen. Der Monarch liess aber, um den Einfluss des katholischen Episcopats zu lähmen, in einigen Diöcesen, in Lugo, Oporto, Tuy und Viseu, arianische Gegenbischöfe ernennen. Uebrigens war Leovigilds religiöse Politik in der neuen Provinz mit Erfolg gekrönt: viele Sueven zogen die Gunst ihres neuen Herrschers ihrer katholischen Ueberzeugung vor und traten zur arianischen Staatskirche über (s. Joh. Bicl. a. 5. Maur., Acta Conc. Tolet. III [Mansi IX, S. 979. 1000] und alles Nähere in meinem Aufsatz „Leovigilds Stellung zum Katholicismus", S. 583—590). —

2. Leovigild sollte noch ein gefährliches Nachspiel der mit dem Blute des Urhebers erstickten Empörung seines älteren Sohnes erleben. Der Frankenkönig Guntram von Orléans suchte nämlich unter dem Vorwand, die Hinrichtung Hermenegilds und die Schmach seiner Nichte Ingundis zu rächen, sein Reich auf Kosten des grossen Nachbarstaates

1) Die sechs auf diese Materie bezüglichen Schreiben (theilweise abgedruckt bei Ruinart, post Greg. Tur., S. 1346, vollständig bei Bouquet, Recueil etc. T. IV, S. 83 ff.): I u. II: Zwei Briefe Brunhildens an die Kaiserin Anastasia. III. Schreiben Childeberts an Athanagild. IV. Brief Brunhildens an denselben. V. Schreiben Childeberts an Theodosius, einen Sohn des Kaisers Mauricius. VI. Childebert an Johannes, Patriarch von Constantinopel.

zu erweitern. Auch aus diesem Kriege ging der stets wachsame gothische Monarch als Sieger hervor. Die Vertheidigung der äusserst wichtigen Grenzprovinz Septimanien vertraute er seinem Sohne Rekared an, und es gelang diesem jungen Helden in kurzer Zeit, den bereits eingedrungenen Feind wieder zu vertreiben. Ein Versuch Guntrams, den Kriegsschauplatz nach Spanien zu verlegen, scheiterte gleichfalls an den umsichtigen Dispositionen Leovigilds. Die fränkische Flotte, deren Bestimmung es war, in Gallicien zu landen, wurde geschlagen und die Mannschaft aufgerieben; nur Wenige entrannen, um in ihre Heimat die Kunde zu bringen, dass die Franken auch zur See die Ueberlegenheit des Gothenkönigs empfunden hätten (s. Joh. Bicl. a. 3. Maur., Greg. Tur. VIII 30. 35. 38 und meinen „Hermenegild", S. 72, Anm. 196).

Bald nachher erhob sich in dem ehemaligen Suevenreich eine nationale Reaction gegen den neuen Beherrscher. Ein gewisser Malarich warf sich dort zum König auf und fand Anhänger, zumeistwohl unter der durch Leovigilds arianisirende Bestrebungen verletzten orthodoxen Bevölkerung. Aber schnell wurde der Usurpator von den Feldherrn des Gothenfürsten besiegt, die Insurrection im Keime erstickt, Malarich selbst gefangen und dem Beherrscher der iberischen Halbinsel in seinen Fesseln vorgeführt (Joh. Bicl. l. c.). Das weitere Schicksal des suevischen Abenteurers ist unbekannt. —

3. Im Jahre 586, zwischen dem 13. April und dem 8. Mai, starb der grosse Gothenkönig in Folge einer schweren Krankheit in seinem Palaste zu Toledo.[1]) Die Mittheilung der beiden Gregore, der Monarch hätte sich auf dem Todes-

1) Acta Conc. Tolet. III (Mansi IX, S. 977), Inscr. Hisp. Christ., ed. Aemil. Hübner, S. 49, Nr. 155, Joh. Bicl. a. 4. Maur., Isid. h. Goth. aera 606, Paul. Emerit. c. 16, chronica regum Wisigoth. (ed. Areval., ad calcem Isidori Hisp., T. VII), chronol. et ser. reg. Goth. aera 606, Greg. Tur. VIII 46, Fredeg. chronic. c. VI (ed. Ruinart, ad calcem Greg. Tur., auch bei Bouquet, Recueil etc., T. II). Wegen der Chronologie s. meinen „Hermenegild", Beilage II, S. 99—102. Leovigild starb nicht schon am 1. April 586, wie v. Ranke a. a. O. S. 177, Note 1 behauptet.

bett dem noch unlängst so bitter befehdeten Katholicismus zugewandt, ist von der Kritik schon längst als Fabel zurückgewiesen worden (s. Dahn, Könige V, S. 156 ff., meinen Aufsatz „Leovigilds Stellung zum Katholicismus", S. 590 f., Zöckler, Art. „Leander" und meinen „Leander" S. 42 f.). Leovigild starb vielmehr, wie er gelebt hatte, als Arianer; darum weist ihm der fanatische Autor von Merida einen Platz im tiefsten Höllenpfuhl an, und der nicht minder zelotische anonyme Verfasser der gefälschten vita s. Isidori fügt gar noch den kläglichen Tod des Arius hinzu (c. III, Nr. 11, S. 462, ed. Arevalus, T. II).

Leovigild hatte vor seinem Tode die Genugthuung, über alle seine Feinde triumphirt zu haben, und es liegt ein glänzender Beweis für die gewaltige Persönlichkeit dieses Fürsten in der Thatsache, dass ihm sein Sohn Rekared, ohne Unruhen hervorzurufen, in der Königswürde, wie in einem Erbreiche, folgen konnte (s. Joh. Bicl. a. 4. Maur.). Aber den schliesslichen Sieg der Religion, unter deren Aegide sein gefährlichster Gegner die Fahne der Empörung aufgepflanzt hatte, vermochte auch Leovigild nicht zu verhindern. Mit ihm sank auch der Arianismus in die Gruft: bekanntlich wies Rekared dem Glauben des hl. Athanasius diejenige gewaltige Rolle zu, die der Vater der arianischen Form des Christenthums zugedacht hatte; schon im zehnten Monat seiner Regierung convertirte der junge König, und auf der dritten Toletanischen Synode von 589, dem grossen westgothischen Bekehrungsconcil, wurde der Sieg des Katholicismus über die Lehre des Arius in glänzendster Weise inaugurirt; noch vor Ablauf eines Menschenalters durfte die iberische Halbinsel als ein durch und durch katholisches Land gelten.[1]) Aber trotz des Misserfolgs seiner religiösen

1) S. acta conc. Tolet. III. (Mansi IX, S. 977 ff.), Aem. Hübner, Inscr. Hisp. Christ., S. 49, Nr. 155, Johann Bicl. a. V.—VIII. (incl.) Mauricii imp., Isid. Hisp. chron., hist. Goth., aera 624, de viris ill. c. 41, Paul. Em. c. 16—18 (incl.), chronol. et ser. reg. Goth., aera 624, Greg. Tur. IX 15. 16, Fredeg. chronic. c. VIII, Greg. M. Dial. III, 31, eiusdem epistolar. l. I. ep. 43, l. IX, ep. 122 (in der Mauriner Ausgabe d. Werke Gregors I. des Grossen, T. II) u. meinen „Leander" S. 42—44.

Politik darf Leovigild als der grösste und gewaltigste aller Westgothenkönige seit Eurich bezeichnet werden: Er, in Krieg und Frieden in gleicher Weise hervorragend tüchtig, war zuerst Beherrscher eines spanisch-westgothischen Einheitsstaates; er zuerst herrschte gewaltig von Meer zu Meer; zuletzt beugte sich Alles innerhalb der pyrenäischen Halbinsel vor dem Heldenkönig, der aus jedem noch so gefährlichen Kriege als Sieger hervorging; nur einige Küstenstädte in Bätica und im Süden Lusitaniens gehorchten noch dem Kaiser von Byzanz. Die beiden spanischen Zeitgenossen Johannes von Biclaro und Isidor, selbst eifrige Katholiken, haben dem letzten Arianerkönig einen rühmlichen Denkstein gesetzt: Mit aufrichtiger Bewunderung schildern sie die Grossthaten des hervorragend fähigen Herrschers und bedauern nur, dass der Makel der Häresie den strahlenden Ruhm des Begründers der westgothisch-spanischen Einheit verdunkelt: „sed offuscavit error impietatis gloriam tantae virtutis" meint z. B. Isidor. „Der tapfere und einsichtige Leovigild hat der westgothischen Macht eine neue Begründung auf der alten Basis gegeben (s. v. Ranke a. a. O. S. 173).

Es gereicht dem Verfasser dieses Aufsatzes zur nicht geringen Genugthuung, den Lesern dieser Jahrbücher das unparteiische, in unbefangener Würdigung der weltgeschichtlichen Bedeutung Leovigilds mit obiger Skizze übereinstimmende, Urtheil eines streng katholischen Forschers reproduciren zu können. Karl Faber äussert sich nämlich über den Vater Hermenegilds, wie folgt[1]): „Hier (zu Toledo) starb in seinem Palaste Leovigild, der seinem Volke ein so gewaltiger Herrscher war wie Karl der Grosse den Franken, der zuerst von Meer zu Meer die ganze Halbinsel unterwarf und die Sueven und Basken in mehr als zwanzig Schlachten bezwang."

---

1) In der katholischen Zeitschrift „Alte und neue Welt" 1884, Benziger in Einsiedeln, Doppelheft 5/6 (Weihnachts-Nummer), Art. „Von Aranjuez durch die Sierra Morena", S. 156 A. Näheres über den geistigen Entwicklungsgang Fabers, des zu früh gestorbenen Gelehrten, ebenda, Jahrg. 1883, H. 19, S. 604 („Nachruf").

Nachträgliches zu den Passiones Petri et Pauli.

Von

R. A. Lipsius.

Meiner Ausgabe der Passiones Petri et Pauli auf S. 86—106 muss ich schon jetzt einige nachträgliche Zusätze und Berichtigungen hinzufügen. Mein Bruder Hermann hat vor Kurzem einen grossen Theil der Actus Petri Vercellenses für mich abgeschrieben. Der cod. bibl. capit. Vercell. CVIII. 1. membr. 4 saec. VII enthält von f. 327[r] an hinter den Recognitionen des Clemens Romanus einen bisher unbekannten Text, welcher mit den Worten '*Pauli tempus demorantis Romae et multos confirmantis in fide*' beginnt. Nachdem die Abreise des Paulus von Rom nach Spanien und die Ankunft des Petrus in der Welthauptstadt berichtet ist, folgt eine ausführliche Darstellung der Wunderwettkämpfe des Petrus mit Simon in Rom, und des elenden Sturzes des Magiers, woran sich p. 367[u] Zeile 23 unmittelbar die passio Petri schliesst. Dieselbe beginnt mit den Worten '*Petrus autem Romae morabatur cum fratribus gloriosus in domino et gratias agens die ac nocte turba adveniente credentium in nomine Christi. Conveniebant autem ad eum et concubinae praefecti etc.*' Leider ist der Text sehr lückenhaft; es fehlt z. B. die ganze Erzählung von der Flucht des Petrus. Aber eine Vergleichung mit dem griechischen Texte zeigt alsbald, dass der Text von Vercelli sich zu der griechischen passio Petri ebenso verhält wie der Text des cod. Monac. zu der griechischen passio Pauli. Beidemale haben wir im Vergleiche mit dem sogenannten Linustexte einen weit kürzeren Text, der mit dem griechischen Texte vielfach wörtlich übereinstimmt. Keiner von beiden lateinischen Texten ist aber aus dem andern geflossen, vielmehr haben wir in dem Linustexte und in dem Vercell. zwei völlig unabhängige lateinische Uebersetzungen aus dem griechischen Original der *πράξεις Πέτρου* von uns. Dass der Patmostext dieses Original darstelle, muss ich auch jetzt noch bestreiten. Der Linustext ist vielfach interpolirt und paraphrasirend; der der passio Vercellensis und der

griech. Passio zu Grunde liegende Text ist eine verkürzte Redaction. Aus dem Textus Vercellensis ist der Patmensis nicht geflossen, ebensowenig wie dieser aus jenem. Letzterer scheint mir noch immer eine griechische Rückübersetzung aus einem lateinischen Texte zu sein, welcher derselben Recension angehörte, wie der Vercellensis. Der Originaltext dieser Recension ist bald in cod. Vercell. bald in cod. Patm. treu bewahrt.

Einige Berichtigungen, welche theils aus einer Vergleichung mit dem Vercellensis sich ergeben, theils mir schon bevor ich den Vercellensis einsehen konnte, durch Max Bonnet mitgetheilt worden sind, mögen im Nachfolgenden eine Stelle finden.

p. 90 l. 3 lies *ἐν τῷ κυρίῳ*. — ibid. 19 lies *εὐμορφοτάτη*. — p. 91 l. 14 *Ἀγριππῖνα*. — ibid. l. 29 sq. ziehe ich meine Emendation zurück. Es ist zu lesen: ... *δοξάζων τὸν κύριον, ὅτι αὐτὸς εἶπεν Σταυροῦμαι· εἰς δὲ τὸν Πέτρον ἔλεγεν γίνεσθαι*. — p. 92 l. 30 wird Krumbachers Lesung *εἰρημένη* durch cod. Vercell. (*'dicta'*) bestätigt. — p. 93, 1 lies *τῷ τέλει*. — ibid. lin. 8 sq. interpungire: *ἀκούσατε· παντὸς αἰσθητηρίου χωρίσατε τὰς ἑαυτῶν ψυχάς, παντὸς φαινομένου κτλ.* — ibid. l. 14 lies *ὥρα δέ σοι*. — In der Anmerkung zu lin. 17 sind die Worte *'sensus est ... possit audiri'* zu streichen. — p. 94, 16 ist *τεταμένος* mit cod. Vercell. (*'extensum verbum'*) aufrecht zu halten. — ibid. lin. 18 emendire ich jetzt *τί γὰρ λόγος ἢ τοῦτο τὸ ξύλον*. — In der Anm. zu lin. 14 ziehe ich die Vermuthung, dass *φεύξαντες* zu lesen sei, zurück. — p. 95, 31 ist gar nichts zu emendiren, sondern *κόψας Χίας μνᾶς πεντήκοντα* zu lesen. Wie mir Nöldeke schreibt, ist das Wort *Χία* auch ins Syrische übergegangen und dort gradezu Bezeichnung für Mastix. — p. 97, 7 ist *προσετίθοντο* vielleicht zu halten (vgl. acta Thomae p. 93, 40 ed. Bonnet). — p. 99, 6 ist vielleicht mit Bonnet *διόπερ*, l. 8 *σε σώσει*, l. 18 *ἐπετάξατο*, l. 20 *κατὰ τὸ διάταγμα*, l. 30 *μεταβάλεσθε*, p. 100, 16 *πάντας τοὺς πιστεύοντας* zu lesen. — p. 101, 13 sqq. ist nach *τραπῆναι* ein Komma zu setzen. — p. 103 Anm. zu 94, 6 ist beidemal *articulata* statt *articulato* zu lesen. Die Stelle ist ebenso wie das *πατράσιν* p. 100, 24 noch immer ein Hauptbeweis für Rückübersetzung aus dem Lateinischen.

An den zwei verzweifelten Stellen p. 93, 2 und p. 94, 1 sq. bringt auch cod. Vercell. keine Heilung. An ersterer Stelle liest er *optabam* (statt *clamavit anima mea*). An der zweiten Stelle zeigen seine Worte, dass Subject zu *ῥίψας* Adam, und *τὴν ἀρχὴν* Objectsaccusativ ist (*totum genus suum in terram proiciens*). Hiernach ziehe ich meine Herstellung der Stelle zurück, weiss aber vorläufig nichts Besseres vorzuschlagen.

Zum Gedächtniss Biedermanns.

Von

Dr. P. Mehlhorn
in Heidelberg.

„Gedenket an Eure Lehrer, die euch das Wort Gottes gesagt haben, welcher Ende schauet an und folget ihrem Glauben nach“ (Hebr. 13, 7): Dieses Wort der hl. Schrift kennzeichnet am kürzesten und treffendsten den *impulsus ad scribendum*, dem ich hiermit Folge leiste. Ich hoffe dabei. auch in etlichen Lesern, welche in Biedermanns Werke noch wenig und in seine schlichten, treuen, herzensguten Züge niemals hineingeschaut haben, die Ueberzeugung oder wenigstens die Ahnung und Empfindung zu wecken, dass der Ton, welchen ich mit jenem biblischen Mahn- und Ehrenwort angeschlagen habe, nicht zu hoch gegriffen ist, dass vielmehr all' die einzelnen Prädikate, welche der Verfasser des Hebräerbriefs den heimgegangenen Lehrern seiner Leser ertheilt, auch auf diesen Lehrer der neuesten christlichen Theologie, oder, wie manche meinen, der weitgehendsten Neologie, im wahrsten und vollsten Sinne passen. Gerade die reine Harmonie von Forschung und Leben, von denkendem Geist und frommem Gemüth macht Biedermann zu einer so ehrwürdigen, ja erbaulichen Gestalt für jeden, der ihn wirklich kennt und versteht, und wer weiss, ob nicht Heinrich Lang ihm in einer weiteren Sammlung „religiöser Charaktere“ eine wohlverdiente Stelle angewiesen hätte, wenn es nicht vielmehr umgekehrt Biedermann beschieden gewesen wäre, dem jüngeren Freunde in ebenso warmer Anerkennung wie unparteiischer Beurtheilung ein biographisches Denkmal zu setzen.[1])

---

1) Biedermann, H. Lang, Pfarrer in Zürich. Zürich 1876.

Suchen wir denn in möglichster Kürze Leben und Denken Biedermann's, wie es in Wirklichkeit immer Hand in Hand ging, uns auch hier in ihrem Zusammenhang vor Augen führen!

Es war ein ungewöhnliches Paar, dem Aloys Emanuel Biedermann am 2. März 1819 im einsamen und einfachen Münchhof bei Bendlikon am Züricher See geboren wurde.[1] Der Vater stammte aus einem angesehenen und wohlhabenden Geschlechte Winterthurs, hatte aber in den stürmischen Zeiten zu Anfang des Jahrhunderts durch treulose Geschäftsgenossen, denen seine nobele Natur volles Vertrauen schenkte, sein Vermögen fast ganz verloren, sodann in der zu London gebildeten deutschen Legion gegen Napoleon mitgekämpft und nach dessen Sturz sich in der schweizerischen Heimat mühsam wieder eine bescheidene Existenz gegründet. Die Frau, welche ein solches Loos mit ihm theilte, war ganz besonders dafür geeignet, denn sie stammte aus bäuerlicher Familie und hatte sogar in fremdem Dienste tüchtig und unverdrossen arbeiten gelernt. Aber wie sie durch ihre Schönheit und ihr „an Leib und Seele kerngesundes Wesen" das Herz ihres Gatten gewonnen hatte, so wusste sie durch ihren „echt weiblichen natürlichen Takt .. auch später in andern gesell-

1) Vgl. zur Biographie Biedermann's: A. E. Biedermann, Aus dem Leben meines Vaters (nach seinen „Erinnerungen und Lebenserfahrungen eines froh- und freisinnigen Schweizers", Trogen 1828, 2 Bde.); Züricher-Taschenbuch auf das Jahr 1884. Finsler, Geschichte der theol.-kirchl. Entwickelung in der deutsch-reformierten Schweiz seit den dreissiger Jahren; Zürich 1881. A. E. Biedermann, Erinnerungen: Zeitstimmen 1881, Nr. 10—16 und die Artikel verschiedener Zeitschriften über Biedermann's Tod und Begräbniss, zu einem grossen Theil abgedruckt in der Prot. Kirchenztg. 1885, Nr. 6 und 7. Ausserdem: Norddeutsches Protestantenblatt 1885, Nr. 6 sowie Prot. Kirchenztg. 1885, Nr. 31. (Erst nach Ablieferung meiner Arbeit sind bei Reimer in Berlin „Ausgewählte Vorträge und Aufsätze" von Biedermann erschienen, unter welchen auch seine Erinnerungen aus dem Leben seines Vaters wie aus dem eigenen Leben bequem beisammen zu finden sind. Durch die vortreffliche, auch an werthvollem Detail reiche biographische Einleitung Kradolfers zu dieser Sammlung schien mir doch das Recht zur Veröffentlichung meines Gedächtnisswortes nicht hinfällig zu werden.)

schaftlichen Kreisen, für die sie nicht vorgebildet war, ... die Achtung und Liebe aller" sich zu erwerben und zu erhalten.[1]) So vereinigte sich in unseres Biedermanns Eltern ein nobler und durchaus unabhängiger Patriziersinn, ein entschiedener und auf das Grosse und Allgemeine gerichteter Wille, eine reiche Lebenserfahrung mit schlichtester, aber reiner und gesunder Volksthümlichkeit, und dieses Erbe ist dem Sohne nie verloren gegangen. Nach mehrfachem Ortswechsel fand die kleine Familie endlich im Sommer 1830 wieder ein festes Quartier und der Vater eine gemeinnützige Thätigkeit in dem heimatlichen Winterthur. Hier besuchte der einzige Sohn, dem der Vater um jeden Preis die Gelegenheit zur wissenschaftlichen Ausbildung verschaffen wollte, die ihm selbst versagt geblieben war, die Schulen, soweit sie reichten, bis es auch für ihn hiess: suche dir ein anderes Reich, Macedonien ist für dich zu klein. Aus Abneigung gegen die in Zürich zur Herrschaft gelangte radikal-demokratische Richtung schickte der Vater, der einem gemässigteren Fortschritt huldigte, 1834 seinen Sohn nach dem ferneren Basel auf das Pädagogium. Unterbrochen wurde sein dortiger Aufenthalt durch eine schwere Erkrankung seines Vaters, welcher ihn das letzte Vierteljahr seines Lebens an seiner Seite behielt. „Als ich am Morgen des 16. October", so erzählt der Sohn[2]), „nach einer leidlichen Nacht wie gewöhnlich neben ihm meine Bücher zur Hand nehmen wollte, sagte er: ‚Lass jetzt die Bücher, die behältst du allezeit; mich aber wirst du nicht mehr lange haben.' Der Tag verging still in ruhigen, unvergesslichen Gesprächen und Abends 5 Uhr verschied er ganz sanft im Lehnstuhl. Alle, die ihn gekannt, haben ihm das Zeugniss gegeben, dass er seinen Namen mit Recht und Ehren getragen." Ganz ähnlich haben sich Freunde aus der Schweiz nach des Sohnes Hinscheiden auch über ihn geäussert.

Es war aber nicht blos die Tapferkeit des alten Soldaten, welche dem nahenden Tode so fest ins Auge sah,

---

1) Züricher Taschenbuch auf das Jahr 1884, S. 57 und 58.
2) Züricher Taschenbuch, 1884, S. 65.

sondern auch das ruhige Gottvertrauen des Christen, der in seiner letzten Zeit sogar für die durch Bengels Berechnung des Weltendes bei Vielen wieder belebten apokalyptischen Anschauungen reges Interesse zeigte. So hat denn nicht erst das Baseler Pfarrhaus, in welchem der Gymnasiast so gut aufgehoben war und alljährlich Schleiermacher's „Weihnachtsfeier" am Christabend vorzulesen hatte, sondern bereits das Vaterhaus, dem auch mancher wackere Geistliche eng befreundet war, den religiösen Sinn unseres Biedermann gepflegt, und es wird uns nicht verwundern, von ihm zu hören: „So weit ich mich in meine Jugendgedanken zurückversetzen kann, weiss ich nichts Anderes, als dass ich Theologie zu studiren wünschte, ohne dass etwa eine Familientradition mich auf diese Bahn gewiesen hätte. Auch war es nicht sowohl die Aussicht, dereinst auf der Kanzel zu stehen, die mich dahin zog, als der früh in mir erwachte Trieb, die Dinge der Religion zu erforschen und mit meiner Vernunft in Einklang zu bringen."[1])

Wir bemerken also eine grosse Stetigkeit in Biedermann's Lebensplan, wie sie uns nun auch in der Entwickelung seiner Welt- und Lebensanschauung entgegentritt, und schon dieses ruhige, aber feste und aus den innersten Tiefen heraufklingende: „Ich kann nicht anders" muss doch auch Gegner, sofern sie nicht ganz von der altberüchtigten *rabies theologorum* besessen sind, vor einem schnellfertigen Aburtheilen zurückhalten. Schon sehr bald wandte der Student, welcher 1837 bis Herbst 39 noch in Basel blieb, sich überwiegend philosophischen Studien zu, und seinem Lehrer Friedrich Fischer verdankt er die Anerkennung des ausserordentlichen Scharfsinns, der auf die Gestaltung der altprotestantischen Orthodoxie verwandt worden ist, während die spekulativen Philosophen von Spinoza bis Hegel mit grosser Geringschätzung von demselben behandelt wurden. Auf Hegels Bedeutung wurde Biedermann zuerst durch Strauss aufmerksam, „der bald ganz sein Mann wurde". „Schon die klassisch schöne, ruhig heitere Sprache eines furcht- und rückhaltlosen Wahrheitssinnes bei Strauss war mir wie ein

1) Zeitstimmen 1881, S. 181.

erfrischendes Bad", erzählt er uns selbst in den Zeitstimmen.[1]) „An diesem Gegensatz ward mir erst klar, was es war, das mich so oft bei theologischen Büchern gewöhnlichen Schlages so ungeduldig machte: Dieses Mehl im Munde, diese jede Schärfe des Gedankens ängstlich abstumpfende Mischung von ungehöriger Erbaulichkeit und Wissenschaftlichkeit zu einem mir unverdaulichen phraseologischen Brei." Jenem Ideal entsprach unter seinen Baseler Lehrern vor allem de Wette, der denn auch dem „Leben Jesu" von Strauss gegenüber keineswegs den Kopf verlor. Nur mit de Wette's religionsphilosophischen Grundlagen, mit dem ästhetischen Rationalismus von Fries, konnte sich Biedermann nicht befreunden.

Vielmehr zog ihn sein speculativer Geist nach der damaligen Metropole des Hegelthums, nach Berlin, und nur Strauss hätte ihn von diesem Gedanken ablenken und nach Zürich locken können, wenn nicht seine Berufung dahin durch die bekannte Volksbewegung wieder vereitelt worden wäre. So begab sich denn Biedermann Herbst 1839 nach Berlin, wo er sich namentlich an Vatke eng anschloss, dem er nachmals auch seine „Freie Theologie" widmete, und ausserdem Marheineke sehr hoch schätzte.

Die Losungen: „Hie Hegel! hie Schleiermacher!" bezeichneten damals in Berlin schroffe theologische Gegensätze, während Biedermann durch den regelmässigen wissenschaftlichen Briefwechsel mit seinen in Zürich studirenden Freunden, welche von Alexander Schweizer in verständnissvollster, aber auch durch unbefangenes, selbständiges Urtheil ausgezeichneter Weise in Schleiermacher's Geist eingeführt wurden, bereits mehr und mehr die Möglichkeit einer Verständigung und Ergänzung dieser beiden bedeutsamen Richtungen einsehen lernte. Wie er überhaupt bei seiner wissenschaftlichen Buchführung mit Vorliebe die Bilanz zwischen divergirenden oder wenigstens differirenden religionsphilosophischen Anschauungsweisen feststellte und auf einen knappen und fasslichen Ausdruck brachte[2]), so hat er es

1) Jahrgang 1881, S. 185.

2) Vgl. auch die scharfe Darlegung seiner eigenen Stellung zu Pfleiderer's Werk: „die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte in

später in seiner Festrede zu Schleiermacher's hundertstem Geburtstag auch mit Schleiermacher's und Hegel's Auffasssung des Verhältnisses von Religion und Philosophie gethan. Da heisst es: „Wahr also ist bei Schleiermacher die spezifische Verschiedenheit und darum die Selbständigkeit der beiden Gebiete und bei Hegel die Wesenseinheit des menschlichen Geistes im Gefühl und Denken und die Unterordnung der religiösen Vorstellung unter das wissenschaftliche Denken. Das Unwahre aber bei Schleiermacher war, dass er jene Verschiedenheit und Selbständigkeit zugleich als eine Getrenntheit ihrer Gebiete fasste; bei Hegel dagegen, dass er umgekehrt die Religion ganz in ihre eine unter die Wissenschaft fallende Seite aufgehen liess."[1])

Mochte also der Berliner Student immerhin ein entschiedenes und hervorragendes Mitglied jenes Kreises von Schweizern und Schwaben sein, ohne die schon damals nach Marheineke's Ausdruck die theologischen Docenten der Hegel'schen Schule „ihre Bude hätten schliessen können"[2]), so war er doch von Haus aus ein viel zu selbständiger Geist, um blindlings auf die Worte des Meisters zu schwören. Vielmehr verzichtete er schon damals darauf, den Weltprocess aus dem reinen Denken herauszuspinnen, und begnügte sich mit der Aufgabe, die erfahrungsmässig gegebene Entwickelung vernünftig zu begreifen, aus diesem Stoff den reinen Gedankeninhalt herauszuarbeiten; mit andern Worten: statt in Gottes Namen den Weltgang zu erdenken, wollte er nur vom menschlichen Standort aus den in der Welt offenbar gewordenen Gottesgedanken nachdenken, freilich mit dem vollen und freudigen Vertrauen, dass die gottverliehene, gottentstammende Geisteskraft dazu auch wirklich und vollständig ausreiche. Und er glaubte, damit auch den

Hilgenfeld's Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1871, S. 1—30; zu Lipsius' Dogmatik in der Prot. Kirchenztg. 1877, Nr. 2—6; zu E. von Hartmann's Religionsphilosophie ebend. 1882, Nr. 47—52.

1) Zeitstimmen 1868, S. 473.

2) Zeitstimmen 1881, S. 197.

eigentlichen Sinn Hegel's selbst zu treffen, nur befreit von unleugbaren Uebertreibungen des Ausdrucks.[1])

Noch aus der Berliner Zeit stammt die erste grössere wissenschaftliche Abhandlung, welche Biedermann (im folgenden Jahre 1842 in Zeller's Tübinger Theol. Jahrbüchern) veröffentlichte. Seiner ganzen Art, immer auf das Centrum, auf das principiell Wichtigste loszugehen, entspricht charakteristisch das Thema: Ueber die Persönlichkeit Gottes. Die Bearbeitung desselben geht noch ganz in den Schnürstiefeln der Hegel'schen Terminologie einher und ist schon deshalb formell weit ungeniessbarer als die späteren, auch in dieser Hinsicht selbständigeren, ausgereiften Schriften Biedermanns. Erschwert wird ihre Lectüre uns heutzutage noch durch die spezielle Beziehung auf die Rosenkranz'sche Kritik der Strauss'schen Glaubenslehre; denn zum vollen Verständniss des Richterspruchs, der wesentlich zu Gunsten von Strauss ausfällt, müsste man eigentlich *corpus delicti* und Anklageschrift gleichzeitig vor sich liegen haben. Biedermann hat sich in seinen „Erinnerungen" noch 1881[2]) „zum Wesentlichen des Inhaltes" bekannt. Und in der That, immer hat er den allgemeinen, religiösen und erkenntnisstheoretischen Standpunkt behauptet, der hier in Worten, wie den folgenden beschrieben ist: Die religiösen Vorstellungen müssen „eine innere Nothwendigkeit wie ihres Vergehens, so auch ihres Entstehens haben, ein wahres und darum bleibendes Inneres, das in den wechselnden Formen sich zur Erscheinung bringt, und jeder, soweit sie ihm inadäquat ist, einen immanenten Keim der Negation mit auf den Weg giebt, der seiner Zeit sicher auch immer aufgeht. Dieses Innere, den reinen Gedanken, in adäquater Weise sich zum Bewusstsein zu bringen, nennt die Spekulation ihr positives Ziel, das sie nie vollständig erreichen kann, wenn sie sie nicht auch die negative Kehrseite zur vollen Durchbildung bringt."[3]) Darum ist es ihm mit beidem Ernst: einerseits, „der Mensch kann ohne den Inhalt seiner religiösen Vorstellungen, der sein eigener, substanzieller,

1) Vgl. noch die 2. Aufl. der Dogm. S. 13 und 49.
2) Zeitstimmen 1881, S. 201.
3) Theol. Jahrb. 1842, S. 206 f.

ewiger Gehalt ist, nicht mehr wahrhaft leben, wenn er ihm einmal, sei es es in dieser oder in jener Form, zum Bewusstsein gekommen“[1]); aber auch andererseits: „wenn man einmal zu philosophiren anfängt, dann ist die Wissenschaft allerdings das einzige Ziel, das man unmittelbar vor sich hat, sie die einzige Richtschnur, und wer nicht des festen Glaubens lebt, dass er so am wahrsten auch alle anderen Zwecke, die mittelbar in ihr liegen, fördere, so wenig es auch oft unterwegs den Anschein haben mag, der wird nie auf einen grünen Zweig mit ihr kommen. ‚Wer die Hand an den Pflug legt und sieht zurück, ist nicht tüchtig zum Reiche Gottes‘ — das gilt auch hier im vollen Masse.“[2]) Was ferner das spezielle, zugleich aber fundamentale Problem betrifft, welches in dieser Erstlingsarbeit behandelt wird, so ist Biedermann bis zuletzt bei der Abweisung der Persönlichkeit Gottes geblieben. Und dennoch scheint es mir ein bedeutsamer Unterschied, ob man — wie in der Abhandlung — Gott im Unterschied vom Menschen das Fürsichsein oder Selbstbewusstsein einfach abspricht, von einer ideellen Subjektivität redet ohne „einen festen Punkt, an welchem die einzelnen Bestimmungen die . . sonst ins Leere scheinen auseinanderflattern zu müssen“, haften[3]), oder ob man — wie in der „Christlichen Dogmatik“[4]) — Gott ein „für-sich-seiendes Insichsein“, d. h. doch eben Selbstbewusstsein, zuschreibt. Der ersteren Fassung gegenüber findet man die Citate, welche Rosenkranz auf den Gottesbegriff von Strauss in feinem Spott anwendet, wirklich treffend: die ironische Bemerkung, „die Substanz werde sich in ihrem dunkeln Drange des rechten Weges wohl bewusst sein“, und die auf das Weltganze bezogene Frage: „das liebe, heil'ge röm'sche Reich, wie hält's nur noch zusammen?“[5]) Der späteren Fassung dagegen kann man einräumen, dass es sich ihr gegenüber nur noch um einen Wortstreit handele, ob sich die Bezeichnung Persönlichkeit für den absoluten Geist wirklich eigne[6]), und sich mit

1) Ebend. S. 207. 2) Ebendas. S. 262 f. 2) Ebendas. S. 221.
4) 1. Auflage, §. 709. (S. 634).
5) Theol. Jahrb. 1842, S. 224.
6) Chr. Dogm., 1. Auflage, S. 640.

Zeller an die zwei regulativen Kanones halten, den namentlich von Seiten der Religion aufzustellenden, „dass das Absolute nicht als todte Materie oder blinde Nothwendigkeit, sondern als Geist gefasst“ werde und den von der Wissenschaft aufrechtzuerhaltenden, „dass aus der Gottesidee die Vorstellung von einem willkürlichen Handeln Gottes vollständig entfernt werde.“[1])

Die Männer, mit welchen Biedermann durch seine Abhandlung in nähere freundliche Beziehung getreten war, lernte er auf seiner Rückreise in die Heimat (Herbst 1841) auch persönlich kennen; Strauss, für welchen er focht, besuchte er in seinem Stuttgarter Gartenhaus, Zeller, der ihm den Kampfplatz zur Verfügung gestellt, in Tübingen, wo er natürlich auch Baur und ausserdem Vischer hörte. In Basel bestand er sodann (1842) das theologische Examen unter eigenthümlichen Umständen und Verzögerungen. Obgleich seinen wissenschaftlichen Leistungen die erste Censur zuerkannt wurde, so schien doch verschiedenen der Examinatoren seine kirchliche Zulässigkeit sehr zweifelhaft, und nur seinen alten Lehrern de Wette und Hagenbach verdankte er und einer seiner Prüfungsgenossen die Ueberwindung jener Bedenken, die übrigens in würdigster und sachlichster Weise geäussert und erwogen worden waren.

Biedermanns Plan war nun, sich mit einem grösseren Werke über „das ewige Leben“ zu habilitiren. „Es ist nicht Renommisterei“, sagt er uns in seinen „Erinnerungen“,[2]) „sondern nur freudige Glaubenszuversicht von mir gewesen, was mich stets angetrieben hat, meine Ueberzeugung gleich auf den äussersten, angefochtensten Punkten ganz und rückhaltslos zu vertreten.“ Schon für dieses Jugendwerk war die umfassende Anlage geplant, welche das reife Werk des 50jährigen, die christliche Dogmatik, thatsächlich erhalten hat: es sollte sich an einen prinzipiellen ein historischer und ein kritisch-spekulativer Teil anschliessen. Als er jedoch eben von den Vorarbeiten zur Ausarbeitung überging, führten ihn

---

1) Schleiermacher's Lehre von der Persönlichkeit Gottes. Theol. Jahrb. 1842, II. cf. S. 286 f.

2) Zeitstimmen 1881, S. 215.

(1843) nicht näher bezeichnete Lebensverhältnisse[1]) in das Pfarramt zu Münchenstein bei Basel. Dass aber diese äusseren Verhältnisse ihn nicht etwa in einen Widerspruch mit seiner eigentlichen Ueberzeugung und seinem inneren Beruf brachten, dürfte schon aus dem eben angeführten freudigen Bekenntniss hervorgehen, und kann zum Ueberfluss noch durch ein sehr treffendes Wort aus jener Zeit belegt werden: „wie die Kirche keine Geistlichen hat, die nicht Theologen wären, so ist auch keiner ein Theologe, der nicht auch Geistlicher sein könnte, dem seine wissenschaftliche Ueberzeugung verböte, Geistlicher zu sein."[2]) Und er hat sein Pfarramt mit Treue und Hingebung, mit Takt und Unerschrockenheit geführt, sodass sein jetziger Amtsnachfolger noch an seinem Grabe von der fortdauernden Liebe und Verehrung seiner Gemeinde Zeugniss ablegen konnte.[3]) Mit besonderer Vorliebe hat Biedermann, der bescheiden von sich selbst sagt[4]), dass er „nie ein sonderlicher Prediger" gewesen sei, merkwürdigerweise gerade die Leichenpredigten gehalten; ausserdem fühlte er sich in den mancherlei katechetischen Funktionen zu Hause, in denen er seine lehrhafte Natur frei walten, ja theilweise sogar im traulichen Dialekt mit seinen Pfarrkindern so recht von Herzen zu Herzen reden konnte, und auch das schöne kollegialische Verhältniss, welches in der Pastoralgesellschaft zwischen den Geistlichen der verschiedensten Richtungen bestand, ist ihm Zeitlebens eine theure Erinnerung gewesen, ja in den ersten 15 Züricher Jahren vielleicht manchmal wie ein verlorenes Paradies erschienen.

Dass aber Biedermann auch als Pfarrer im Baselland von der aktiven Betheiligung an der theologischen Wissenschaft nicht lassen konnte, versteht sich von selbst. War die akademische Lehrthätigkeit zunächst in die Ferne gerückt und liess die Amtsarbeit eine rasche, zusammenhängende Be-

---

1) Aus Kradolfers biographischer Einleitung ergibt sich, dass diese „Lebensverhältnisse" in dem Herzensverhältniss zu seiner nachmaligen Gattin ihren Schwerpunkt hatten.

2) Die freie Theologie, S. 201.

3) Prot. Kirchenztg., 1885, Nr. 7, S. 149.

4) Zeitstimmen 1881, S. 247.

wältigung des ganzen angesammelten Stoffes nach dem ursprünglichen Programm nicht erwarten, so sollte wenigstens der erste, prinzipielle Theil sogleich erledigt, zu einem Ganzen abgerundet und veröffentlicht werden. So erschien 1844 „Die freie Theologie oder Philosophie und Christenthum in Streit und Frieden," dem dankbar verehrten Vatke gewidmet. „Die Schrift war," nach Finsler[1]), „eine aufsteigende Rakete, die den Aufmarsch einer neuen Streitmacht, der spekulativen Theologie, ankündigte." Wie viel frischer und von der Hegel'schen Terminologie freier ist in dieser Schrift schon die Sprache des aus der Berliner Schule in das schweizerische Volksleben Versetzten, der auch bereits aufs Leben, auf die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse einen vernünftigen Einfluss ausüben will nach dem Grundsatze: „Wir haben lang genug gedacht, wir wollen endlich handeln."[2]) Denn weil ihm die Kirche „ein gut begründetes bleibendes Organ zur Vermittelung einer wesentlichen, und dazu der wichtigsten Seite des Geistes" ist, so folgert er daraus nicht nur das Recht, sondern geradezu die Pflicht, „die thätige Theilnahme an derselben nicht denen allein" zu überlassen, „welche dieselbe nur in einer der Vergangenheit angehörigen Form anerkennen und ausüben. Je geistiger ein Gebiet ist, desto weniger gilt auf demselben das äusserlich historische Recht, desto unbedingter das innere ewige, sich stets gegenwärtig erzeugende der Vernunft."[3])

Doch suchen wir uns etwas tiefer in den Zusammenhang hineinzudenken, aus welchem diese Grundsätze herausgewachsen und herausgehoben sind, zumal hier bereits die Grundlinien des ganzen Biedermann'schen Systems mit seinen praktischen Konsequenzen deutlich und sauber vor unsern Augen liegen.

Statt des Titels „Die freie Theologie etc." scheint Biedermann, nach der Signatur der Anfangsseite eines jeden Druckbogens zu schliessen, ursprünglich für sein Buch den andern im Sinne gehabt zu haben: „Der Philosoph in der Kirche." Im Hinblick auf diesen leuchtet uns die Disposition seiner

---

1) Geschichte der theol.-kirchl. Entwickelung der deutsch-reform. Schweiz etc., S. 7.

2) Cf. Die freie Theologie, S. 9. 3) Ebendas. S. 158.

Arbeit noch unmittelbarer ein. Die Kirche hat zu ihrer Voraussetzung das Christenthum, welches den Anspruch macht, die absolute Religion zu sein; der Philosoph aber, welcher nicht blos über die genannten Themata reflektiren, sondern in der Kirche, auf und für dieselbe wirken will, ist am natürlichsten in den Reihen der Theologen zu suchen. So ergeben sich fünf Abschnitte: Die Stellung der Philosophie im Gesammtleben des Geistes, die Stellung der Religion in demselben, das Prinzip des Christenthums, die Theologie und die Kirche. Dass die Philosophie den ersten Gegenstand der Untersuchung und Darstellung bildet, erklärt sich daraus, dass sie ja bei allen folgenden Theilen der Arbeit das Handwerkszeug liefert, dessen Beschaffenheit und Gebrauch darum vor Allem festzustellen ist; „denn philosophiren ist nichts anderes als Reflexion des Bewusstseins auf sein eigenes Wesen.“[1])

In der Philosophie ist nun dasjenige thätig, was in den vielen individuellen Geistern das Gleichartige, Identische ist, das durch allgemeine Gesetze bestimmte Denken, und es ist mit dem beschäftigt, was für alle vorhanden ist, dem „Allgemeinen, dem Gedanken, dem Inneren, Ideellen der gesammten Welt, die überhaupt für den Menschen ist.“ In diesem Sinne „verhält das Ich in der Philosophie sich als Allgemeines zum Allgemeinen.“[2]) Als die absolute Philosophie oder die Philosophie des absoluten Selbstbewusstseins bezeichnet daher Biedermann diejenige, welche alles, was als Objekt in den Bereich des menschlichen Bewusstseins tritt, und eben dadurch seine Zusammengehörigkeit, seine Einheit mit unserem Ich als dem Subjekt des Bewusstseins erweist, auch unter die Botmässigkeit des menschlichen Denkens stellt, zum Gegenstande der philosophischen Erkenntniss macht. Aber so entschieden die Philosophie nach Bieder-

1) S. 13. 2) S. 19f. Deutlicher ist die Ausdrucksweise der christl. Dogmatik (2. Aufl., S. 225f.), in welcher als Objekt des Denkens wie der religiösen Beziehung das Uebersinnliche bezeichnet und definirt wird „als das Gesetz, das den Prozess der Sinnenwelt bedingt und damit der Grund ist für ihr Dasein und Sosein“ (und zugleich eine Macht, mit der das Ich „in die persönliche Beziehung des religiösen Glaubens tritt“).

mann an dem doppelten Grundsatze festhalten soll, ihrem Ausgangspunkte nach Selbstbewusstsein, ihrem Umfange nach absolut zu sein, so wenig beansprucht sie doch in dem Sinne Absolutheit, dass ihre Denkthätigkeit alle anderen Bethätigungen des vielseitigen und reichen Geisteslebens verdrängen und in sich auflösen wollte, und kein einzelnes System darf sich in dem Sinne absolut nennen, als ob darin bereits der ganze Kreis des Erkennbaren durchmessen und irrthumslos bewältigt wäre. Das letztere ist vielmehr eine unendliche Aufgabe, und was das erstere betrifft, so walten die Kräfte und Gesetze des Lebens in uns fort, mögen wir sie erkennen oder nicht erkennen, wie der Wasserfall nicht dadurch vertrocknet, dass ihn die photographische Platte in sich aufnimmt, und sie können uns ebensowenig durch unser Denken ersetzt werden, als der Chemiker mit seiner Formel für die Zusammensetzung des Wassers den Durst nach wirklichem Wasser stillen kann.[1])

So wird denn auch die Religion ihre selbständige Stelle behalten neben der Philosophie, so ernstlich sich diese auch als Religionsphilosophie mit ihr beschäftigen mag. Worin besteht aber die eigenartige Bethätigung des Geistes, welche wir Religion nennen, im Unterschiede von der Philosophie? Biedermann antwortet: hier tritt nicht das Allgemeine am Ich, das Denken, sondern gerade das individuelle Ich, und zwar nach allen seinen Seiten, als gegenständliches Bewusstsein, Gefühl und Wille, in Beziehung zu seinem allgemeinen Wesen, welches zugleich das Allgemeine, Absolute in der Welt ist.[2]) Das Objekt dieses Verhältnisses ist also für den Menschen dasselbe wie in der Philosophie, weshalb auch in seinen späteren Schriften Biedermann die inhaltliche Identität der Begriffe „Gott" und „das Absolute" häufig betont; aber

---

1) In der Dogmatik (2. Aufl. I, 225) sagt Biedermann in letzterer Hinsicht: „Kein Denken vertritt die Stelle des Glaubens oder ersetzt es, so wenig je das Rechnen das Bezahlen oder die Analyse der Nahrungsmittel das Geniessen derselben."

2) Einfacher klingt es, wenn Biedermann in der 2. Aufl. der Dogm. (I, 193) die Religion definirt als eine persönliche Erhebung des menschlichen Ich zu Gott.

der Mensch ist in beiden Fällen sehr verschieden als Subjekt betheiligt, und durch die Veränderung des einen Gliedes wird natürlich das ganze Verhältniss ein wesentlich anderes. Nennt man nun theoretisch mit Biedermann Alles, „was auf das Allgemeine als solches geht“ und praktisch „Alles, was eine unmittelbare Beziehung auf das Einzelne, Konkrete hat,“ [1]) so verstehen wir, wie er die Religion als „ein praktisches Verhalten mit theoretischer Voraussetzung“ [2]) oder auch als „praktisches Selbstbewusstsein des Absoluten“ [3]) bezeichnen kann.

In der zweiten Auflage seiner Dogmatik [4]) erkennt Biedermann an, „dass der Ausdruck in dieser Kürze allerdings nicht blos missdeutbar, sondern in der That missverständlich ist,“ da man bei dem Selbstbewusstsein „des Absoluten“ an das Absolute auch als Subjekt denken kann, damit aber natürlich den für das religiöse Verhältniss unbedingt nöthigen Gegensatz zwischen Mensch und Gott, Endlichem und Absolutem, ganz verlieren würde. Würden wir damit in puren Pantheismus gerathen, so legt andererseits die Bezeichnung des religiösen Objektes als „allgemeines Wesen des Menschen“ die Verwechselung mit Feuerbachs Anthropologismus nahe. Es ist daher interessant für uns, von Biedermann in seinen „Erinnerungen“ eine Erklärung für die Feuerbach'sche Stylfärbung seiner „Freien Theologie“ zu empfangen. Er schreibt: [5]) „Eben damals . . . verkehrte ich viel mit einem geistreichen Anhänger von Feuerbach, den dieser, wie so manchen anderen, zum Abfall von der Theologie gebracht hatte. Dies veranlasste mich, gerade soweit mit Feuerbach zu gehen, als irgend seine Ausdrucksweise noch eine Wahrheit in sich schloss, um dann um so schärfer den Punkt zu bezeichnen, von dem an der vernünftige Sinn derselben bei ihm ins Gegentheil umschlägt. So mochte es denn freilich kommen, dass flüchtige oder böswillige Leser mich mit Feuerbach zusammenwerfen konnten. An dergleichen Leser habe ich eben nie gedacht, wenn ich schrieb.“ In der That hat er es als

1) Freie Theol. S. 34. 2) S. 32. 3) S. 41.
4) S. 242, Anm. 5) Zeitstimmen 1881, S. 223.

Feuerbachs doppelten Grundfehler hervorgehoben, dass derselbe 1) das göttliche Moment im religiösen Prozess, welches in Wahrheit das schöpferische, produktive ist, einfach zum Produkt des menschlichen herabsetzt und 2) die Religion „als ein theoretisches Verhalten auf praktischem Grund und Boden" auffasst,[1]) auf welches Shakespeare's Wort passt: „Der Wunsch ist des Gedankens Vater," während sie ja im Obigen umgekehrt als praktisches Verhalten mit theoretischer Voraussetzung definirt worden ist. Aber selbst wenn man diese und ähnliche Stellen im Auge behält, in welchen jenes „allgemeine Wesen" als schöpferisches bezeichnet wird, bleiben für den, welcher mit dem Resultat des Aufsatzes über die Persönlichkeit Gottes nicht übereinstimmen konnte, auch gegenüber dem Gottesbegriff der „Freien Theologie" noch *pia desideria* übrig. Biedermann freilich würde dieselben im Wesentlichen für Zeichen der noch nicht überwundenen Stufe der Vorstellung erklären. Aber so gewiss er sie in wissenschaftlicher Instanz abweisen würde, so gut weiss er sie doch nicht nur mit der philosophischen Unfähigkeit der meisten Menschen zu entschuldigen, sondern auch aus dem positiv-religiösen Interesse an der Realität Gottes und des Verhältnisses zu ihm zu begreifen und zu würdigen, welche sich auch der philosophisch Gebildete doch am Leichtesten und auf kürzestem Wege so vergegenwärtigt, dass er Gott und Mensch wie zwei verschiedene, aber verwandte Wesen einander gegenüberstellt.[2])

Wenn aber die Religion selbst nicht in diesen theoretischen Vorstellungen vom Absoluten besteht, sondern vielmehr in dem Lebensverhältniss des ganzen einzelnen Ich zu dem Absoluten, soweit ihm dieses, sei es in unmittelbarer Ahnung oder klarer Erkenntniss, aufgegangen ist, so kann die religiöse Grundstimmung und Willensrichtung, kurz das religiöse Selbstbewusstsein, auf verschiedenen Stufen der Weltanschauung ganz dasselbe bleiben. Ein Kind oder ein ungebildeter Mensch kann bei logisch unhaltbaren Vorstellungen über Gott und Welt doch dieselben erhebenden oder demüthigenden Empfindungen, dieselben Antriebe

---

1) Freie Theol., S. 32. 2) S. 52. Vgl. Dogm. 2. Aufl. I, 296.

oder zügelnden Einwirkungen von seinem Gott mitten im Leben dieser Welt erfahren, wie der Mann von vorzüglicher philosophischer Schulung, der es allerdings bei jenen ihm zum Bewusstsein gekommenen Widersprüchen der Vorstellung nicht aushalten könnte. Biedermann braucht zwei anschauliche Bilder für die Möglichkeit des gleichen religiösen Selbstbewusstseins bei verschiedener theoretischer Vermittelung:[1] er erinnert daran, dass ein Bruch sich gleich bleibt, wenn nur Zähler und Nenner gleichmässig verändert werden, wie z. B. $^3/_4 = ^6/_8$ ist; oder er weist darauf hin, „wie dem Wasser, das seine spezifische Existenzform in sich hat, die Form des Glases eine äusserliche ist, sodass es auch in einem anderen Gefäss in seiner inneren Bestimmtheit sich gleich bleibt. Nur wenn es in einem Gefäss zu Eis erstarrt ist, fügt es sich in kein anderes.“ Und er weist die Wirklichkeit jener Möglichkeit an wesentlichen Bestimmungen des christlichen Selbstbewusstseins nach, die sowohl bei einer transcendenten Vorstellung als bei einem immanenten Begriff von Gott dieselben bleiben: in beiden Fällen ist Gott „die absolute Voraussetzung und Bedingung des Daseins überhaupt — Schöpfer; die gleiche absolute Norm für die freie moralische Sphäre des Geistes — Gesetzgeber; die gleiche, auch in der freien Thätigkeit des Subjekst nothwendige Voraussetzung und wirkende Kraft der Erfüllung jener Norm — die göttliche Gnade, die auch das Wollen und Vollbringen wirkt; die gleiche vollziehende Macht des gleichen absoluten Urtheils über den Menschen — Richter, der hier absolute Bejahung, konkrete Identität mit sich und darin absolute Befriedigung giebt — ewiges Leben, Kindschaft Gottes, dort absolute Verneinung des wahren Lebens — ewige Strafe.“[2])

Daraus ergiebt sich denn auch, worein man das Wesen oder Prinzip einer bestimmten Religion zu setzen und wonach man deren Werth zu bemessen hat. Nicht die theo-

1) S. 67.

2) S. 56. Vgl. damit die Definition auf S. 104: „Ewiges Leben ist nichts anderes als Leben, äusseres Dasein, das mit dem Allgemeinen, Ewigen, Ideellen, dessen Erscheinung es ist, in Einheit und so dessen zeitlich einzelne Wirklichkeit ist.

retischen Vorstellungen, welche der Stifter oder die Urzeit einer religiösen Gemeinschaft gehabt hat, sind das Entscheidende und Bleibende an derselben; in diesem Sinne sagt Biedermann mit Recht: „es giebt gar keine christliche Weltanschauung;“[1]) vielmehr handelt es sich um das innere, persönliche Verhältniss, in welchem nach einer bestimmten Religion der Mensch zu seinem Gotte steht. So ist im Unterschied vom Judenthum, welches Gerechtigkeit vor Gott erstrebt, in welchem Gott und Mensch sich äusserlich in dem vertragsmässigen Verhältniss von Herr und Knecht gegenüberstehen, das Prinzip des Christenthums die Gotteskindschaft, das selige Leben aus und in Gott, welches uns in dem religiösen Selbstbewusstsein Jesu als eine neue religiöse Thatsache real aufgeschlossen ist, und in dessen Verbreitung über die Menschheit sich zugleich das Gottesreich als der göttliche Endzweck der letzteren realisirt.[2]) Jenes „Eintreten einer neuen Stufe des religiösen Selbstbewusstseins“ ist wirkliche Offenbarung, „denn es wird darin dem konkreten Subjekt durch die übergreifende schöpferische Energie des Absoluten thatsächlich eine neue Gestalt religiöser Vermittelung eröffnet.“[3]) Zugleich aber erhält dieses Prinzip seine Darstellung, Entfaltung und Anwendung durch Menschen, die bereits eine bestimmte Kulturform, bestimmte Welt-Vorstellungen und Lebensgewohnheiten haben, sodass es nicht überall und immer in gleicher Weise sich wiederspiegelt und ausprägt. So erklärt es sich, dass eine Religion, die doch eben nur durch die Gleichheit ihres Prinzipes wirklich eine ist, dennoch eine lange Reihe der grössten Veränderungen durchlaufen kann, wie der Mensch bei ununterbrochenem und alle Theile ergreifendem Stoffwechsel dennoch dasselbe Ich bleibt.

Freilich auch das Prinzip einer Religion kann vergäng-

---

1) S. 70.

2) Obige Darstellung des christlichen Prinzips schliesst sich theilweise an die 2. Aufl. der Christl. Dogmatik (S. 331 ff.) an, welche ebenso wie der gediegene Vortrag über „Unsere Stellung zu Christus“ aus dem Jahre 1882 sachlich vollständig mit den hierher gehörigen Ausführungen in der „Freien Theologie“ übereinstimmt.

3) Freie Theol., S. 62, Anm.

lich sein; nur wenn es „dem Begriff des Geistes wirklich entsprechend ist,“[1]) verdient die Religion, welcher es innewohnt, die absolute genannt zu werden. Selbstverständlich setzen die Anhänger jeder Religion von der ihrigen voraus, dass sie „in ihrer Sphäre dem Begriff des Geistes entsprechend sei;“[2]) sonst würden sie eben nicht wirkliche Anhänger derselben sein. Das Schieds- oder Preisrichteramt muss darum ein Unparteiischer ausüben, welcher in Bezug auf das Wesen des Geistes Sachverständiger ist: der Philosoph. Das philosophische Denken ist also mit anderen Worten nicht schöpferisch auf dem religiösen Gebiete, wohl aber in kritischer Beziehung durchaus zuständig; es hat nicht konstitutive, aber regulative Bedeutung für dasselbe. So glauben wir mindestens im Sinne der späteren Schriften Biedermanns sagen zu dürfen; aber auch die „Freie Theologie“ schon bezeichnet es als den allgemeinen Hergang, dass das menschliche Subjekt das richtige Verhältniss zum Absoluten früher praktisch gewinnt als theoretisch fixirt, wenn auch der Satz: „wo die Philosophie zum Bewusstsein ihres absoluten Prinzips gekommen ist, da erhält nothwendig auch die Religion ihr wahres Prinzip,“[3]) den Schein eines einseitigen Intellektualismus erwecken könnte. Es soll damit doch nur die Wechselwirkung beider Gebiete behauptet werden, die Biedermann noch zuletzt gegen die Unterschätzung der theoretischen Urtheile und die ausschliessliche Betonung der sogenannten Werthurtheile in der Schule Ritschls, namentlich bei Herrmann und Kaftan, entschieden betont hat.

Dem Wesen des Geistes entspricht nun aber faktisch das Prinzip des Christenthums, in welchem die beiden in der Einheit unseres Geisteslebens gegebenen verschiedenen Momente, das empirische, werdende Ich und das ewige und allgemeine Wesen des Geistes, also der endliche und unendliche Geist, wie Biedermann später einfacher sagt, sowohl nach ihrem Unterschied als nach ihrer Lebenseinheit, eben im Verhältniss der Gotteskindschaft, erfasst werden. Das Christenthum ist somit die absolute Religion. Es kommt

1) A. a. O. S. 59. 2) S. 60. 3) S. 61.

aber für das friedliche Verhältniss von Philosophie und Christenthum wesentlich darauf an, zwischen der Person Jesu und dem in ihr offenbarten allgemeinen Prinzip der Gottessohnschaft scharf zu unterscheiden, nicht beides zu dem Unding einer „dogmatischen Person“[1]) zusammenzumengen. Sonst kommt man zu einer fortwährenden *contradictio in adjecto*, indem man gerade auf die Einzelperson Prädikate häuft, die sie nicht tragen kann, die vielmehr nur dem allgemeinen, in ihr ans Licht hervorgebrochenen, aber in allen zum Leben zu erweckenden christlichen Prinzip zukommen. Dann sind zwei Fälle möglich. Entweder man will eben das christliche Prinzip der Gotteskindschaft nach seinem ganzen Werthe und seiner ganzen Tragweite schildern und lässt sich von diesem religiösen Interesse nicht abbringen durch alle Verstandeswidersprüche, in die man sich verwickelt, wenn man dieses Prinzip als Einzelperson sich und anderen vor Augen malt. Dann kommt der religiöse Inhalt um so vollständiger zum Ausdruck, je weniger man sich an die logische Form bindet, und es bewährt sich in der That: *verum, quia absurdum*. „Damit sprach jener Kirchenvater auf seinem Standpunkte das Wahre, aber zugleich auch das Urtheil über seinen Standpunkt, den allgemeinen der Vorstellung und des reflektirenden Verstandes aus.“[2]) So verfährt, kurz gesagt, der Supranaturalismus, wenn er konsequent ist. Er rettet den wirklich allgemeinen, religiösen Inhalt, aber in völlig inadäquater, dem denkenden Geiste, der doch mit dem religiösen zu demselben Ich gehört, durchaus ungeniessbarer Form.

Dieses Denken reagirt daher, wenn es zu seinen Jahren gekommen ist, sicher gegen diesen Widerspruch. Wenn es aber erst einmal anfängt, darauf zu achten, wo denn die Schuld liegt, dass jenes Gewand göttlicher Prädikate dem einzelnen menschlichen Subjekt Jesus so schlecht sitzt, so ist des Zurechtrückens und Zurechtschneidens kein Ende, und schliesslich wird das ganze Gewand, welches die supranaturalistische Denkweise gewoben hatte, von der rationalistischen wieder auf-

1) S. 113.

2) S. 95. Vgl. Dogm., 2. Aufl., I, 375: „eine Senkrechte auf schiefer Basis kommt nothwendig ebenfalls schief zu stehen.“

gelöst. Es bleibt statt der dogmatischen, göttlichen Person nur die ethische, menschliche übrig, der blos inkonsequenter Weise ein gedämpfter Heiligenschein zugestanden wird. Der Verstand hat nun, sei es vollständiger oder unvollständiger, sein Recht erhalten, aber das, woran das Gemüth glauben, zu dem es sich erheben möchte, ist gerade beseitigt oder auf einen unsicheren Rest zurückgeführt worden.

Darum eben gilt es, den Christus des Glaubens oder das religiöse Prinzip, durch dessen Offenbarung in seinem Selbstbewusstsein Jesus für uns von so unvergleichlicher Bedeutung ist, dass er mit dem Prinzip selbst zunächst identificirt werden konnte, und den Jesus der Geschichte, zwar nicht auseinanderzureissen, aber streng logisch zu unterscheiden. „Wir verdanken die Wohlthaten des Wassers sowohl der Quelle, in welcher es aus der Tiefe der Erde hervorbricht, als seiner allgemeinen Natur; aber jedem auf seine besondere Weise: dieser als der eigentlichen immanenten Ursache, jener als der örtlichen Vermittelung; diese bleibt stets in zweiter Linie, und es ist der Sache nach gleich, ob es nun tausend verschiedene einzelne Quellen oder nur eine einzelne giebt. So verhalten sich aber der einzelne historische Christus als geoffenbartes, realisirtes Urbild und das allgemeine Wesen des Urbildes, der Begriff der Menschheit als Entelechie.“[1]) Aber eben weil die wahre Religion in der religiösen Persönlichkeit Jesu Christi erschienen ist und es nur eine „leere blaue Möglichkeit“ bleibt, dass sie auch in einem Anderen hätte erscheinen können,[2]) so ist die Bezeichnung derselben als der christlichen für alle Zeiten berechtigt, so gewiss auch der Erstling unter vielen Brüdern nicht als einzig und urbildlich zugleich bezeichnet werden darf, weil das Urbild ja eben gerade innerhalb einer bestimmten Wesensart vielfältig abgebildet sein will, also nach seiner Einzigartigkeit nicht selbst ein Einzelwesen dieser Art sein kann.[3]) Die Theologie nun, welche das Göttlich-Urbildliche und das Menschlich-Empirische einerseits in einem einheitlichen Lebensprozess zusammenschaut, andererseits aber doch nicht einfach iden-

1) S. 135. 2) S. 215. 3) Vgl. S. 140f.

tifizirt, sondern logisch unterscheidet, ist gewiss mit Biedermann die spekulative zu nennen und als eine höhere Einheit der vorher beschriebenen Standpunkte zu betrachten, in welcher jene sowohl aufgelöst als erfüllt werden. Und diese spekulative Theologie nennt er die freie, weil sie „1) ihr Prinzip innerhalb des menschlichen Geistes hat und es nicht von aussen erhält; 2) in der Entfaltung dieses Prinzips nur den immanenten Gesetzen des Geistes folgt und durch keine äussere Autorität bestimmt wird; und endlich 3) sich zu einer selbständigen Gestalt in sich abrundet.[1])

Nur das letzte Merkmal könnte willkürlich und mehr dem eigenen systematisch-spekulativen Bedürfniss zu Liebe von Biedermann der Definition der „freien“ Theologie hinzugefügt scheinen, mit welcher dann die „spekulative“ nicht identisch, von welcher sie vielmehr nur die Anwendung auf einem bestimmten Theilgebiet wäre, dem systematischen nämlich. Nun gilt allerdings gerade hinsichtlich solcher *termini technici* besonders häufig der Satz: „Mit Worten lässt sich trefflich streiten,“ und man könnte daher geneigt sein, um des scheinbar geringen Ertrages willen die Vertretung dieses dritten Merkmals lieber aufzugeben. Allein in der That erprobt sich die wirkliche Freiheit des Theologen erst auf dem systematischen Gebiet. Erst wenn er den Kreis seiner religiösen Weltanschauung um den prinzipiellen Mittelpunkt wirklich lückenlos zu schliessen wagt, zeigt er, dass es ihm Ernst ist mit seiner theoretischen Autonomie. Wenn er aber nicht wenigstens nach der Schliessung dieses Kreises strebt, soweit seine philosophische Kraft reicht, so erweckt er den Verdacht, innerlich doch nicht wirklich frei zu sein. Es ist darum auch gewiss nicht zufällig, dass es unter den heutigen kirchlichen Verhältnissen ziemlich viele durchaus unbefangene (besonders alttestamentliche) Exegeten und Kirchenhistoriker giebt, aber recht wenige unverklausulirt freie systematische Theologen.

So philosophisch es nun aber auch in dieser freien Theologie zugehen soll, so gewiss in derselben die Philosophie,

---

1) S. 177.

die „bei Schleiermacher im Souffleurkasten des theologischen Theaters sitzt, sodass man sie durchhört, aber nicht sieht, bestimmt hervortreten soll und zu den mithandelnden Personen gehört,[1]) so handelt sie doch ebensowenig allein. Philosophisch ist die Methode, aber der Stoff ist ja dem inneren Leben entnommen, nicht einfach äusserlich gegeben; darum hat ihn nur der, welcher an diesem inneren Leben der Religion Antheil hat. Nur der religiös Erfahrene kann ein theologisch Denkender sein; das ist das Wahre an dem schiefen Wahlspruch: *pectus facit theologum.* Dieses *pectus* ist wohl die Vorbedingung, aber noch keineswegs der zureichende Grund, sonst müsste der fromme Mensch als solcher auch schon ein Theologe sein.

Wie Biedermann die freie Theologie encyklopädisch eintheilt in eine philosophische, historische und dogmatische, analog dem prinzipiellen, historischen und kritisch-spekulativen Theil, in die er wiederum seine eigene christliche Dogmatik zerlegt, verfolgen wir hier nicht ins Einzelne, sondern begnügen uns, darauf hinzuweisen, dass er den Plan und Geist der letzteren bereits in seinem Jugendwerke andeutet, wenn er in einer Anmerkung[2]) sagt: „eine Probe solcher Behandlung der Glaubenslehre liesse sich vorläufig durch blosse Zusammenstellung schon vorhandener Glaubenslehren liefern, nämlich der von Strauss, Marheineke und Schleiermacher." Wir sehen, für die Geschichte und Kritik des Dogmas bekennt er sich dankbar und freimüthig zu Strauss, wie er dies bis zuletzt gethan hat, gerade „je mehr sich Andere davor hüteten;"[3]) aber ebenso erkannte er von früh an dessen Ergänzungsbedürftigkeit in positiver, spekulativer Hinsicht.[4]) Für diesen Zweck schlägt er hier vorläufig eine Kombination Schleiermachers mit dem theologischen Vertreter Hegels vor, bis er eine tiefere Verbindung der auf ihr rechtes Maass zurückgeführten Grundsätze Hegels und Schleiermachers selbst darbieten kann.

1) S. 180. 2) S. 191 f. 3) Vorrede z. 1. Aufl. d. Dogm.

4) Vgl. Biedermanns Rektoratsrede über Strauss und seine Bedeutung für die Theologie. Jahrbücher für prot. Theologie, 1875, 4. Heft.

Denn diesen positiven Zweck hat Biedermann bei aller Energie in der Negation lebenslang nie aus den Augen verloren. Immer hat er es mit dem geflügelten Wort gehalten, dass halbe Wissenschaft wohl von Gott abführen kann, ganze aber sicher zu ihm hinführt, immer hat er des Glaubens gelebt, dass die Dogmatik „gerade durch die vollständige Erfüllung ihrer theoretischen Aufgabe als freier Wissenschaft auch ihrem praktisch-kirchlichen Zweck als theologische Wissenschaft allein wahrhaft diene, während durch jede Umkehr des Verhältnisses ihr nicht nur der Werth wahrer Wissenschaft verloren gehe, sondern auch ihr praktischer Zweck, der Kirche zur lauteren Erfüllung ihrer religiösen Aufgabe zu dienen, nicht wahr und ehrlich erfüllt werde."[1])

Ja, „auf den Bergen ist Freiheit," so heisst es auch hier. Es giebt ja auch in den Niederungen einen sogenannten Liberalismus, der auf Gleichgiltigkeit und Geringschätzung gegen das Gebiet beruht, welches man leichten Herzens als Tummelplatz beliebiger, vielleicht ganz fremdartiger Bestrebungen freigiebt; aber die Freiheit der Wissenschaft, welche Biedermann für die Kirche fordert, folgt, wie wir schon oben sahen, aus dem hohen Standpunkt, welchen er dieser letzteren anweist. Sie ist ihm ein unentbehrliches Moment im Gesammtorganismus des Staates, der wirklich seine Aufgabe erfasst hat, „objektiver Geist zu sein;"[2]) nicht freilich eine besondere Gemeinschaft neben dem Staat, denn ihre Glieder gehören alle dem Staate und gleichzeitig verschiedenen anderen engeren Gemeinschaftskreisen an, aber ein Organ, und zwar das wichtigste, für die Erfüllung des Staatszweckes. Denn wenn man mit Recht gegen die Auffassung der Religion als einer „äusseren Stütze der Sittlichkeit" protestirt, so soll damit nicht einer Ueberschätzung, sondern einer Unterschätzung der Religion gewehrt werden, die mehr sein soll und ist als blosse äussere Stütze, nämlich innerer Grund, unversieglicher Quell derselben oder, wie Biedermann sich ausdrückt,[3]) „ihre Idealität, d. h. ihre Konzentration aus der Vereinzelung des äusseren Lebens in ihren inneren ideellen Einheitspunkt."

1) Dogmatik, 2. Aufl., S. XIV und 2.
2) Freie Theol., S. 213; 221. 3) Ebendas. S. 212.

Wo sich daher die Kirche als Gemeinschaft neben dem Staate mit einem ausserhalb desselben liegenden Schwerpunkt, kurz als Ultramontanismus, geltend machen will, kann kein gesunder Staat ruhig zusehen. Sonst würde ja der Staat „ein Leib, in dem zwei Seelen hausen; ein solcher aber heisst besessen und ist krank.“[1]) Wo dagegen dieser Dualismus nicht zu befürchten ist, soll der Staat der oder den bestehenden Kirchen die materielle Existenz sichern, seine Sanction verleihen, „dabei aber die Benutzung derselben zu religiöser Erbauung jedem Bürger von dem Alter an, wo er überhaupt frei ist, frei anheimstellen und jede Vermischung verschiedenartiger Gebiete verhindern, z. B. die Verschmelzung rein kirchlich-religiöser Akte mit rechtlich-bürgerlicher Bedeutung.“[2])

Wenn aber alle Angehörigen des Staates als solche auch schon zur Kirche gehören, so darf diese ihren Gliedern und Dienern kein bindendes Glaubensbekenntniss abverlangen, das mit deren Menschenrecht auf Gewissensfreiheit in Kollision käme. Dieser Grundsatz läuft aber ganz folgerichtig darauf hinaus, „dass es ein wahres Symbol überall nicht giebt.“[3]) Denn wenn der Glaube ein praktisches Verhalten des ganzen Menschen zu Gott ist, welches bei verschiedenen theoretischen Vorstellungen sich gleich bleiben kann, so ist zunächst eine bindende Bestimmung über die theoretische Weltbetrachtung nicht nöthig; da aber ferner jede bestimmte Aussage unseres religiösen Selbstbewusstseins im Unterschied von blossen Gefühlslauten, gleichsam religiösen Interjektionen, das Verhältniss Gottes zur Welt berührt, der auch der Mensch angehört, unsere Welterkenntniss aber sich stets erweitert und verändert, so ist ein völlig unveränderlicher Ausdruck unseres christlichen Gotteskindschafts-Bewusstseins und Gottesreichsideals sogar unmöglich. Es muss also der Kirche genügen, dass ihre Diener ein bestimmtes Maass theologischer Vorbildung nachweisen und das Gelöbniss ablegen, „nach Wissen und Gewissen im Geiste Christi zu leben und zu lehren,“[4]) d. h. auf die Verwirklichung, beziehungsweise Erhaltung und För-

1) S. 223. 2) S. 226. 3) S. 227; cf. S. 256. 4) S. 256.

derung jenes geistigen Zieles des Einzelnen wie der Gemeinschaft ihre ganze Wirksamkeit zu richten. Ist diese Freiheit einfach Gewissensforderung, so soll von ihrer Erfüllung kein kurzsichtiger Kleinglaube gegenüber der einigenden und zusammenhaltenden Macht der religiösen Wahrheit abhalten. Vielmehr soll jeder Einzelne daran festhalten, „dass Gott grösser ist als sein Herz und seine Einsicht; weil Gott alle Dinge kennt, er aber nicht; dass der Geist Christi mehr kann als er — auch wenn er Minister ist —, dass er nämlich die verschiedenen Arbeiter mit ihren verschiedenen Werkzeugen, die ihm nur zum Kampfe gegen einander erhoben scheinen, zur gemeinsamen Arbeit an dem einen Weinberg zusammenzuhalten vermöge. — — Nur ein innerlich ungläubiger Glaube oder äusserlich gläubiger Unglaube flüchtet sich vor einem in die Kirche hereinbrechenden Heere fremder böser Geister, wenn diese nicht durch die Pallisaden der Glaubensartikel, sondern nur von der lebendigen Mauer gläubiger Herzen geschützt ist.“ [1])

Die wahre Toleranz schliesst aber noch mehr Forderungen in sich als die, dass der Staat keinen gesetzlichen Zwang auf die Ueberzeugung der Glieder und Diener der Kirche übt; es gehört dazu auch, dass diese einander selbst bei abweichenden Ansichten doch persönliches Vertrauen schenken, über dem Gegensatz nicht die Ergänzung übersehen, nicht einander persönlich als religiöse und sittliche Konsequenzen aufbürden, was vielleicht von einem gegnerischen Standpunkte aus sich als Folgerung aus den wissenschaftlichen Prämissen des anderen ableiten lässt, kurz, dass die schneidige Klinge des Verstandes, die im theologischen Kampfe geführt werden soll, nie vergiftet werde durch religiösen Parteifanatismus.[2]) Und wie hat Biedermann selbst diese Grundsätze in seinem kampfreichen Leben befolgt![3]) Freilich sein

1) S. 247f.

2) Vgl. z. B. S. 155; cf. das Referat: Welches sind die wichtigsten Aufgaben der prot. Apologetik in der Gegenwart? S. 21.

3) Schön sagt darum P. W. S(chmidt) von dem Entschlafenen: „*Integer vitae* — so sangen sie ihm prächtig ins Grab nach. Gewiss, dieser theologische Mann „brauchte des Köchers mit den vergifteten Pfeilen nicht.“ (Prot. Kirchenztg. 1885, Nr. 7, S. 153.)

Fehdehandschuh war aus derbem Leder verfertigt, nicht aus Glacé; und er musste ja wohl auch seine „Kirche der Gegenwart“, für die er 1845—50 in der gleichnamigen Zeitschrift eintrat, herzhaft und gelegentlich mit kernigem Witz gegen Leute wie Ebrard vertheidigen, welcher in seiner „Zukunft der Kirche“ einmal in beissendem Spott die fingirte Nachricht brachte, „es sei in Nordamerika eine Kirche des allgemeinen Menschengeistes am Pfingstfest eingeweiht worden, und bei dieser Feier habe man folgende Verse gesungen:

„Komm', Geist, kehr' bei dir selber ein,
Und lass' uns deine Erscheinung sein,
Du, des Begriffes Sonne.
Ideenlicht, lass jeden Schein
Der Vorstellung vernichtet sein
Zu unsrer Schule Wonne.
An sich,
Für sich,
An und für sich
Muss man denken,
Sich versenken
— Herzlos in das reine Denken.“[1])

Aber während Biedermann diesen Gegner noch in seinen „Erinnerungen“[2]) als „einen übermüthigen rabulistischen Klopffechter“ bezeichnet, hat sein Streit mit Romang über die sogenannte junghegelsche Weltanschauung[3]) zwar recht hitzig begonnen, aber mit voller persönlicher Versöhnung und gegenseitigem achtungsvollen Verständniss geendigt. Und ein wahrhaft erhebendes Muster echt sittlicher Polemik sind seine Artikel: „Die Zeitstimmen vor dem Richerstuhl der evangelischen Allianz. Offenes Schreiben an Herrn Prof. Dr. Riggenbach in Basel.“[4]) Es ist der Schwager, der

---

1) Bei Finsler a. a. O. S. 18. 2) Zeitstimmen 1881, S. 257.

3) Romang hatte sich 1846 in Ebrard's Zeitschrift („Die Zukunft der Kirche“) gegen die „Junghegel'schen Setzlinge in der Schweiz“ gewendet und dann (1848) noch eine besondere Schrift gegen den „neuesten Pantheismus oder die junghegelsche Weltanschauung“ erscheinen lassen. Biedermann's Hauptentgegnung war: „Unsere junghegelsche Weltanschauung“, Zürich 1849. 4) Zeitstimmen 1862, N. 2—13.

Jugendfreund, der ehemalige Richtungsgenosse, der jetzt, nachdem er zur Gegenpartei übergegangen, auf der Versammlung der Evangelischen Allianz zu Genf (1861) in einem Vortrag den Stab gebrochen hat über „den heutigen Rationalismus, besonders in der deutschen Schweiz“, — an welchen Biedermann die schlichten, aber grossen Worte richtet: „Die beiden Richtungen sind streitende Brüder in Einem Hause. Die Möglichkeit oder denn die Unmöglichkeit eines gedeihlichen Beisammenseins dürfte sich am Sichersten herausstellen, wenn wir für beide das Wort führen. Wenn eine Einheit über dem Streite möglich ist, so sollte sie es zwischen uns sein. — — Wir sind zwar gleich scharf ausgeprägt in unserer theologischen Richtung, sodass auch die Entschiedensten auf beiden Seiten uns anerkennen werden; aber es handelt sich ja nicht um ein Verwischen der Gegensätze — dies unnütze Geschäft betreiben ohnehin Leute genug —, sondern darum, ob eine Einheit über unverwischten, scharfen, theologischen Gegensätzen möglich sei. Was aber von persönlichem Verständniss der Liebe und von wissenschaftlicher Fähigkeit, auch gegnerische Ansichten zu würdigen, dazu nöthig ist — wenn auch dasjenige Maass nicht ausreicht, das zwischen uns vorhanden ist: wo wird es sich sonst finden?“ [1]) Und so ist er immer von neuem aufgetreten, um scharf die Unterschiede der verschiedenen Richtungen zu markiren und das wissenschaftliche und religiöse Recht der eigenen zu verfechten, aber auch das Gute, ja Vorzügliche an anderen Richtungen warm anzuerkennen [2]), den Oberflächlichen oder den Demagogen im eigenen Lager Busse zu predigen, statt „um die Ecke herum .... denen ans Gewissen zu reden, die nicht da sind“ [3]), zu „Treu und Glauben gegen die Bundesgenossen auch auf der anderen Linie“ zu mahnen [4]), ein Mann des Friedens in der vollen wissenschaftlichen Waffenrüstung,

1) A. a. O. S. 41. 2) Vgl. die schöne Würdigung des Supranaturalismus in der „Freien Theologie“ S. 172.

3) Unser Glaube an Christus, besonders S. 25 ff.

4) Welches sind die dringendsten Aufgaben der protestantischen Apologetik in der Gegenwart? Referat bei der 34. Jahresversammlung der schweiz.-ref. Predigergesellschaft in Zürich 1874, S. 30.

ein echter Vermittelungstheologe nicht im technischen, sondern im ethischen Sinne!

Und schon in der „Freien Theologie“ kennt der nicht frühreife, sondern früh gereifte Jüngling die Gefahren der eigenen Richtung fürs kirchliche Leben sehr wohl. Je tiefer sich Einer in ein spekulatives, rein wissenschaftliches Denken hineinlebt, desto leichter wird er die unmittelbare Anschaulichkeit, die volksthümliche Verständlichkeit der Sprache verlieren; je höher er hinaufsteigt in den reinen Aether philosophischen Bewusstseins, desto weiter wird er sich leicht entfernen von den Wohnungen gesellig lebender Menschen drunten im Thal. Aber was die Gefahr, vielleicht auch ein Durchgangsstadium des kritisch-spekulativen, kurz des freien Theologen ist, das ist deswegen doch nicht sein nothwendiges, bleibendes Schicksal. Wohl geht es manchem „wie den schweizerischen Handwerksburschen, die ein paar Jahre in der Fremde gewesen sind; wenn sie zurückkommen, so können sie ihren Dialekt nicht mehr reden, sie müssen knotendeutsch sprechen, während der Gebildete, der mit Deutschen reines Deutsch spricht, bei den Seinen zu Hause wieder so ungezwungen schweizert wie einer, der noch nie hinter seinen Bergen hervor und über den Rhein gekommen ist.[1]) — — — Wem .. das religiöse Selbstbewusstsein den ganzen inwendigen Menschen als Leben durchdringt, wer seines Glaubens l e b t, der wird von diesem Mittelpunkt aus gleich nahe zu diesem oder zu jenem Thor haben, durch welches die Mittheilung nach aussen geht. — — Was ihm dort etwa die Gewohnheit, bei sich in rein gedankenmässiger Form zu vermitteln, erleichtert, hilft hier das von der Liebe beseelte Mitleben mit seiner Gemeinde vollkommen nach.“[2])

So ist denn die freie Theologie zwar keineswegs der bequemste und kürzeste Weg zu einer gesegneten kirchlichen Wirksamkeit, aber der einzige, welcher sich nicht schliesslich als eine Sackgasse erweist, an deren Ende eine gebietende Stimme ertönt: die Wissenschaft muss umkehren, der höchste, von dem man mit klarem Blick auch die parallel

1) Freie Theol. S. 262 f. 2) S. 271.

laufenden zu überschauen und in ihren Schönheiten wie Fehlern unparteiisch zu würdigen vermag. Und so schliesst Biedermann seine „Freie Theologie" mit dem tröstlichen Glauben eines guten, ehrlichen Gewissens: „Die Wahrheit wird den Sieg behalten."

Die bedeutendste Beurtheilung von Biedermanns Aufsehen erregendem Buche war jedenfalls die, welche Al. Schweizer in Hagenbach's „Kirchenblatt" veröffentlichte. Ohne jedes Echauffement, mit seiner ganzen würdigen Ruhe und Sachlichkeit bestritt Schweizer[1]) namentlich die Möglichkeit eines der Vorstellung völlig entgegengesetzten reinen Denkens für uns Menschen, sowie die nicht hinreichend begründete und gegen Missverständnisse geschützte Gleichsetzung des Gottesbegriffs mit dem allgemeinen Wesen des Menschen; durch diesen Gottesbegriff werde schliesslich doch auch das praktische Verhalten des Menschen, seine Frömmigkeit, wesentlich modificirt, überhaupt die Grenze zwischen Frömmigkeit und Sittlichkeit verwischt; auf jenem erkenntnisstheoretischen Standpunkt aber müsse man einen nie verschwindenden Gegensatz von esoterisch Wissenden und exoterisch Vorstellenden annehmen. Doch erkannte Schweizer die vielversprechende Bedeutung von Biedermanns wissenschaftlicher Leistung eben so unumwunden an, als die factische Vereinigung von Philosophie und Religion in seiner Persönlichkeit. Und dass man in Zürich Biedermann nicht wieder aus den Augen verlor, bewies seine Berufung zum ausserordentlichen Professor der Theologie und Religionslehrer am Gymnasium daselbst, mit welcher 1850 sein „höchster Lebenswunsch"[2]), in der engeren Heimat eine akademische Wirksamkeit zu finden, in Erfüllung ging.

Neutral konnte er natürlich in dem Kampfe der kirchlichen Gegensätze nicht bleiben, der im Kanton Zürich viel heftiger wogte als in Baselland; „aber frei habe ich mich von je auf diesem Boden zu erhalten bestrebt", versichert er uns mit gutem Recht[3]); „als Parteimann . . . wäre ich

1) Nach dem Bericht Finsler's a. a. O. S. 23—25.
2) Zeitstimmen 1881, S. 259. 3) Ebendas. S. 260.

nicht zuverlässig; denn ich kann überhaupt keiner sein .... Ich habe nun einmal eine gegen Phrasen ganz specifisch empfindliche Natur. In allem Parteileben aber spielen Phrasen als Stich- und Schlagwörter ganz naturnothwendig eine viel zu grosse und entscheidende Rolle."

Ja, dass er sich nicht neutral fühlte, dafür sorgten schon die Gegner. Gleich 1850 protestirten sie in der Synode dagegen, dass Biedermann vom Kirchenrath *honoris causa* ohne Kolloquium in das Züricher Ministerium aufgenommen worden war. In der Synode von 1853 erfolgte Einspruch gegen seinen Religionsunterricht, und auch sein 1859 erschienener, durch Gediegenheit des Inhalts und Präcision des Ausdrucks ausgezeichneter Leitfaden[1]) zu demselben erregte neuen Streit. Jedoch in beiden Angelegenheiten wurden die gegnerischen Anträge schliesslich wieder zurückgezogen.[2]) Als dann (1859) die „freie Theologie" ein neues literarisches Organ in den von Heinrich Lang in frischer, schneidiger, stets schlagfertiger Weise redigirten „Zeitstimmen" erhalten hatte, erfolgte u. a. der schon erwähnte Angriff von Riggenbach in Basel auf „die Theologie der Zeitstimmen", den zu pariren Biedermann vor allen sich aufgefordert fühlte. Und selbst das Ehrendiplom eines Doktors der Theologie, welches die Berner Fakultät bei der Feier des 300jährigen Todestags Calvins (1864) dem längst bewährten Züricher Kollegen verlieh, erregte einen Entrüstungssturm in den orthodoxen Kreisen des Kantons Bern.[3]) Handelte es sich in diesem Falle zunächst um eine Ehrensache, die mehr in der Ferne verhandelt wurde, so galt es im folgenden Jahre (1865) noch einmal für die reformerische Richtung im Kanton Zürich einen förmlichen Kampf ums Dasein. Auf Anlass einer von dem äusserst radikalen und später mit der Kirche gründlich zerfallenen Pfarrer Vögelin herausgegebenen Predigtsammlung wurde in der Synode der Antrag gestellt, den Kirchenrath zum Einschreiten gegen offene Verletzung des landes-

1) Derselbe enthält nach schweizerischer Sitte nicht nur die Darstellung der biblischen Religion, sondern zuvor noch einen verhältnissmässig umfangreichen Abriss der allgemeinen Religionsgeschichte.

2) Finsler, a. a. O. S. 31. 41 f. 3) Finsler, a. a. O. S. 75.

kirchlichen Bekenntnisses aufzufordern. Aber es stand hier ein Princip auf dem Spiel, nicht blos die Rücksicht auf das *enfant terrible* einer Partei, wie Vögelin von gegnerischer Seite genannt wurde, und deshalb trat auch die Züricher Mittelpartei, speciell der Antistes Finsler, mit solcher Entschiedenheit gegen den Antrag auf, dass hiermit „factisch die kirchliche Berechtigung der Reform anerkannt war.“ [1])

So wenig aber Biedermann unter solchen Umständen neutral bleiben konnte, so frei hat er sich in der That immer von Parteifanatismus und Parteiverblendung gehalten. Die verschiedenen Richtungen hat er in ihrer Nothwendigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit, nach ihren starken Seiten wie nach den ihnen naheliegenden Verirrungen völlig objektiv begreifen und darstellen können, sie gelten ihm als etwas Normales und Bleibendes in Anbetracht der unvermeidlichen Einseitigkeit der einzelnen Glieder jeder menschlichen Gemeinschaft. Aber die Parteibildung erkennt er nur als ein unter Umständen nothwendiges Uebel an behufs Wahrung oder Erlangung des bestrittenen Existenz- und Bethätigungsrechtes einer Richtung.[2]) Nachdem dieses Recht in der Schweiz errungen war, hatte daher Biedermann für seine Person kein weiteres Parteiinteresse, und so sagt er in den „Erinnerungen“: „An der Entstehung unserer allgemeinen schweizerischen Parteivereine . . habe ich weder Verdienst noch Schuld. — — Da die Parteivereine nun einmal bestehen, so sollte wenigstens

---

1) Ebendas. S. 84—86. Wir können uns nicht versagen, folgende beiden Grundsätze Finsler's als Zeugnisse wirklicher Vermittelungs-, nicht blosser Vertuschungs-Theologie hierher zu setzen: „Ein bestimmt formulirtes Bekenntniss verträgt sich nicht mit einer wirklichen Glaubensfreiheit“ (S. 97) und: zu verlangen ist nur „die Ueberzeugung, dass Niemand einen anderen Grund legen kann als den, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus.“ (98)

2) Vergl. den Aufsatz „Richtungen und Parteien“ in den „Zeitstimmen“ von 1880, Nr. 1 und den Satz in der Dogm., 2. Aufl., I, 324: „Wie in der Politik eigentlich nur der immer relative Gegensatz von liberal-konservativer und konservativ-liberaler Richtung Verstand und Vernunft hat, der pure Konservatismus und der pure Radikalismus dagegen immer bornirt und, sobald es die Umstände erlauben, fanatisch ist: so auch im kirchlichen Leben.“

jeder Theologe von Fach zwar demjenigen angehören, dessen Schwerpunkt in seine Theologie fällt, in den anderen aber Ehrenmitglied sein, mit der Verpflichtung, in den letzteren das Recht seiner eigenen Partei zu vertreten, im eigenen dagegen auch das der anderen."[1])

Gerade als Mann vom Fach glaubte nun Biedermann noch seine eigentliche Schuld abtragen, nämlich eine vollständige, in sich abgeschlossene Darstellung seines theologischen Systems geben zu müssen, als das kirchliche Recht seiner Richtung in der Heimat bereits nicht mehr umzustossen war. Es war eine späte, aber dafür auch völlig ausgereifte Frucht, mit welcher 1869 der 50jährige die theologische Wissenschaft beschenkte, seine „christliche Dogmatik". Mancherlei muss auch der Gegner an diesem in seiner Art durchaus klassischen Werk anerkennen: in Bezug auf den prinzipiellen Theil Biedermanns philosophische Durchbildung, die furcht- und rückhaltslose Konsequenz seines Denkens, die Sauberheit und phrasenfreie Klarheit der Darstellung, und in Bezug auf den biblisch-theologischen und dogmenhistorischen Theil die treue und gründliche Objektivität, die sich doch nie in dem Wust gleichgültiger Détails verliert, sondern überall die wesentlichen Merkmale, die treibenden Motive, die einheitlich beherrschenden Gesichtspunkte herauszufinden weiss, sodass z. B. die vergleichende Charakteristik der beiden evangelischen Confessionen ein Musterstück tiefgreifender und fesselnder Lehrdarstellung genannt werden muss. Die letzten dogmatischen Resultate freilich, zu welchen Biedermann auf dem Wege kritisch-spekulativer Verarbeitung des aus dem christlichen Prinzip hervorgegangenen dogmengeschichtlichen Prozesses gelangt, und die erkenntnisstheoretische Methode, welche er dabei anwendet, zählen in der theologischen Welt wohl nur ein mässiges Häuflein von unbedingten Anhängern. Dass Eduard von Hartmann sowohl Biedermann wie Pfleiderer und Lipsius bereits als prinzipielle Genossen seiner Religion der Zukunft begrüsst[2]), ihnen

1) Zeitstimmen 1881, S. 260 f. Vgl. damit Dogm., 2. Aufl., I, 295.
2) Krisis des Christenthums, 1880.

gleichsam einstweilen das Ehrenbürgerrecht derselben verliehen hat, bis sie einst nach Abstreifung einiger mit inconsequenter Anhänglichkeit festgehaltener christlicher Reminiscenzen als wirkliche Bürger in dieselbe einzögen, ist bekannt; dass alle Schattirungen einer seinwollenden Orthodoxie, der symbolgläubigen wie der auf die Schriftautorität pochenden, Biedermann im Wesentlichen nur als den Geist taxiren, der stets verneint, ist selbstverständlich; auch Thikötter in Bremen, der die Theologie Ritschl's in Beyschlag's deutsch-evangelischen Blättern mit freudiger Zustimmung im Auszug dargestellt, hat in einer früheren Arbeit[1]) den Kreis der kirchlichen Zulässigkeit so gezogen, dass zwar Lipsius mit knapper Noth noch innerhalb desselben Platz fand, nicht aber der „Schwarmgeist" Biedermann, wie er von dieser Seite wegen seiner Betonung einer unmittelbaren Offenbarung des unendlichen Geistes in jedem menschlichen Geiste mit Vorliebe genannt wird; ja auch unter seinen nächsten Freunden und Geistesverwandten weichen doch die meisten wenigstens in einem entscheidenden erkenntnisstheoretischen und in einem oder mehreren damit eng zusammenhängenden und praktisch wichtigen dogmatischen Punkten von ihm ab: es schwindelt ihnen vor dem reinen Denken, das von allem vorstellungsmässigen Inhalt befreit sein soll; und es scheint ihnen mindestens logisch unnöthig, die persönliche Unsterblichkeit (und die Persönlichkeit Gottes) zu streichen und sich rein auf das innerlich gegenwärtige ewige Leben zu beschränken.

Es war darum Biedermann Bedürfniss, bei Gelegenheit der zweiten Auflage seiner Dogmatik anstatt eines kurzen Exkurses über das Wesen der Vorstellung vielmehr eine ausführliche Darlegung seiner Erkenntnisstheorie zu geben.

Er selbst bezeichnet seinen erkenntnisstheoretischen Standpunkt als „reinen Realismus", weil er „für die Frage: was ist Erkennen und was können wir erkennen? das Phänomen

1) Thikötter, Wie soll von positiver Seite der Anspruch auf kirchliche Berechtigung der liberalen Theologie und ihrer Vertreter beurtheilt werden? Vgl. dazu prot. Kirchenzeitung 1878, Nr. 9.

des Bewusstseins als die zum Ausgangspunkt für die Antwort gegebene Realität so zu nehmen" beabsichtigt, „wie es uns wirklich vorliegt, ohne es zum voraus schon in den Rahmen einer bereits dazu mitgebrachten Theorie über seine Bestandtheile und die Art und Weise seines Zustandekommens einzufassen."[1]) Diesen Grundsatz werden nun freilich alle Erkenntnisstheoretiker zu befolgen glauben, und nur ohne ihr Wissen könnte sie der Teufel irgend welches metaphysischen oder eudämonistischen Vorurtheils dabei hinten am Kragen haben, wovor natürlich die Gegner auch Biedermann nicht für gesichert halten werden, sodass in diesem methodologischen Sinne der Name seiner Erkenntnisstheorie nicht ganz glücklich und einleuchtend ist.

Indem nun Biedermann daran geht, das Bewusstsein nach seinem ganzen Umfang in seine wesentlichen Momente zu analysiren, so findet er, dass die Bewusstseinsbeziehung zwischen Subjekt und Objekt eine gegenseitige Seinsbeziehung zwischen beiden voraussetzt, wenn nicht von vorn herein auf alles Erkennen verzichtet werden, die Skepsis eine absolute sein soll. Nun ist uns in unserm Bewusstsein ein zweifaches Sein gegeben, ein materielles und ein ideelles, und zwar beide immer mit einander und doch in essentiellem Gegensatz, indem das Materielle in Raum und Zeit angeschaut, das Ideelle nur in logischen Kategorien ausgedrückt werden kann, „von der ‚Kraft' im Stoff, bis hinauf zum Geiste."[2]) Da nun Gleiches nur für Gleiches ist, und doch unser Bewusstseinssubjekt auch Materielles zum Gegenstand hat, so ist nach Biedermann unsere materielle Seite nicht als ein blosses äusseres Anhängsel, sondern unser Ich und unser Leib in ihrer nothwendigen Zusammengehörigkeit zu fassen;[3]) mit andern Worten: es ist uns das Problem einer concretmonistischen Metaphysik gestellt.[4])

Der Gang der Erkenntniss hat nun drei nothwendige Stufen: Wahrnehmen, Vorstellen und Denken. Wenn man nur unter den Wahrnehmungen nicht blos die sinnlichäusseren, sondern auch die inneren versteht, so hat der Satz:

---

1) Dogm.. 2. Aufl. I, S. 71. 2) Ebendas. S. 94.
3) S. 77. 4) S. 86.

„nihil in intellectu, quod non fuerit in sensu“ seine volle Richtigkeit.[1]) Die Wahrnehmung liefert wirklich, wenigstens mittelbar, *implicite*, den ganzen Stoff, der auf den weiteren Erkenntnissstufen verarbeitet wird, geschehe dies dann richtig oder falsch. Nun lassen sich freilich bei dem Entstehen des Wahrnehmungsinhaltes eine Reihe vermittelnder physischer und psychischer Funktionen bestimmt aufweisen; trotzdem bleibt es eine ganz willkürliche Trennung, dem wahrgenommenen Objekt den blossen Stoff, dem wahrnehmenden Subjekt aber die ganze Form der Wahrnehmung ausschliesslich zuzuweisen, da uns ja ein formloser Stoff überhaupt nicht gegeben ist und gegeben sein kann, man also auch zu der Aussage kein Recht hat, dass und wo derselbe existirt, nämlich — um es einmal recht grell auszudrücken — als eine pure Empfindung an sich zwischen einem völlig unbekannten Ding an sich und unseren apriorischen Anschauungs- und Denkformen an sich. Nein, wenn wir nicht „unsere Wohnung im ‚Tollhaus‘ des absoluten Illusionismus nehmen wollen[2])“, so ist unseren Wahrnehmungen gegenüber ein skeptischer Idealismus, der sie als blosse Bilder oder gar Zeichen nehmen zu müssen glaubt, statt als Anschauung unserer wirklichen Welt, durchaus nicht am Platze. Die Wahrheit, dass es auch blos subjektive Wahrnehmungen giebt, darf uns nicht verführen im Grunde alle Wahrnehmung als Produkt unserer Sinne, nur veranlasst durch ein unbekanntes Ding an sich, aufzufassen. Vielmehr haben wir ein klares Unterscheidungsmittel für Objektivität oder blosse Subjektivität einer Wahrnehmung. „Sehe ich nur mit Einem Auge auf einen Gegenstand, dessen absolute Grösse mir ganz unbekannt ist, so vermag ich die Distanz nicht zu schätzen. Schon durch die Triangulation mit beiden Augen werde ich darüber belehrt; noch sicherer, wenn ich dieselbe von grösserer Basis aus vornehmen kann; vollends wenn noch ein anderer Sinn mich dabei unterstützt. So kann eine isolirte Wahrnehmung mich noch unsicher lassen, ob das Objekt, das in die Beziehung des Bewusst-seins zu mir kommt, existenziell wirklich ausser

1) S. 125. 2) S. 120.

oder nur in mir selbst sei; allein die durch die fortlaufend sich an einander anreihenden Wahrnehmungen von selbst sich vollziehende Triangulation belehrt uns schon darüber, bis auf die einzelnen Fälle der Sinnestäuschung oder die des wirklichen Irrsinns."[1]) Ebenso wie die Anschauungsformen dürfen aber auch die Gesetze, welche in der Welt unserer Wahrnehmung herrschen, nicht zu blossen subjektiven Regeln der Verknüpfung von gegebenen Erscheinungen herabgesetzt werden, wie es z. B. Kaftan thut[2]); vielmehr ist unser Denkgesetz mit dem objektiven Weltgesetz identisch und die Allgemeingültigkeit dieser Gesetzmässigkeit ist die „Voraussetzung für die Möglichkeit von Wissenschaft überhaupt."[3])

Wesentlich verschieden vom Wahrnehmen, welches im realen Kontakt des Ich mit seinem Objekt vor sich geht, ist das Vorstellen, bei welchem das Subjekt seinen Bewusstseinsinhalt rein ideell in sich hat als etwas von der faktischen Wahrnehmung abstrahirtes. „Der psychologische Grundverstoss des subjektiven Idealismus liegt in der Identifikation des psychischen Wesens der Wahrnehmung mit dem der Vorstellung durch Subsumtion der ersteren unter den allgemeinen Begriff der letzteren. Was für die Wahrnehmung eine blosse Fiktion ist — als ob erst die Seele die ihr objektiverseits allein gegebene formlose „Empfindung" nun in den in ihr selbst liegenden „Anschauungs"-formen aus sich projicire zu einem blossen „Bilde" (oder genauer, zu einem ganz heterogenen „Zeichen") der bewusstseinstranscendenten Ursache der subjektiven „Empfindung" —. das macht thatsächlich erst das Wesen der Vorstellung aus: hier objektivirt das Bewusstseinssubjekt etwas von ihm objektiverseits Recipirtes selbst erst in subjektiver Anschauungsform aus sich. Allein dies objektiverseits Recipirte ist nicht der formlose Empfindungsstoff, sondern die Wahrnehmung, und die subjektive Anschauungsform ist die von der Wahrnehmung abstrahirte Seinsform des Objektes."[4]) Unter so bewandten Umständen ist „all' unserm Vorstellen

1) S. 108. 2) Kaftan, das Wesen der christl. Rel. S. 199.
3) Biedermann a. a. O. S. 9. 4) Dieser erste Absatz des §. 30 (S. 121) ist offenbar von entscheidender Wichtigkeit.

gegenüber die Kritik am Platze, nicht aber unserer Wahrnehmung gegenüber die Skepsis."[1]) Der Boden, aus dem die Vorstellungen an das Tageslicht des aktuellen Bewusstseins hervorwachsen, ist das Gedächtniss, zwischen dessen latentem Bilder-Vorrath einerseits und dem aktuellen, gleichsam bereits mobil gemachten Bewusstsein andererseits ebenso eine Wechselwirkung besteht, wie zwischen dem Ich und der unabhängig von ihm existirenden Welt.

Mögen nun die Vorstellungen ihrem Gegenstande nach verschieden sein, als Erinnerungsbilder äusserer Einzelwahrnehmungen oder rein innerlicher, geistiger Wahrnehmungen oder als zwischen diesen beiden Arten in der Mitte schwebende Gattungsvorstellungen, immer haben sie die Anschauungsform des sinnlichen Seins an sich, in welcher sich das Ich seine Objekte vor (Augen oder gegenüber) stellt als einen nun bleibenden geistigen Besitz, in welcher es darum auch seine logischen Ergebnisse als in einem fasslichen Facit aufbewahrt, wenn es nicht immer wieder die Denkoperation von vorn anfangen will, die ihm ja sonst begreiflicherweise leicht als Sisyphusarbeit erscheint.

Aber ein wie unentbehrliches Hilfsmittel, eine wie nothwendige Zwischenstufe die Vorstellung sein mag, sein letztes Ziel hat der Geist auf ihr doch nicht erreicht, denn sie trägt den Keim des Todes, einen inneren Widerspruch mit sich herum. Sie entspricht als etwas rein Ideelles weder den materiellen Dingen wirklich, noch auch als etwas in die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit Gefasstes dem Geistigen, d. h. dem, was seinem Wesen nach nicht angeschaut, sondern nur gedacht werden kann.

So bildet die Vorstellung eines geistigen Objekts, z. B. der Seele als einer feineren Centralmonade neben den gröberen Monaden, aus denen nach Leibnitz der Körper besteht, erst den Uebergang zum reinen — d. h. einfach dem Gegenstand wirklich entsprechenden — Gedanken, für welchen das Ideelle nicht wieder ein räumlich-zeitliches Dasein, sondern Kraft, Gesetz, Wille, Bewusstsein ist. Die Vor-

1) S. 125.

stellung kann das Geistige wirklich zum Inhalt haben, und dann ist sie vernünftig und tiefsinnig; aber sie kann diesen Schatz nur in den irdenen Gefässen einer von der sinnlichen Welt entnommenen Anschauungsform tragen: das will Biedermann sagen, wenn er die Vorstellung ihrem Wesen nach abstrakt-sinnlich nennt. Die Vorstellung hat die Nüsse, die Vernunftideen: aber der Verstand muss dieselben erst knacken, muss mit seiner Kritik die harte, der Wahrnehmung der materiellen Welt entlehnte Schale derselben zerstören. Denn der Verstand hat überhaupt die Aufgabe, von dem gesammten Erfahrungs-Inhalt des Bewusstseins die reinen Formen zu abstrahiren, und findet dabei essentiell verschiedene Formen für das Sinnliche und für das Geistige, entlarvt also auch die Anwendung sinnlicher Anschauungsformen auf geistigen Inhalt als Widerspruch.

Die Aufdeckung und Auflösung solcher widerspruchsvoller Vernunftvorstellungen ist nun freilich noch ein rein negatives und darum unbefriedigendes Werk, bei dem es nicht sein letztes Bewenden haben darf, umso weniger, als nur zu leicht der einseitige Verstand seine Vollmacht überschreitet und sein Todesurtheil über die Form hinaus auf den Geist selbst ausdehnt, der ihm ohne den vorgefundenen Leib nur noch als nichtiges Gespenst, als Ausgeburt des Aberglaubens erscheint. Zur Ruhe kommt vielmehr das einheitliche Ich erst dann, wenn es, wie seinen sinnlichen, so auch seinen geistigen Stoff in der ihm eigenthümlichen, entsprechenden Form erfasst und das Verhältniss beider richtig bestimmt hat. Biedermann kann demnach seinen erkenntnisstheoretischen Standpunkt von denen Kant's und Hegel's so unterscheiden: Kant hat uns zwar richtig das Erkenntnissgebiet bestimmt, nämlich das Gebiet der Erfahrung, aber die wirkliche, objektive Erkenntniss uns abgesprochen; er hat uns also ins Wasser gewiesen ohne die Aussicht, es wirklich zu durchschwimmen; Hegel andererseits hat ein so entschiedenes Vertrauen zur Tragweite der menschlichen Erkenntnissfähigkeit, dass er dem denkenden Subjekt kaum erst die mühsame Kenntnissnahme von der gegebenen Wirklichkeit ernstlich zumuthet, sondern es gleich-

sam aus sich selbst das Weltbild produziren lässt; er heisst uns also eigentlich Schwimmversuche ausserhalb des Wassers anstellen; Biedermann endlich sucht und glaubt wirklich zu erkennen, aber nur dadurch, dass er nach den immanenten Denkgesetzen verarbeitet, was in der Erfahrung uns gegeben ist; seine Losung ist also: „Ins Wasser; aber hier schwimmen gelernt!"[1])

Was sind nun also speziell die Erkenntnisse, zu welchen das reine Denken im Unterschied von Wahrnehmung und Vorstellung uns führen kann? Und wo bleiben etwa doch noch Grenzen für unsere Erkenntnissfähigkeit bestehen? Auf beide Fragen giebt Biedermann eine runde Antwort. Nichts wissen können wir von einer etwaigen Substanz der Materie für sich und des Geistes für sich; die Frage nach einer solchen wäre aber auch selbstgemachte Erkenntnisspein, nicht ein wirkliches gegebenes Problem, da uns Geistiges und Materielles immer nur — wenn auch in sehr verschiedener Weise — als Momente einer Wirklichkeit gegeben sind. Dagegen gewährt uns das reine Denken thatsächlich eine dreifache Erkenntniss:

„1. von den reinen Formen des sinnlichen und des geistigen Seins (Mathematik und Logik),

2. von den allgemeinen Begriffen und Gesetzen der Erfahrungswelt (empirische Wissenschaften),

3. von dem Grunde der gesammten Erfahrungswelt (Metaphysik)."[2])

Da wären wir denn bei der verhängnissvollen Frage nach der Berechtigung der Metaphysik, speziell für die Theologie, glücklich angelangt. Während der oberste metaphysische Begriff des Absoluten von Ritschl in seiner Polemik gegen den Erlanger Frank[3]) doch in einer etwas verbalistischen

---

1) S. 103. 2) §. 49, S. 149; vgl. S. 167 f. Die obige kurze Formulirung ist der Besprechung der Biedermann'schen Dogmatik von Lipsius (Prot. Kirchenzeitung 1885, Nr. 16, S. 355) entlehnt.

3) Ritschl, Theologie und Metaphysik, S. 15 ff. — Die hier gegebene Kritik mag vielleicht Frank's Fassung dieses Begriffs gegenüber zutreffend sein, was ich leider noch nicht habe kontrolliren können, reicht aber nicht aus, den Begriff überhaupt aus dem Wege zu räumen.

Weise zerpflückt wird, setzt umgekehrt Biedermann das metaphysische Absolute dem religiösen Begriff Gott wesentlich gleich, nur dass der metaphysisch denkende und der praktisch-religiöse oder glaubende Mensch zu der mit beiden Namen bezeichneten Realität in eine sehr verschiedene Beziehung treten. Ueberhaupt verhalten sich Religion und Wissenschaft „nicht zu einander wie zwei Kreise, die auf Einer Fläche sich kreuzen und so einen Theil, aber nur einen Theil ihres Inhaltes gemeinsam haben. Sondern sie stehen zu einander wie zwei Kreisflächen, die in verschiedener Richtung die gleiche Kugel im Centrum durchschneiden. Dort haben die beiden Kreise neben ihrem besondern Theil ein gemeinsames Gebiet, das dem einen so gut wie dem andern angehört. Hier dagegen schneiden sich die beiden Kreisflächen auf dem ganzen Durchmesser der Kugel, berühren sich also auf allen Punkten desselben, haben aber keinen einzigen Flächentheil gemeinsam, sondern jede ist, auch wo sie sich berühren und schneiden, was sie ist unterschieden von der andern. Das Centrum ist das Ich; die Kugel die Welt, die überhaupt für das Ich da ist: Religion und Wissenschaft bilden jede in ihrer Weise einen ganzen Kugeldurchschnitt, nicht mehr und nicht minder. Nur die Welt, die für das Ich da ist, aber auch diese ganze Welt ist Objekt der Beziehung seines Denkens; und dieselbe Welt bildet auch den Umkreis der Beziehung des Glaubens. Der Glaube bezieht sich auf den in der Welt an den Menschen sich offenbarenden Gott, und nicht auf Gott abgesehen von dieser Beziehung; er bezieht sich auf Gott, wie er allgegenwärtig auf allen Punkten der Welt sich dem Menschen bezeugt. Für das „Glauben“ mag Gott der grosse Unbekannte jenseits der Welt sein; der Glaube bezieht sich auf den in seiner ganzen Welt gegenwärtigen und sich ihm bezeugenden Gott.“[1]) Wie aber so das Ich mit seinem

---

1) S. 227 f. Dabei versteht Biedermann unter Glaube den Gesammtakt der religiösen Erhebung, an dem alle Seiten des Menschengeistes theilnehmen, unter „Glaube“ dagegen den landläufigen Begriff einer theoretischen Ueberzeugung aus blos subjektiv zureichenden Gründen. Vgl. S. 219 f.

Glauben wie mit seinem Denken sich lediglich in der gegebenen Welt zu bewegen hat, so ist es nach Biedermann auch mit seinem Leben auf dieselbe beschränkt. Als dieses bestimmte Ich ist es uns nur mit diesem bestimmten Leibe gegeben, darum auch nur in demselben als existirend zu denken, und ein Fortleben desselben über den Tod hinaus. wohl zu unterscheiden von dem ewigen Leben, das in diesem irdischen unsere wahre Bestimmung ist, muss die Wissenschaft konsequenterweise nicht blos dahingestellt lassen, sondern rundweg verneinen. Sie schneidet damit zugleich auch der verfeinertsten Sinnlichkeit ihre letzte Zuflucht in einer von der Phantasie erschaffenen anderen Welt ab, welche nur missbräuchlicherweise mit dem widersprechenden Prädikat „überweltlich“ belegt wird.[1])

Also das Wesen Gottes ist mit voller logischer Evidenz zu erschliessen; und zwar ist er der absolute Geist, welcher als einheitlicher Weltgrund zur vieltheiligen Weltsubstanz in reinem Wesensgegensatz steht. Der Vorwurf des Pantheismus kann somit Biedermann, streng genommen, nicht gemacht werden, obgleich er Gott die persönliche Existenz abspricht.[2]) Der endliche, persönliche Geist andererseits, das andere Glied des religiösen Verhältnisses, findet in der Erhebung seines ganzen Denkens, Wollens und Fühlens zu diesem absoluten Geiste sein wahres Lebensziel, hat aber auf eine endlose Dauer ergeben zu verzichten mit dem Bewusstsein, dass diese Ordnung Gottes das für uns allein Angemessene ist.[3]) Dies sind, so zu sagen, die beiden Pole der religiösen Weltanschauung Biedermanns. Wir sahen, dass sie mit seiner Erkenntnisstheorie eng zusammenhängt, durch die er sich von den auf Kant fussenden Standpunkten von Lipsius, besonders aber von Ritschl und seinen Schülern scharf unterscheidet.

Versuchen wir denn, mit wenig Worten zu einigen besonders wichtigen unter den mehrfach berührten theologischen Fragen Stellung zu nehmen.

---

1) Vgl. S. 53. 2) S. 247.

3) Vgl. „Die Zeitstimmen vor dem Richterstuhl der evangelischen Allianz“. Zeitstimmen 1862, S. 200.

(Das heuristische Prinzip der religiösen Weltanschauung.)

1) Da fällt uns zunächst auf, dass Biedermann das Geistige dem Sinnlichen gegenüberstellt als das Uebersinnliche. Sagte er: das Nicht- oder Unsinnliche, so wäre das nichts als ein theoretisches Urtheil; aber in dem Ausdruck „übersinnlich" liegt doch entschieden nicht blos ein Urtheil über die objektive Beschaffenheit des so bezeichneten Wahrnehmungskomplexes, sondern ein Werthurtheil. Werden alle Menschen von normalem Verstande in dieses Werthurtheil einstimmen? Giebt es nicht viele, welche den besten Theil von dem, was Biedermann übersinnliches Sein nennt, nichtseienden Unsinn nennen? Wird man sie logisch zwingend widerlegen können? Wohl lässt sich für die, welche eingesehen haben, dass sinnliches und ideelles Sein total verschiedener Art sind, in einem gewissen Sinne zur Klarheit bringen, dass das Sinnliche nur für das Nichtsinnliche da ist und nicht umgekehrt dieses für jenes. Aber dieser Satz bedarf sogleich einer doppelten Einschränkung. Erstens ist er nur richtig, wenn man unter dem Ideellen blos die empfindende Seele oder den bewussten Geist versteht, nicht aber wenn man auch die mechanische Kraft schon darunter befasst, wie Biedermann mit logischem Rechte thut. Zweitens aber ist auch für den Satz in diesem eingeschränkten Umfange nur der Sinn logisch unumstösslich, aber auch ziemlich trivial, dass das Materielle nur von der Innerlichkeit empfunden, angeschaut, zu subjektiven Zwecken gebraucht werden kann und wird, nicht aber, dass dies sein soll, dass darin ein objektiver, ein absoluter Zweck zu erblicken ist, dass daher in der That das innere Leben etwas Uebersinnliches, d. h. allem Sinnlichen gegenüber von unvergleichlich höherem Werthe ist. Erst dieses Werthbewusstsein, mag es sich auch noch in unklaren Ahnungen und Empfindungen kundgeben, konstituirt aber wirklich das Subjekt der Religion. von der man deshalb in der That mit der Ritschl'schen Schule sagen muss, sie beruhe auf einem Werthurtheil, und sagen darf, sie sei eine Welt der Werthe. Erst das Erlebniss des kategorischen Imperativs, in dem sich die Objektivität dieses Werthbewusstseins offenbart, giebt uns wahrhaft den Muth, unseren höchsten Lebenszweck als den Willen der obersten

Macht über unsere ganze Welt, als göttlichen Weltzweck zu betrachten und an eine allen Wechsel siegreich überdauernde Kraft des erstrebten Guten zu glauben, in welchem das beste Theil unseres persönlichen Lebens und Strebens wirksam erhalten bleibt, sodass in einem edleren Sinne, als er es gemeint, das Wort des Horaz eine Wahrheit für jeden Frommen ist: *non omnis moriar*. Diese Selbstbehauptung, wie sie auch Lipsius nennt, und in ihr innere Befriedigung oder Seligkeit, suchen wir aber in der Religion vor Allem, sei es in gröberem oder feinerem Sinne. Durch dieses Streben und jenen Ausgangspunkt ist die religiöse Gottesidee durchaus bestimmt und von dem metaphysischen Ideal eines blos zur Erklärung des Weltganzen dienenden Absoluten unterschieden. Natürlich soll damit weder der Begriff des Absoluten überhaupt mit Ritschl zerzaust, noch soll dasselbe als eine Art untergeordnete Gottheit, sozusagen als ein Demiurg, von dem Vater unseres Herrn Jesu Christi unterschieden werden; vielmehr soll nur behauptet werden, dass man den absoluten, göttlichen Mittel- und Schwerpunkt der Welt überhaupt nicht erreicht, wenn man von einem beliebigen Punkte der Weltoberfläche aus zu bohren anfängt, sondern dass derselbe nur zugleich mit dem höchsten Werthurtheil und von diesem aus zu finden ist. Giebt doch auch Biedermann wenigstens das zu, dass „unmittelbar für die Metaphysik der Religion nur der Beweis aus dem religiösen Wesen des Menschen in Betracht käme.“[1]) Auf diesem Wege aber wird man sicher immer wieder darauf kommen, Gott als wirklich bewussten, d. h. im Sinne der Rothe'schen Definition[2]) persönlichen Geist zu bestimmen, was doch, wie oben bemerkt, im Grunde auch mit Biedermanns „für-sich-seiendem Insichsein“ ausgedrückt scheint.

Ueberhaupt dürfte die dargelegte Ansicht gar nicht in so schroffem Gegensatz zu der Biedermanns stehen, der ja von Werthunterschieden oft genug redet, z. B. wenn er das

1) Dogm.. 2. Aufl. I, 244. 2) Persönlichkeit = Einheit von Selbstbewusstsein u. Selbstbestimmung.

menschliche Ich als „das höchste Phänomen“ bezeichnet,[1]) oder eine Skala des Ideellen annimmt „von der Kraft bis hinauf zum Geist[2]) oder von dem „höchsten Werth“ spricht, welchen wir demjenigen zuerkennen, den wir den Christus nennen, von dem „höchsten Werthurtheil,“ welches wir aussprechen „über das religiöse Leben, das thatsächlich in der Person Jesu in die Geschichte eingetreten ist.“[3]) Trotzdem verlangt er aber, dass diese Werthurtheile, um von der Wissenschaft anerkannt zu werden, „sich auf theoretische Urtheile gründen lassen.“[4]) Nun kann ich mir unter theoretischen Urtheilen im Unterschiede von Werthurtheilen nur solche denken, die ausdrücken, was gegeben ist, und aus welchen Ursachen es entstehen musste und nicht anders sein konnte. Der Urtheilsspruch lautet also hier auf wirklich oder nichtwirklich, nothwendig oder unmöglich, wahr oder falsch — nicht aber auf schön oder hässlich, gut oder böse, hoch oder niedrig. Letzteres sind vielmehr die Formen der Werthurtheile, und ich wüsste nicht, wie man die eine auf die andere Art zurückführen oder „gründen“ sollte, gerade so wie es Biedermann ablehnt, die Kraft aus dem Gedanken abzuleiten oder umgekehrt. Freilich, das Werthgefühl muss sich in einem klaren und widerspruchslosen Werthurtheil aussprechen lassen; aber jenes Gefühl ist schliesslich doch auch als eine der letzten Thatsachen anzusehen, an denen unser Verstand seine Grenze hat.

Konfrontiren wir jetzt noch einmal Biedermann und Ritschl in Sachen des Verhältnisses von Metaphysik und Theologie. Biedermann will aus dem Verhältniss, in dem uns die beiden Momente des Seins, das Materielle und Ideelle, gegeben sind, einen denknothwendigen Schluss auf den absoluten Grund alles gegebenen Seins ziehen, und das Resultat desselben ist ihm dann das Prinzip seines metaphysischen Systems und zugleich das Objekt der religiösen Beziehung. Ritschl protestirt gegen die Metaphysik in der Theologie, indem er voraussetzt, dass für das theoretische Erklärungsbedürfniss beide Glieder, das dingliche und das geistige Sein, gleich-

1) S. 100. 2) S. 94. 3) Unser Glaube an Christus, S. 12.
4) Christl. Dogm., 2. Aufl. I, 54.

werthig gefasst, auf dieser Basis aber ein für die Religion werthloses Resultat gewonnen werde.[1] Fasst man die Metaphysik in diesem Sinne auf, so ist sie allerdings für die Religion werthlos, denn dem Gottesbegriff fehlt gerade der Herzpunkt. Da nun wenigstens der Schein entstehen kann, als ob Biedermann von vorn herein diesen Werthunterschied nicht hinreichend beachtete, Sinnliches und Geistiges nicht ohne Weiteres in dem Verhältniss von Mittel und Zweck auffasste, so scheint Ritschl in dieser Hinsicht ihm gegenüber im Rechte zu sein. Erinnern wir uns aber, dass faktisch für Biedermann diese Werthunterscheidung unerschütterlich feststeht, wie ja seine Bezeichnung des Geistigen als des Uebersinnlichen uns bewies, so hat er in der That das Recht, von dem so gefassten Verhältniss beider Momente aus einen Schluss auf den ihm entsprechenden Weltgrund zu ziehen und für das so gewonnene metaphysische Absolute volles religiöses Interesse zu beanspruchen, und es bleibt blos noch der Wortstreit übrig, ob man dies wissenschaftliche Verfahren als metaphysische Erkenntniss bezeichnen will oder nicht.

(Das kritische Prinzip der religiösen Weltanschauung.)

2) Fasst nun also jede wirklich zu einer wissenschaftlichen, systematischen Darlegung gelangte Religion die Welt unter dem Gesichtspunkte eines Ideals, d. h. eines höchsten Zweckes und Werthes, auf, sind aber doch in der Geschichte verschiedene solche Ideale aufgetreten und als Organisationspunkte religiöser Weltanschauungen wirksam gewesen, so fragt es sich, wie man den Streit derselben unter einander und somit den alten Rangstreit der Religionen entscheiden soll.. Man kann wohl die theoretischen Vorstellungen der Religionen als unlogisch widerlegen und ihre Ideale für einen bereits erschlossenen moralischen Sinn als verkehrt erweisen, weil sie entweder nur für wenige Menschen passend und erreichbar oder vielleicht sogar der Mehrzahl verderblich sind, wie etwa die Marmorstatue der griechischen *καλοκάγαθία* nur auf dem hässlichen Sockel der Sklaverei sich erheben konnte; aber die positive Begründung für den absoluten Werth des christlichen Gottesreichsideals lässt sich

1) Vgl. Theol. und Metaphysik, S. 7.

theoretisch doch nur indirekt führen, indem man zeigt, dass dieses Gut wirklich ein allgemein menschliches ist und zugleich kein relatives Gut ausschliesst, sondern alle gerade in abgestufter Weise in sich schliesst; aber dann gilt es natürlich immer noch erst, die volle Beseligungskraft desselben wirklich persönlich zu erleben.[1])

Aber dieses persönliche Erleben ist dann auch unerlässlich und kann durch keine, schliesslich doch autoritätsmässige Beugung unter eine „geschichtliche Gottesoffenbarung" ersetzt werden, von der in Ritschls Schule oft recht unpräcis und schleierhaft geredet wird. Was denn eigentlich in Jesu Predigt der Nerv ist, das liegt doch nicht so einfach auf der Hand, sondern muss erst durch religiöse Reflexion, also durch ein kritisch-spekulatives Verfahren des einzelnen Subjektes, festgestellt und am eigenen Gemüth erprobt werden. Um dieses Zugeständniss an die menschliche Subjektivität kommen wir nun einmal nicht herum. Nicht jeder, sondern nur seltene, auserwählte Geister haben ein neues, höheres Ideal ursprünglich erlebt und der Menschheit offenbart; aber soll dasselbe wirklich für die ganze Menschheit bestimmt, absolut giltig sein, so muss eben wirklich in der Menschennatur eine allgemeine Fähigkeit wenigstens angelegt (wenn auch nicht überall zur Reife gelangt) sein, die geschichtlich vorgefundenen Ideale zu prüfen. Was sonst in uns soll aber das wirklich und absolut Ideale, das Göttliche, im Geschichtlichen mit Sicherheit erkennen, als ein in uns selbst schlummerndes Göttliches? *τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ!* (1. Cor. 2, 10.) In diesem Sinne giebt es entschieden eine unmittelbare Offenbarung im einzelnen Menschen, und von dem „schwarmgeistigen" Elemente in der modernen Theologie zu reden hätte doch nur eine Schule das Recht, die an der Lehre von der Inspiration der Schrift festhielte; in diesem Sinne unterschreibe ich vollkommen gegenüber alllem blossen Moralismus und inkonsequenten Positivismus den Satz Biedermanns, mit dem auch Lipsius vollständig übereinstimmt: Die richtige Betonung

1) Diese Anschauung ist im Wesentlichen die Lotze's. Vgl. auch Baumann, Sechs Vorträge aus dem Gebiet der prakt. Phil., S. 137.

des sittlichen Momentes in der Religion wird zur Einseitigkeit, wenn darob das Selbstbewusstsein der „*unio mystica cum deo*“ nicht als das eigentliche subjektive Ziel der Religion anerkannt wird.[1])

(Die Tragweite der religiösen Weltanschauung.)

3) Mit der Forderung wirklicher persönlicher Prüfung einer Religion in ihrem Prinzip oder Ideal ist eigentlich schon gesagt, dass dasselbe ein im gegenwärtigen Leben erfassbares und erfahrbares ist. Das sagt nun die Schule Ritschl's freilich auch, zugleich aber nennt sie es in einem ziemlich schillernden Sinne ein überweltliches. Gewiss, die Gotteskindschaft des Einzelnen und das Gottesreich als die Gemeinschaft der Gotteskinder ist insofern überweltlich, als darin eine Erhebung über die wechselnden Schicksale und Einflüsse des getheilten und vergänglichen Daseins, welches wir Welt nennen, zu dem einheitlichen Geist stattfindet, dessen Wille beharrt, „ob alles im ewigen Wechsel kreist.“ Der Zusammenschluss des einzelnen menschlichen Ich mit dem ewigen Urgeist und das Leben aus dieser Gemeinschaft heraus, das ist das ewige, überweltliche Leben, welches aber doch als ein in einer wahrnehmbaren Reihenfolge von persönlichen Akten verlaufendes Leben zugleich innerhalb des Rahmens der Zeitlichkeit liegt und somit ein weltliches ist und dies auch unter Voraussetzung einer individuellen Fortdauer über den Tod hinaus bleiben wird; es ist dann ein anderweltliches, aber nicht ein überweltliches; das Moment des Ueberweltlichen hat es vielmehr gerade mit dem schon diesseits angebrochenen gottinnigen Leben gemein, wie es Fichte in der Anweisung zum seligen Leben treffend beschreibt.

Halten wir also fest an der Unterscheidung von überweltlich oder ewig und anderweltlich oder nachirdisch, so können wir entschieden den Schwerpunkt des religiösen Interesses nur auf ersteres legen. In diesem Sinne aber wird Biedermanns Glaube an ein ewiges Leben vollwichtig befunden. Man brauchte auch nur die ruhige Heiterkeit, die schlichte Zufriedenheit, die innere Gewissheit zu beobachten, welche in den Tagen der Rüstigkeit auf dem Ange-

---

1) Dogm., 2. Aufl. I, 303.

sicht des geliebten Lehrers lag, wenn er vor seinen Schülern auf dem Katheder stand oder mit ihnen unermüdlich über Berg und Thal seiner herrlichen Heimath wanderte oder im stillen Studirzimmer ihren Fragen und Einwendungen gern Gehör und Antwort gab, — man brauchte nur von seinem innigen Familienleben, von seiner warmen Liebe zu seinem Volke und dabei von seinem Mangel an allem politischen Ehrgeiz, von seiner regen Theilnahme am kirchlichen Leben und seinem regelmässigen Besuch des Gottesdienstes etwas zu wissen, um jede unheimliche Empfindung gegenüber diesem decidirten Unsterblichkeits-„Ungläubigen" los zu werden. Und wenn sein Leben noch einen Rest von Zweifel an der Gediegenheit und Stichhaltigkeit seiner Frömmigkeit hätte zurücklassen können, so hätte sein Sterben ihn vollends heben müssen. Wenn er viele Wochen lang eine schwere, schmerzhafte, hoffnungslose Krankheit mit freudiger Dankbarkeit und Ergebenheit gegen Gott getragen hat, so dass sein Kollege Kesselring an seinem Grabe bezeugen konnte: „Eine feierliche Erhebung war es, an seinem Kranken- und Sterbebette zu weilen," so darf man in der That auch auf ihn die biblischen Worte anwenden: „welcher Ende schauet an und folget ihrem Glauben nach." Auch unter denen, welche jederzeit bereit sind, den Artikel von der Auferstehung des Fleisches einzeln oder im pastoralen Chore herzusagen, werden diejenigen selten sein, die so fromm und tapfer den Tod wirklich innerlich überwinden in dem demüthigen Glauben, dass Gottes Ordnung auch hier das allein Angemessene sei.

Aber nun, die persönliche Hochachtung für Biedermanns Frömmigkeit und die Richtigkeit seiner Definition des ewigen Lebens vollkommen vorbehalten, — ist es denn wirklich nothwendig, die Fortdauer des individuellen Ichs über den leiblichen Tod hinaus so kategorisch zu verneinen? Alle Beweisversuche dafür, metaphysische oder historische, auf den Auferstehungserscheinungen der Jünger basirende, sind vergebliche Liebesmühe. Es kann sich nur darum handeln, ob man nicht darauf hoffen darf, hoffen nicht aus menschlicher Unersättlichkeit, sondern im Hinblick auf den Gott, der nicht blos ein heller, aber kalter Geist ist, sondern den wir Christen

als die Liebe erfahren haben, der seinerseits, wie uns scheinen will, sich in seiner Liebesoffenbarung nicht genug thun, sich nicht erschöpfen kann, wo erst einmal ein receptives menschliches Ich seinen warmen Strahlen gegenüber steht, ein Ich dessen Fülle von Werdekräften uns in dem erschlossen vorliegt, was Jesus Christus wirklich in diesem Erdenleben geworden ist. Gerade in den ersten Tagen, nachdem ich die Kunde von Biedermanns Tod erhalten hatte, drängte sich mir manches Mal das Bild vor die Seele, wie dieser Edle, der sein Auge für immer geschlossen zu haben glaubte, zu einem höheren Tageslicht aufwache und den väterlichen Urtheilsspruch empfange: Du frommer und getreuer Knecht, du hast nicht um Lohn gedient, desto reichlicher soll Dir meine Gnade werden, gehe ein zu Deines Herrn Freude!

Ich sehe Dich lächeln, theurer Heimgegangener, auf Deinem irdischen Katheder: „Vorstellungen, wohlgemeinte, aber unhaltbare Vorstellungen, angewandt vom Schüler auf einen Lehrer, der den Vernunftkern darin immer zu würdigen, aber auch die Vorstellungsschale unbarmherzig zu zerreiben wusste! Der „reine Realismus“ lässt ja keinen Spielraum für eine Welt ausser der uns erfahrungsmässig gegebenen!“ Wohl, nehmen wir die Welt unserer Erfahrung, wie sie uns gegeben ist, reden wir nicht von transcendenten Dingen an sich, denen ihre Erscheinung gleichsam nur äusserlich aufgeklebt wäre, denn wir sind mit unserem Wissen einfach in diese gegebene Welt der Wahrnehmung als in unsere Wirklichkeit gebannt und haben ausserhalb ihres Weichbildes theoretisch nichts zu suchen. Aber mag es für unser Erkennen noch so müssig sein, über das, was „für uns“ ist, hinauszustreben zu irgend etwas, was „an sich“ anders wäre, mag es vielmehr auch einen erkenntnisstheoretischen Sinn haben, dass das Wort „für uns“ eitel gläubige Herzen fordert, — an den Grenzen unseres Erkenntnissgebietes liegt doch tiefäugig das *mysterium magnum*: auf der einen Seite das unbedingte Ist, die überall in unserer Erfahrungswelt anzutreffende Existenz-Einheit des ideellen und materiellen Momentes bei reinem Wesensgegensatz derselben, auf der andern Seite das unbedingte Soll, welches die Unterordnung des materiellen unter

das ideelle Moment bei Verlust unserer Menschenwürde gebieterisch fordert. Dürfen wir nun gar nicht daran denken, dass dieses legislative Soll auch eine Exekutivgewalt über unseren irdischen Bewusstseinsumkreis hinaus, dass die unbedingte praktische Vernunft den Primat habe vor einer in einer Stufenfolge von Welten sich entfaltenden theoretischen Vernunft desselben Ich, dass dem unbedingten Werth auch ein unvergängliches Sein entspreche? In ähnlichem Sinne spricht sich Lotze aus,[1]) freilich auf Grund einer subjektiv-idealistischen Erkenntnisstheorie, also einer Beantwortung der Frage, die zu beantworten unserer theoretischen Vernunft wohl gar nicht möglich, aber auch für unsere Lebenshoffnung nicht erforderlich ist.

Nur eins hat unsere theoretische Vernunft allerdings das Recht zu verlangen: dass nämlich eine erhoffte zukünftige Welt und die der gegenwärtigen Wirklichkeit nicht wie zwei sich schneidende Kreise gedacht werden, sondern nur als solche, die sich berühren und somit einen ein für allemal entscheidenden Uebergang gestatten aus dem einen in den anderen, welcher sozusagen den stärkeren Magnet im Mittelpunkte hat. Mit anderen Worten: die Hoffnung eines anderen Lebens darf nicht zu der Annahme von Wundern und Halbwundern benutzt werden, wie sie die Ritschl'sche Schule. namentlich Herrmann und Kaftan, durch die offene Hinterpforte der Kantischen Erkenntnisstheorie hereinzulassen geneigt ist.[2]) Die Theologie muss ohne Vorbehalt darauf verzichten, für das Gebiet ihrer „heiligen Geschichte" die „profanen" Weltgesetze irgendwie auflockern zu wollen, in denen sie ja Gottes eigene Ordnungen ehrt. Mag sie dann vielleicht auch vielfach noch die Erfahrung des Dichters machen müssen:

„Ich lernte Berge wohl ersteigen,
Paläste kam ich nicht hinauf,"

1) Grundzüge der Religionsphilosophie, 1. Aufl.

2) Namentlich wird die „Auferweckung" Jesu immer als eine historische Thatsache vorausgesetzt, ohne bestimmte Angabe des Sinnes in welchem, und der Gründe, aus welchen sie als solche zu gelten hat. So z. B. bei Herrmann, die Religion in ihrem Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, S. 387.

so kommt eben doch nur von den Bergen, wo die Freiheit und Wahrheit thront, auch für die Gemeinde dessen dauerndes Heil, der „in die Welt gekommen ist, dass er die Wahrheit zeugen soll“ und dessen Geist nach dem Urtheile seines grössten Apostel von allen Menschensatzungen frei macht. Nur als die Stadt, die auch in diesem Sinne „auf dem Berge liegt“, kann die christliche Kirche die bleibende Heimat des Menschengeistes sein. Unter den rüstigsten Wanderern und kundigsten Führern dieses Hochgebirges aber und unter den treuesten Bürgern dieser Stadt hoch auf dem Berge wird stets mit Ehren genannt werden Alois Emanuel Biedermann.

Bedeutung und Schicksal des Hellenismus in dem Leben des jüdischen Volkes.[1])

Vortrag im Weimarischen Predigerverein

Gehalten von

C. Siegfried.

Hochwürdige hochverehrte Herren!

Als die ehrenvolle Aufforderung des Herrn Vorsitzenden Ihres Vereins an mich erging, vor Ihnen einen Vortrag zu halten: da verhehlte ich mir nicht, dass die Ausführung dieses Auftrages für mich mit besonderen Schwierigkeiten verknüpft sein würde. Die Fragen der praktischen Theologie dürfen in dieser Versammlung auf ungetheilte Aufmerksamkeit und auf ein lebhaftes allseitiges Interesse rechnen. Der Dogmatiker und der Exeget des neuen Testaments stehen so sehr im Centrum der theologischen Wissenschaft, dass fast jeder Gegenstand, den sie herausgreifen, bei den Hörern auf Anknüpfungspunkte in den eignen Studien stossen wird. Der Kirchenhistoriker hat den Vorteil eines jeden Erzählers, dass man ihm gern zuhört, und er kann die Geschichte für die Fragen, welche die Gegenwart bewegen, in einer Weise verwerthen, dass das Vergangene unter seinen Händen wieder aufzuleben scheint. Aber der alttestamentliche Theolog ist durch sein Studium in eine so ferne Vergangenheit geführt, dass er dadurch leicht selbst etwas Fossiles und schwer Geniessbares erhält und da er sich im günstigsten Falle doch stets nur in den Vorhöfen des Heilig-

1) Man vergl. meine Abhandlung „Ueber den jüdischen Hellenismus“ in Hilgenfeld's Zeitschr. f. wiss. Theol. Bd. 18, 1875. S. 465—489.

thumes bewegt, so kann er niemals an das eigentliche Centrum der christlichen Theologie gelangen und darum für seine Mittheilungen nur eine Theilnahme zweiten Grades erwarten. Unter diesen Umständen schien es mir am zweckmässigsten, mich dem Neuen Testament möglichst zu nähern und mich auf jenem gemeinschaftlichen Rain zu bewegen, welchen der jüdische Hellenismus zwischen dem Alten und dem Neuen Testament bildet. Er wurzelt im A. T. aber er bildet es um, er gräcisirt es sowohl in der Sprache als in den Gedanken und schafft so den Uebergang einerseits zu dem sprachlichen Material, welches wir im N. T. vorfinden, andererseits zu den Ideenkreisen mehrerer hervorragender, neutestamentlicher Schriftsteller, unter denen ich nur an die Verfasser des Johannesevangeliums und des Hebräerbriefes erinnern will. Solche Zeiten, in welchen eine alte Bildung unterzugehen im Begriff ist, um ihr Bestes an eine neue abzugeben, welche im Anbruch begriffen ist, pflegen mit einem besonderen Reiz umgeben zu sein, wie dieser allem Werden und Wachsen anhaftet, sei es in der Natur, sei es in der Geschichte, sei es in dem Geistesleben des Menschen. Von diesem Vortheil erlauben sie mir Gebrauch zu machen, indem ich den Versuch wage, eine kurze Skizze Ihnen vorzuführen über:

Bedeutung und Schicksal des Hellenismus in dem Leben des jüdischen Volkes.

Um die Bedeutung recht bestimmen zu können, welche der Hellenismus in dem Leben des jüdischen Volkes gehabt hat, wird es nöthig sein, einen Blick auf die Entwickelung Israels vor dem Auftreten dieser merkwürdigen Erscheinung zu werfen.

Das alte Israel war in den Kämpfen der assyrischen und chaldäischen Periode untergegangen mit seiner Lebensfreudigkeit und seinem sinnlichen Leichtsinn, sowie mit seiner schönen weltlichen Literatur, von der uns im A. T. ausser einzelnen Fragmenten nur das Hohelied durch ein glückliches Missverständniss erhalten ist, als ein Beispiel der schöpferischen Kraft dieses begabten Volkes auch auf diesen Gebieten und als ein Zeichen des schmerzlichen Verlustes, den

wir hier zu beklagen haben. Andererseits aber können wir nicht umhin, mit dem Propheten Ezechiel ein gewisses Gefühl der moralischen Befriedigung zu theilen darüber, dass so viel Sünden und Schanden in einem Gottesgericht von furchtbarem Ernste die verdiente Strafe empfangen haben. Wie aber die eine Hälfte des Wortes in Erfüllung gegangen war, welches der grosse Jesaja gesprochen hatte, dass immer erneute Gerichte selbst über den Rest des Zehntels hinaus das Volk treffen und läutern sollten: so war im Exil auch die andere Hälfte zur Wahrheit geworden. Der „Rest“ hatte sich bekehrt. Es war ein „heiliger Same“ geblieben für eine zukünftige Aussaat, der Kern einer wirklichen Gemeinde der Gläubigen und Heiligen in Israel war gegeben. Aber es war eben auch nur erst ein Kern, ein Sauerteig, nicht ein Volk, sondern eine gläubige oder theologische Elite desselben. Die Masse, das Volk des Landes (עַם הָאָרֶץ) liess noch viel zu wünschen übrig. Dass auch diese im Lauf der Zeiten durchsäuert ward, danken die Juden vorzugsweise ihren Verfolgern. Insonderheit die metallene Incrustirung, welche nach dem Exil sich um die Erscheinung des Juden zu legen begann, wurde durch das Feuer der makkabäischen und römischen später der christlichen Verfolgung immer mehr gehärtet, bis zuletzt nichts allgemein Menschliches mehr sichtbar blieb, sondern in Allem, selbst dem Unscheinbarsten, eben — der Jude zum Vorschein kam. Dieser Entwickelungsprocess hat verschiedene Phasen gehabt. Die brutale Gewalt hat ihn stets beschleunigt, aber es gab geistige Mächte, die ihn eine Zeit lang aufhielten, ja bisweilen seinen endlichen Ausgang fraglich erscheinen liessen, bis zuletzt auch hier dasselbe historische Gesetz seine Wirkung ausübte, welches wir ebenso in der Geschichte des Papstthums beobachten können, wonach diejenigen Erscheinungen, welche einen festen Krystallisationspunkt oder einen zähen consistenten Kern haben, alle anderen flüssigen Elemente entweder zur Seite drängen oder sie nöthigen, sich ihnen nach den Gesetzen eben dieses Kernes einzuordnen. Das erstere Schicksal hat der Hellenismus innerhalb des Judenthums gehabt. Mitleidslos opferte dasselbe diese herrliche Kulturblüthe dem Untergang, wie das Papstthum des-

gleichen alles Gute und Schöne im Leben der Völker dem eigenen Prinzipe zu Liebe in die Opferflamme zu werfen stets bereit war. Uns schauert vor solcher Consequenz, aber immerhin Respect vor den Leuten, die da wissen was sie wollen und die, wie der ungerechte Haushalter, auch die Mittel ausfindig machen, das durchzusetzen, was sie wollen. Als das Judenthum sah, dass die Weltkultur seinem Bestande Gefahr drohte, liess es sich durch keinerlei Sentimentalität abhalten, aus seiner Mitte dieselbe auszustossen.

Fassen wir nunmehr die Erscheinung selbst ins Auge, deren Schicksal unsere Theilnahme gewonnen hat. Der Hellenismus ist ein weltgeschichtliches Phänomen, wie es in dieser Weise vielleicht in der ganzen Menschheitsgeschichte einzig dasteht. Wir haben in ihm ein gemeinsames geistiges Band einer Sprache und Literatur, welches alle Gebildeten unter den verschiedensten Nationen des damaligen *orbis terrarum* umfasste. Man könnte die ähnliche Herrschaft des Lateinischen vergleichen, wenn diese sich nicht blos auf die Gelehrten im engeren Sinne erstreckt hätte. Eher passte noch der Vergleich mit dem Französischen, aber hier war doch die Literatur nicht bedeutend genug, um sagen zu können, dass sie die einzige geistige Nahrung aller Gebildeten enthalten hätte. — Das Griechische war seit der Begründung des makedonischen Weltreichs das unentbehrliche sprachliche Verkehrsmittel der Völker des Orients und Occidents geworden. Der makedonische Dialekt war es nach der Lage der Verhältnisse, in welchem die schöne Sprache von Hellas den Barbaren zuerst bekannt wurde. So schön konnte sie freilich nicht bleiben, wenn sie hier brauchbar werden sollte. Zahlreiches Sprachgut aus den anderen griechischen Mundarten musste den Wortschatz des Attischen ergänzen; infolge dieser Mengerei entarteten die Flexionen, auch allerhand Barbarismen aus den fremden Volkssprachen drangen ein, und die Verkehrssprache konnte keine schön stylisirte Syntax ertragen. Trotzdem erhob der blosse Besitz dieser Sprache zahlreiche barbarische Völker thurmhoch über ihren bisherigen geistigen Besitzstand. Aus den Massen tauchten immer mehr auf, welche nach der Kenntniss der Literatur einer so schönen

durchgeistigten Sprache Verlangen trugen und so wurde der „Hellenismos“ zu einer Kenntniss nicht nur der griechischen Sprache, sondern auch der Literatur[1]), und an die Kenntniss schlossen sich die Versuche der Nachbildung. Zunächst befleissigte man sich, statt der ordinären halb barbarischen Verkehrssprache, sich aus classischen Mustern eine Art Schriftgriechisch (*ἡ κοινὴ διάλεκτος*) zusammenzubauen. Dann suchte man in den verschiedenen Literaturgattungen seine Exercitien zu machen. Die Sache ward etwas mühselig, die Stoffmassen waren zu gross, die „allgemeine Bildung“ (*ἡ ἐγκύκλιος παιδεία*) konnte nur in Stufen erreicht werden. Man musste nacheinander die Fachwissenschaften: Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Musik, Geometrie treiben, um sich den Weg zur eigentlichen Geisteswissenschaft, der Philosophie, zu bahnen.[2]) Es war also ähnlich wie bei uns, wo man auch auf den höheren Schulen die Bildung wie eine Hanswurstjacke aus vielen verschiedenen Fetzen zusammenflickt. Die Stätten dieser hellenisirenden Bildungsphilisterei waren im Orient vorzugsweise die grossen Handelsstädte, wie Tarsus und Ephesus in Kleinasien, Antiochia in Syrien und vor allen Alexandria in Aegypten. Neben viel hohlem Scheine und öder Reclame, wie sie uns in dem von Josephus bekämpften Apio entgegentritt, zeigte sich doch auch manch ehrlicher Fleiss und gediegenes Streben und wenn auch nicht gerade classische, so doch tüchtige Leistungen. Im Allgemeinen trug die literarische Production mehr den Charakter der Gelehrsamkeit und der Nachbildung als den des originalen Schaffens. Ich erinnere nur an die philologische Kritik des Aristarch und an die grossen systematischen Arbeiten des Eratosthenes auf dem Gebiete der Realien. — Diese grosse geistige Bewegung zog nun mit Nothwendigkeit auch die Kinder Israel in ihre Kreise, da dieselben mitten in dem Gebiete wohnten, wo sie sich vollzog. Palästina war nach Alexanders d. Gr. Tode eine Zeit lang der Zank-

1) *ἑλληνίζω* bei Thucyd. II, 68 zunächst „jemandem die griechische Sprache beibringen. Dann aber auch intransitiv = sich als Grieche zeigen, griechisches Wesen und Bildung annehmen (Aeschines in Ctes. §. 172).

2) *Philo de congressu* I, 521.

apfel zwischen Ptolemäern und Seleuciden, bis die letzteren es andauernd in ihren Besitz brachten. Alle diese Staaten mussten ihrer Natur nach im Einzelnen die politische Arbeit Alexanders fortsetzen, nämlich eine Verschmelzung der verschiedenen Völkerschaften ihres Reichs durch das Mittel der griechischen Cultur herbeizuführen. Die Sache schien auch für das syrisch-palästinische Reich keine besonderen Schwierigkeiten zu haben. Die griechische Colonisation war auch in Palästina tief eingedrungen. Da war im Norden Paneas mit seiner noch erhaltenenen Pansgrotte gegründet, im Ostjordanlande Pella, Dion und Gerasa, letzteres mit einem Jupitertempel, dessen schöne Ruinen noch vorhanden sind, am Meere Apollonia und Anthedon, im Binnenlande Arethusa u. a. Anderswo waren ältere semitische Orte so sehr von griechischen Colonisten überschwemmt, dass man sie griechisch umnannte. Aus Acco wurde Ptolemais, aus Bethsean Scythopolis, aus Ar-Moab Areopolis, indem man dabei an den Ares dachte, aus Rabbath Ammon Philadelphia u. a. m. Noch hatte sich das eigentliche Judäa rein gehalten, aber die griechische Fluth umgab es von allen Seiten. Die Lage war nicht unbedenklich, die heilige Sprache war ohnehin im Aussterben, trotzdem noch Nehemia (c. 13, 24. 25) sie den Juden wieder einzuprügeln versucht hatte. Zwar nicht das Griechische aber das Aramäische ward in diesen Gegenden immer mehr die Volkssprache; bald konnte man die Zeit kommen sehen, wo nur noch die Soferim das Hebräische verstehen würden. Die Erhaltung der Gesetzeskunde wurde infolge dessen immer schwieriger. Drohender wurde die Lage des Judenthums noch dadurch, dass die Aristokratie des Landes, die zadokitische Priesterschaft, in welcher man die Hauptträger des religiösen Lebens und der nationalen Sitte zu erblicken gewohnt war, den Lockungen und Bestechungen der heidnischen Macht erlag. Es bildete sich innerhalb des Judenthums nach dem Berichte des ersten Makkabäerbuchs (c. 1, 11. 52) eine zahlreiche Partei der *ὑιοὶ παράνομοι* [1]); diese waren es, welche den Uebergang zum Heidenthum befürworteten, ihren heid-

1) S. in den Psalmen auch פֹּעֲלֵי אָוֶן. חַטָּאִים. זֵדִים. עָרִיצִים. רְשָׁעִים. לֵצִים.

nischen Sinn offenkundig durch Verdeckung der Beschneidung (ἐπισπασμός) und Errichtung eines Gymnasion in Jerusalem an den Tag legten (c. 1, 14. 15). Letzterer Zug beweist zugleich, dass sie die Uebermacht in der Hauptstadt hatten. Man richtete die Götzenopfer ein, brach den Sabbath (c. 1, 43). Alles dies geschah unter Führung der priesterlichen Machthaber[1]), ohne die es ja überhaupt nicht hätte geschehen können. Der Hohepriester Jesus verhunzte seinen Namen in Jason und richtete nach dem Bericht des Josephus alles ein, was wir eben erzählt haben. Kein Wunder, dass Antiochus Epiphanes am Ziele zu sein glaubte. Wie wir ans dem Buche Daniel sehen, hoffte die kleine Schaar der „Frommen" חֲסִידִים oder wie sie auch in den Psalmen heissen der עֲנָוִים (der Verfolgten), der יִרְאֵי אֱלֹהִים (der Gottesfürchtigen) oder יִרְאֵי יהוה, אֶבְיוֹנִים (Armen), צַדִּיקִים, nur noch auf unmittelbares göttliches Eingreifen; menschlicher Hoffnung nach schien Alles verloren. Aber hier bewährte sich wieder jenes oben berührte historische Gesetz von dem Uebergewicht des consistenten Kerns über die atomistischen Massen, oder wenn Sie lieber wollen, von der Macht des Glaubens, der auf das Ewige blickt, über den zerfahrenen Weltsinn, der an den Genuss des Augenblickes denkt. Die syrischen Legionen splitterten wie Glas an diesen Felsenherzen, die für die Freiheit ihrer Religion bluteten und starben. Die Gefahr einer gewaltsamen Hellenisirung ward beseitigt durch die Errichtung des makkabäischen Staates. Wer aber so bis aufs Blut für die Freiheit seiner Religion hat kämpfen müssen, behält einen gewissen Argwohn gegen alles Fremde. Die geistigen Leiter der Bewegung wurden aus Frommen (Ἀσσιδαῖοι) Abgesonderte (Φαρισαῖοι) נִבְדָּלִים[2]) פְּרִישִׁים[3]), oder vielleicht noch besser, Absondrer: sie machten den Zaun um das Judenthum, insbesondere gegen alles Fremde, dichter und fester. Indessen, wenn man sich die Griechheit auch nicht ins eigene Haus kommen liess, aus der Welt war sie damit nicht geschafft, und wenn man auch für das kleine Judäa damals die Haus-

1) S. Joseph. antt. 12, 5, 1. 2) S. Esr. 6, 21. Neh. 10, 29.
3) Aramäische Uebersetzung des Vorigen.

ordnung machen konnte, innerhalb des *orbis terrarum* konnte man das Fortschreiten des Hellenismus nicht aufhalten. Das war aber wiederum für das Judenthum nicht unbedenklich. Noch mehr als Griechen nach Palästina hinein, waren damals längst Juden aus demselben hinausgewandert. Wir finden sie beinahe an allen Küstenländern des Mittelmeers und in Asien auch tiefer hinein wohnend. Die *διασπορά τῶν Ἑλλήνων*, die Zerstreuung der griechischen Juden reichte bereits im ersten vorchristlichen Jahrhundert vom Innern Ostasiens bis zu den Säulen des Hercules (vgl. zur Ausdehnung der Diaspora Ewald, Gesch. d. Volkes Israel IV, 308—310). Wohin die Juden kamen, da fanden sie das Griechische als Verkehrssprache; sie verlernten nicht nur ihr letztes Bischen Hebräisch, sondern auch ihre dem letzteren verwandte aramäische Landessprache und bald nannten sie selbst das Griechische ihre Muttersprache. Philo bezeichnet das Griechische als *ἡ ἡμετέρα διάλεκτος* (*de congr.* 8. I, 525) und bildet den Gegensatz *ἡμεῖς* (wir griechischen Juden) und *οἱ Ἑβραῖοι* (die Palästiner) [*de confus. lingu.* 26 I, 424]. Auch die griechische Literatur zog bald den empfänglichen und aneignungsfähigen Geist der Juden an und sie lebten sich in die Welt der griechischen Dichter und Philosophen ein und wurden vertraut mit ihnen wie mit den Büchern des A. T.'s. Wir hören sie den heiligen und grossen Plato preisen, den grossen und vielbesungenen Heraclit, den allerheiligsten Schwarm der Pythagoräer, den wahrhaft heiligen von Parmenides, Empedocles, Zeno und Cleanthes gebildeten Verein.[1]) Daneben aber vergassen sie auch die praktische Seite des Lebens nicht, wie man sich dies leicht wird von ihnen denken können. Aus den alten ackerbauenden Israeliten waren längst betriebsame Händler und damals auch anstellige Handwerker geworden. Sie wussten in Alexandria die grossen Ausfuhr- und Handelsgeschäfte, besonders die Getreideverschiffung aus Aegyptens unerschöpflichen Kornkammern an sich zu bringen.[2]) Ebendort gab es unter ihnen Gold- und Silberarbeiter, Schmiede, Erzarbeiter, Weber, von

1) *Philo quis res. div. haer.* 43. I 503 u. a. St.

2) *Philo in Flacc.* 6 u. a. St.

denen jedes Gewerk in der Synagoge seinen besonderen Platz hatte. Besonders waren sie, sobald sie festen Fuss gefasst und es zu Wohlstand gebracht hatten, darauf bedacht, sich die gesammten städtischen Rechte der herrschenden Bürgerschaft (die Isopolitie) zu erwerben, doch wohlverstanden ohne dadurch in die letztere aufgehen zu wollen. Am liebsten war es ihnen, wenn sie ein eigenes *πολίτευμα* unter besonderen Vorstehern (Geronten, Archonten) bilden konnten; bei besonders grossen Judenschaften hatten sie wohl einen eignen Ethnarchen; in Alexandria hatte er den Titel Alabarch, d. h. Arabarch, Oberaufseher über die östliche sogenannte arabische Nillandschaft.[1]) So weit war also, wie wir sehen, die Incrustirung bereits gediehen, dass die Juden sich im Völkermeer nicht leicht auflösen konnten. Den Zusammenhang mit dem Mutterlande gab man nicht auf, Jerusalem mit seinem Tempel blieb der heilige Mittelort, wo man opferte.[2]) Dorthin sandte man regelmässig seine Tempelsteuer: eine Geldausfuhr die später den römischen Finanzmännern, wie wir aus Cicero pro Flacco c. 28 sehen, einigermassen Sorge machte. Besonders auch durch Errichtung von Synagogen und Lehrhäusern bewies man seine Anhänglichkeit an die väterliche Religion. — Dieser Eifer und der Eindruck, den das Ansehen und der Wohlstand der Volkesgenossen in der Diaspora auf sie machte, milderte sogar auf eine Zeit die Starrheit der palästinischen Lehrer. Sie priesen die Schönheit der griechischen Sprache (Sota 7, 3. Megillah 1, 9), sie gestatteten das Erlernen derselben sogar in Palästina und zwar selbst für die Töchter (*jerusch. Sota extr.*). So fand es denn auch nirgend Bedenken, als man in der Diaspora anfing, das Gesetz in den Synagogen zunächst mündlich und dann später nach und nach auch schriftlich ins Griechische zu übersetzen. Derartige Dolmetschungen, wie sie in allen hellenistischen Städten betrieben wurden, wuchsen mit der Zeit zu der sogenannten Septuaginta zusammen, deren Entstehung die Sage nach Alexandria verlegt und mit allerle wunderbaren Vorgängen ausgeschmückt hat, in denen die

1) Schürer bei Hilgenfeld, Ztschr. f. wiss. Theol. 1875, S. 13ff.
2) S. Philo in Flacc. 7 u. a. St.

jüdische Ruhmredigkeit zur Verherrlichung ihrer Thora sich wahre Orgien gestattete. Es steht jetzt fest, dass ungefähr in der Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Christo diese Uebersetzung vollendet war. Sie wurde die in der Diaspora anerkannte und beim Gottesdienste zu Grunde gelegte heilige Schrift. In ihr war der fruchtbare Keim einer reichen Literatur gegeben, in welcher jüdischer und griechischer Geist sich zu vermählen strebten. Diese Literatur, schon vor Vollendung der LXX beginnend, umfasst die Zeitperiode von Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts bis zum Ende des zweiten nachchristlichen. Erhalten sind uns von ihr nur Trümmer, welche wir nicht der Fürsorge der Juden verdanken, denn diese wollten, wie wir später sehen werden, von diesem Schriftthum hernach nichts wissen, sondern die christlichen Kirchenschriftsteller namentlich Clemens von Alexandrien und Eusebius von Caesarea sind es, die sich seiner durch Sammlung von Fragmenten aus Alexander Polyhistor angenommen und christliche Hände sind es, die uns die Abschriften der griechischen Bibel, der apokryphischen und pseudepigraphischen Literatur und insonderheit des Josephus und des Philo verschafft haben. — Die Schriftsteller dieser Literatur sind aus aller Herren Länder. Nicht blos eigentliche Hellenisten, auch Judäer und Samaritaner begegnen uns unter ihnen. Die Sprache, welche sie schreiben, ist nach ihrem Werthe eine sehr verschiedene. Sie ist bei einigen das im engeren Sinne hellenistisch genannte Griechisch, welches mit seinen Solöcismen und Hebraismen uns aus dem N. T. bekannt ist. Dieses finden wir in den meisten Theilen der Septuaginta, wie in den Apokryphen und Pseudepigraphen wieder. Bei anderen Schriftstellern treffen wir aber auch eine an den besten Classikern gebildete Sprache, wenn sie natürlich auch nicht die Schönheit ihrer Muster erreichen. So bei Philo, der sich besonders an Plato gebildet hat und bei Josephus, der sich nach seiner Art aber nicht mit Unrecht seiner Vertrautheit mit der griechischen Sprache rühmt und den Stil der rhetorisirenden griechischen Historiker nachbildet. — Im Allgemeinen kann man in dieser Literatur zwei Hauptströmungen unterscheiden: man könnte

die eine kurz die palästinisirende die andere die hellenisirende nennen, je nach dem Ueberwiegen der jüdischen oder der griechischen Bildung und Anschauungsweise. Der palästinisirenden Richtung gehört die ganze Uebersetzungsliteratur an, welche lediglich darauf aus ist, den hellenistischen Juden hebräisch geschriebene Werke zugänglich zu machen, wie z. B. aus der historischen Literatur das erste Makkabäerbuch, welches die Uebersetzung eines hebräischen Originales ist, das sich in der Nachbildung des historischen Stils der Königsbücher versucht hatte. Eben dahin gehört das dritte Esrabuch mit seiner meist sehr freien Wiedergabe von Stellen aus Chronik, Esra und Nehemia. Die Bücher Tobith, Judith und Baruch haben auch offenbar hebräische Originale vor sich gehabt und ebenso das Buch des Ben Sira, in dem wir eine Nachbildung des hebräischen Maschal haben, von welchem sogar noch hebräische Fragmente im Talmud enthalten sind.[1]) Unter den Pseudepigraphen gehen das Buch Henoch, das Jubiläenbuch und die Psalmen Salomo's auf hebräische Originale zurück. — Andere Schriften, obwohl von Haus aus griechisch geschrieben, athmen doch ganz den Geist des strengeren palästinischen Judenthums wie die Zusätze zu den Büchern Esther und Daniel, das Gebet des Manasse und das den rhetorisirenden Styl der späteren griechischen Historiker nachahmende zweite Makkabäerbuch, welches in seinem geschichtlichen Theile einen Auszug aus Jason von Kyrene enthält. Eben hierher gehört auch des Judäer's Eupolemos Werk über „die Könige in Judäa" von dem wir Bruchstücke bei Clemens und Eusebius haben. Er schmückt die biblischen Berichte mit allerlei Zusätzen der Ueberlieferung aus, die aber durchweg in gläubigem und nationalem Geiste gehalten sind.

Ganz anders muthet es den Betrachtenden an, wenn er das Gebiet der oben so genannten hellenisirenden Literatur betritt. Hier hat offenbar das Judenthum immer irgendwo, wie man sagt, einen grösseren oder kleineren Stich bekommen und dem strengen Palästiner mochte es ganz „protestanten-

---

1) S. Franz Delitzsch, Gesch. d. jüd. Poesie. S. 20. 21. 204.

vereinlich" zu Muthe werden, wenn er seine alexandrinischen Landsleute geistreiche Vorträge über die Uebereinstimmung von Plato und Moses halten hörte und unter den Händen dieser kühlen Philosophen den alten lebendigen Gott Israels zu einem eigenschafts- und namenlosen, unerkennbaren und affektlosen, raum- und zeitlosen Schemen verblassen sah. Trotzdem würde man diesen Schriftstellern sehr Unrecht thun, wenn man an der Aufrichtigkeit ihres Judenthums zweifeln wollte. Sie waren fest überzeugt, ihrem Volke und ihrer Religion den grössten Dienst zu leisten, wenn sie das Judenthum durch Vermählung mit der hellenischen Weltbildung zu einer Kulturmacht ersten Ranges zu erheben sich bemühten. Sie hegten die kühne Hoffnung, das Judenthum zur Weltreligion zu erheben, wenn es gelänge, die Heiden zu überzeugen, dass bereits Moses das ausgesprochen habe, was ihre grössten Weisen als Wahrheit entdeckt zu haben vorgäben und dass das Judenthum nichts anderes sei als eine erhabene Ethik, durch deren Lehren, wenn sie durchdrängen, die Menschheit in einen Zustand ewiger Glückseligkeit versetzt werden würde. Von der andern Seite der Thora, von ihren lästigen Ritualien, schwieg dabei vorläufig, wie man zu sagen pflegt, des Sängers Höflichkeit. Warum denn auch gleich, um mit Lessing zu reden, das dickste Ende des Brettes hinhalten und sagen: da bohre durch, da pflege ich durchzubohren! — Es empfahl sich, die bittersten Pillen zuletzt einzugeben. Doch darüber noch hernach.

Suchen wir einen summarischen Ueberblick über diese Literatur zu gewinnen. — Die Gebiete, über welche sie sich erstreckt, sind im Wesentlichen die der Geschichte der Poesie und der Philosophie.

Innerhalb der Geschichte kommen hier zuerst die Fragmente der von Alexander Polyhistor erhaltenen judäischen und samaritanischen Geschichtswerke in Frage, welche wir vorzugsweise den vorhin genannten Kirchenvätern Clemens und Eusebius verdanken und denen in neuester Zeit der ebenso philologisch wie philosophisch fein gebildete J. Freudenthal in Breslau ein so eindringendes und erfolgreiches Studium gewidmet hat. — Ein Theil dieser Schrift-

stellerei ist offenbar nicht der heidnischen, sondern der jüdischen Welt zugewendet. So will der ägyptische Jude Demetrios seinen Glaubensgenossen zeigen, wie man nach dem Muster der griechischen Logographen aus dem biblischen Material einen chronologisch-genealogisch geordneten Abriss der israelitischen Geschichte zu schreiben habe. — Ein unbekannter Samaritaner, dessen erhaltene Fragmente mit denen des Eupolemos von dem manchmal etwas konfusen Polyhistor zusammengeworfen sind, bringt noch allerlei aus der Ueberlieferung zur biblischen Geschichte hinzu: wie, dass Belos als der einzige unter den Riesen der Sintfluth entronnen sei und dann den babylonischen Thurm erbaut habe. — Ein anderer mit Namen Malchos-Kleodemos verknüpft die Geschichte Abrahams mit der Sage von Herakles, unter welchem er aber den Baal von Tyrus versteht.

Die Mehrzahl dieser Schriftsteller dagegen hat heidnische Leser im Auge, bei denen sie für das Judenthum Propaganda machen wollen. — Unter denen, welche den alexandrinischen Schwindlern das Handwerk am Besten abgelernt haben, steht Artapanos obenan. Bei ihm ist Moses der Musaios, welcher der Lehrer des Orpheus war, ausserdem aber auch Besieger der Aethiopen, Erfinder der Philosophie und der Hieroglyphen; er ist auch der Hermes-Tot der Aegypter und als solcher Urheber der heiligen Schriften der Aegypter; er hat den Leichnam der Isis nach Meroë gebracht, Aegypten in 36 Gaue getheilt; ja er hat sogar die ägyptischen Götter erfunden und bei den Aegyptern die Beschneidung eingeführt. Kurz, man glaubt einen Marktschreier auf dem Jahrmarkte zu hören. — Einen das Judenthum verherrlichenden Zweck verfolgen auch solche Schriften wie der Brief des Ps. Aristeas an den Philokrates, in welchem die wundersame Geschichte von der griechischen Bibelübersetzung erzählt wird. Der König Ptolemäus Philadelphus schickt Gesandte an den Hohenpriester in Jerusalem, welche um Uebersetzer der Thora bitten sollen. Es werden 72 geschickt und bei ihrer Ankunft wirft sich der König vor der Thora nieder; die 72 übersetzen in 72 Tagen in gesonderten Zellen und hernach doch buchstäblich übereinstimmend die Thora und was dergl. Unsinn mehr ist. —

Mit mehr Anstand wird die Sache des Judenthums in den grossen Geschichtswerken des Josephus geführt, der aber durchweg heidnische Leser im Auge hat. Wo er sich unkontrollirt weiss, wie bei den Angaben über die physischen, geographischen und sonstigen Verhältnisse des heiligen Landes schwindelt er mit echt semitischer Verlogenheit, sodass nur diejenigen Angaben unbedingtes Vertrauen verdienen, bei denen keine allgemein jüdische oder persönliche Ruhmredigkeit Wahrscheinlichkeit hat. In solchen Fällen ist er dann — weil oft die einzige — eine sehr wichtige Quelle. Bisweilen hat auch der Versuch, den gebildeten heidnischen Lesern inner-jüdische Verhältnisse deutlich zu machen, zu schiefen Vergleichen geführt. So bei dem verfehlten Gedanken, die jüdischen Sekten der Pharisäer, Sadducäer und Essäer durch Parallelen griechischer Philosophenschulen zu erläutern, wovon die Folge war, dass gerade die Hauptsachen weggeblieben sind. — Historische Darstellungen in der Manier der späteren rhetorisirenden Geschichtsschreibung hat auch Philo in seiner Schrift gegen den Flaccus und in der möglicher Weise unechten *legatio ad Gajum* geliefert. — Einen historisch-apologetischen Zweck verfolgt Josephus in der Schrift gegen den Apio, indem er des Rhetors Angriffe gegen die ältere jüdische Geschichte zurückweist. Manchmal macht er das mit grosser dialektischer Gewandtheit. So z. B. geschieht dies bei Gelegenheit der bekannten Geschichte, die man sich vom Auszuge der Israeliten erzählte: Der König Amenophis habe die Götter schauen wollen; da dies aber erst nach Austreibung aller Unreinen habe geschehen können, so habe darin die Veranlassung zur Vertreibung der Israeliten gelegen. Hiergegen argumentirt Josephus folgendermassen:[1]) Die Götter habe Amenophis sehen wollen? Welche denn? Die ägyptischen? Den Stier, den Bock, das Krokodil? Die habe er ja alle Tage vor Augen gehabt. Oder etwa die himmlischen? Wie sollte das gemacht werden? Und warum wollte er sie denn schauen? Die Erzählung sagt, weil schon ein anderer König vor ihm sie gesehen hätte? Dann konnte man ja nur diesen fragen,

---

1) c. Ap. I, 21.

wie sie aussähen. Und was sei das für ein Gegengrund, dass die Aussätzigen und Unreinen das Schauen der Götter verhindert haben sollten? Die Götter sind nicht über Krankheiten, sondern über Sünden zornig. — Und weiter: man habe angeblich 80,000 Aussätzige ausgetrieben. Wie sollte man denn diese an einem Tage, wie erzählt wird, zusammenbringen? Und so geht es fort mit allerlei Pfiffen und Kniffen, wie sie dem findigen Kopfe einfielen. —

Auf dem Gebiete der Poesie finden wir dieselbe Erscheinung wie auf dem eben erwähnten. Auch hier wendet sich eine Reihe von Schriftstellern nach innen, eine andere nach aussen. Zu den ersteren gehören solche, welche den Versuch machen, die israelitische Geschichte durch poetische Darstellung zu verschönern, wie der ältere Philo (*Φίλων ὁ πρεσβύτερος* b. Joseph. c. Ap. I, 23), welcher in vier Gesängen den Preis der heiligen Stadt Jerusalem verkündete, oder der Samariter Theodotus, welcher Sichem besang. Dramatisch versuchte sich der Dichter Ezechiel in seiner *ἐξαγωγή*, welche vom Auszug der Kinder Israel aus Aegypten handelt. So weit wir nach den Fragmenten urtheilen können, ist von poetischer Erfindung dabei nicht die Rede, meist sind lediglich die Data der Bibel in Verse gebracht, nur hie und da mit etwas phantastischer Ausschmückung versehen. Dahin gehört z. B. die ziemlich mässige Einlage von einem Traume, den Moses seinem Schwiegervater Raguel erzählt, die dadurch noch viel verfehlter wird, dass sie dem Zeichen des Dornbusches voraufgeschickt wird.

Moses sagt:

„Ich glaubte in der Höhe einen grossen Thron zu erblicken
Der bis an den Himmel reichte.
Auf ihm sass ein würdevoller Mann
Mit einem Diadem und in der Linken
Haltend einen grossen Stab.
Er winkte und ich nahte mich dem Throne.
Da gab er mir das Scepter und auf den grossen Thron
Befahl er mir mich zu setzen, das königliche Diadem
Aber gab er mir und er selbst verliess den Thron.
Ich aber sah auf das ganze Erdenrund

Und auf das, was unter der Erde und oberhalb des Himmels war,
Und mir fiel eine Menge von Sternen vor die Füsse.
Ich aber zählte sie alle und an mir zog es vorüber
Wie ein Heer der Sterblichen.
Da erschrak ich und fuhr auf aus dem Schlafe.

Darauf hat Raguel Folgendes zu bemerken:

O Fremdling! Etwas Herrliches hat Gott Dir darin angedeutet.
Möcht' ich doch noch leben, wenn Dir dies eintrifft.
Ja! einen grossen Thron wirst Du errichten,
Wirst einen Triumph davontragen und Sterbliche leiten.
Dass Du aber die ganze Erde übersahst
Und die Unterwelt und das über dem Himmel Gottes Gelegene,
Das will sagen: Du wirst sehen das Gegenwärtige,
Das Vergangene und das Zukünftige.

Man sieht: der Anlauf ist hier grösser, als die Kraft zum Sprunge. Es kommt bei der ganzen Sache soviel wie nichts heraus.

Weit interessanter sind solche didaktische Dichtungen wie das sog. *ποίημα νουθετικόν* welches dem Phokylides zugeschrieben ward; und welches vorausgesetzt freilich, dass Bernays Nachweis von 1856 entscheidend sein sollte,[1]) einen jüdischen Verfasser hat, der in ca. 200 griechischen Hexametern eine Auswahl solcher jüdischer Sittengebote gab, von denen zu erwarten stand, dass sie den Heiden annehmbar erscheinen würden. Alles Partikularistische oder für Heiden Verletzende lässt er weg. Von Sabbath, Opfergesetzen, Beschneidnng ist nicht die Rede, Götzenverbot wird weggelassen und auch das übrige ist auf einen so allgemeinen Ausdruck gebracht, dass Niemand etwas dagegen einwenden konnte. So konnte man vermittelst einer homöopathischen Kur wenigstens zu einer Art Reflex von einem Juden werden. Wenn z. B. das Gedicht begann: „Vor allem ehre Gott, dann deine Eltern"

1) Harnack hat allerdings diese Hypothese in der theol. Liter.-Zeit. 1885, Nr. 7, stark erschüttert.

(*Πρῶτα θεὸν τίμα μετέπειτα δὲ σεῖο γονέας*), so konnte dagegen gewiss Niemand etwas sagen; der Heide, der das las, ahnte aber nicht, dass er damit dem ersten Gebote der ersten und dem ersten Gebote der zweiten Gesetzestafel nach der damaligen jüdischen Zählung zustimmte. — Neben diese Klasse von jüdischen Schriftstellern, welche die Heiden zu gewinnen und ihnen das Judenthum einzuschmeicheln versuchten, treten aber andere, welche angreifend vorgehen und die Vorzüge des Judenthums vor dem Heidenthum ins Licht setzen. Zunächst wurde der Versuch gemacht, dem Heidenthum seine eigene Glorie zu rauben. Alles Schöne und Grosse in demselben ward als Entlehnung ausgegeben. Die heidnischen Dichter und Philosophen, behauptete man, hätten ihre ganze Weisheit von den Juden. Man fälschte zu diesem Zwecke einzelne Stellen in den Klassikern, ja arbeitete ganze Schriften in diesem Interesse um, indem man z. B. den orphischen Sänger völlig jüdische Wahrheiten vortragen liess. So sagt Orpheus in dem Gedichte des Aristobulos: „O mein Kind ich will Dir zeigen, wo ich seine Spuren sehe und die gewaltige Hand des starken Gottes. Ihn selbst aber sehe ich nicht. Denn rings umher ist eine Wolke befestigt, die mir ihn entzieht. . . . Nicht leicht möchte von den redebegabten Sterblichen einer den Herrn gesehen haben, ausser einem Einzigen, einem Sprössling eines chaldäischen Stammes (d. i. Abraham). Denn der war kundig des Wandels der Gestirne und wusste, wie die Bewegung der Himmelskugel um die Erde sich vollzieht.“ — Noch dreister ward die Fälschung, wenn man die römische Sibylle eine ernste Strafpredigt gegen das griechische und theilweise das ägyptisehe Heidenthum halten, die Vortrefflichkeit des Judenthums rühmen und des letzteren nahe bevorstehenden Sieg verkündigen liess. Es heisst dort: „Ihr Menschen, warum vergeblich blähet ihr in Ueberhebung euch auf? Schämt euch, die ihr Katzen und Krokodile zu Göttern macht. Ists nicht Wahnsinn und Raserei des Gemüths und nichtiges Trachten? Stehlen Götter schlangenfüssige Rinder, erbeuten sie Töpfe? Statt den goldigen Himmelskreis zu bewohnen, fürchten sie gefrässige Motten und sind mit dichten Spinngeweben umkleidet. Ihr Thoren: Schlangen und Hunde und

Katzen und Vögel verehrt ihr und kriechende Thiere der Erde und hölzerne Schnitzbilder und mit Händen gemachte Bildwerke und auch Haufen von Steinen an den Kreuzwegen; solches und anderes Nichtige betet ihr an, was schimpflich zu sagen ist. . . ." Einige Verse weiter heisst es dann: „Derjenige, des das Leben ist und ein unvergängliches, unerschöpfliches Licht und der den Menschen einen Trank des Ergötzens darreicht, der süsser als der süsse Honig ist — vor ihm allein geziemt es, den Nacken zu beugen und so die Bahn zu den ewiglebenden Frommen zu richten." In einer anderen Stelle heisst es von den Juden: „Die Söhne des grossen Gottes werden alle um den Tempel herum ruhig leben, sich ergötzend an dem, was der Schöpfer, der alleinherrschende Richter ihnen geben wird. Er selbst wird sie beschützen, gewaltig dastehend wie eine ringsum gehende Mauer flammenden Feuers. . . . Dann werden alle Inseln und Städte sagen, wie sehr liebt doch der Unsterbliche jene Männer; denn alles streitet für sie oder hilft ihnen: der Himmel, die von Gott gesandte Sonne und der Mond. Hierher lasset uns alle zu Boden sinken, lasset uns zum unsterblichen Könige flehen, zum grossen und ewigen Gott. Lasset uns zum Tempel Opfer senden, denn er ist allein der Herr und lasset uns alle das Gesetz des höchsten Gottes bekennen. . . . Ein gemeinsames Gesetz wird dann der Unsterbliche, der in dem sternenreichen Himmel wohnt, allen Menschen auf der ganzen Erde geben denn er ist allein Gott und kein Anderer. Aus der ganzen Erde werden sie Weihrauch und Gaben zum Hause des grossen Gottes tragen und kein anderes Haus wird unter den künftigen Menschen aufgesucht werden als das, welches Gott seinen Frommen zum Geschenke gab." — Soviel der Proben aus dem Gebiete der Poesie.

Es bleibt uns noch das philosophische Gebiet zu berühren übrig, innerhalb dessen die tiefgreifendsten Einflüsse des Griechenthums auf das Judenthum nachgewiesen werden können.

Einen eigentlich systematischen Denker, der sich mit Konsequenz in einem festgeschlossenen Zusammenhange der Gedanken bewegte, giebt es unter diesen jüdischen Philosophen nicht. Sie sind alle Eklektiker. Als Religionsphilosophen

suchen sie den jüdischen Glauben, an welchem sie festhalten, durch die Mittel des philosophischen Beweises zu stützen und durch diesen Zweck wird ihre Auswahl der Lehren bestimmt. Die Philosophie ist ihnen also nur Mittel, nicht Selbstzweck. Kein jüdischer Philosoph konnte mit Aristoteles auskommen, denn die Lehre von der Ewigkeit der Welt widersprach schnurstracks der biblischen Lehre von der Schöpfung. Auch der mittelalterliche Religionsphilosoph Maimuni, der sonst Aristoteliker war, machte in dieser Beziehung bekanntlich eine Ausnahme. Dagegen haben das platonische und das stoische System unter allen die meiste Anziehungskraft auf die Juden ausgeübt. So finden wir im apokryphischen Buche der Weisheit ganz die platonische Präexistenz- und Unsterblichkeitslehre, sowie zahlreiche Berührungen mit der platonischen Kosmologie und Ethik. Platonische Elemente zeigt die Gotteslehre des Philo in ihrer radikalen Trennung des Göttlichen von der Materie, ebenso in der Lehre von den Urbildern der Dinge, von Logos als der Idee der Ideen, vom Stoff als dem *μὴ ὄν*, von der Schöpfung als einem göttlichen Kunstwerke, von der Präexistenz der Seelen und ihrer Verschuldung durch Herabsinken in die Leiblichkeit. — Stoisch ist die im Buch der Weisheit und ähnlich bei Josephus sich findende Lehre von der das All durchwirkenden göttlichen Kraft ebenso bei Philo die Lehre von Gott als dem allein und beständig Wirkenden, die Fassung der *λόγοι* als der im All wirksamen Kräfte und die gesammte Ethik, welche in der Abtödtung der Affekte und der Aesthesis die Aufgabe der Sittlichkeit sieht. Ebenso ist der Verfasser der fälschlich dem Josephus beigelegten Schrift über die Herrschaft der Vernunft (des sogen. IV. Maccabäerbuches), wie Freudenthal in seiner glänzenden Schrift über dieses Buch dargethan hat, oft in wörtlicher Uebereinstimmung mit den Stoikern. — Alle diese Männer waren aber dabei eifrige Juden. Sie gaben nichts Wesentliches von der jüdischen Lehre auf und hielten fest an der Beobachtung aller ritualen Gesetze (s. in m. Philo S. 20. 22. 157. 158. die Nachweise f. Ps. Josephus Ps. Salomo u. Philo.). — Die Vermittelung zwischen Griechenthum und Judenthum wurde von diesen Philosophen

auf äusserst geschickte Weise vollzogen. Bei Ps. Josephus dadurch, dass er den *λογισμός* das stoische Vernunftwollen welches die Affekte beherrscht, umwandelt in den *εὐσεβὴς λογισμός* in das von der Religion durchdrungene Vernunftwollen, welches seinen konkreten Gehalt aus dem mosaischen Gesetze empfängt. Ps. Salomo stellte die Konkordanz durch den Begriff des *σοφία* her, in welchen sich leicht eine aus griechischer Philosophie und jüdischer Theologie (חָכְמָה) zusammengeschmolzene höhere Wahrheit hineinbringen liess. — Philo greift zu Allegorien, um auf exegetischem Wege die wissenschaftliche Ableitung der höheren Wahrheit aus der heiligen Schrift zu vollziehen. Man war im schönsten Zuge mit der Einführung dieser Weisheit auch in den Synagogenvorträgen, als sich hier und da etliche unbequeme Leute einfanden, welche die Gemüthlichkeit störten und welche Philo als die Sophisten des Wortsinnes bezeichnet. Sie zogen bedenklich die Augenbrauen in die Höhe (wie Philo *de somn.* I, 16. 17 erzählt), wenn die alexandrinischen Enthusiasten ihnen ihre bunten Wunder vormachten, wenn sie ihnen auseinandersetzten, dass ein Ochse nicht ein Ochse, sondern dass menschliche *πάθος* sei, dass der Himmel nicht der Himmel, sondern den *νοῦς* bedeute, dass man unter einer Quelle 1) den *νοῦς*, 2) die *λογικὴ ἕξις*, 3) die *φαύλη διάθεσις* 4) die *σπουδαία διάθεσις*, 5) den Schöpfer und Vater des All, 6) die göttliche Weisheit und 7) den *λόγος θεοῦ* verstehen könne; dass die Agar die Fachwissenschaft oder auch die *μετάνοια* sei; dass Josef der Sophist in der Politik oder der *δοκησίσοφος* sei, dass Israel die Gott schauende Seele bedeute u. dgl. m. Hätten jene Wortsinnssophisten sich die Sache damit vom Leibe halten können, dass sie sagten: „mich dünkt, ich höre einen Chor von hunderttausend Narren sprechen," so würde ihnen leichter ums Herz geworden sein. Aber gerade die Methode, welche in diesem Wahnsinn war, das geschlossene System von Deuteregeln, die Herleitung desselben aus der Schrift selbst, die Fragen, ob man denn wirklich es als Meinung der Schrift annehmen dürfe, dass Gott Röcke genäht oder Bäume gepflanzt oder in einem Garten gewohnt habe, ob es denn wahrscheinlich sei, dass Kain für

sich, seine Frau und seinen Sohn eine Stadt gebaut habe u. dgl. alles dieses brachte jene Gegner der Allegoristik in Verwirrung und machte ihnen ernstliche Sorge.

Die Gefahr war nicht unbedenklich. Wie wir sahen, war auch nach Palästina das Studium des Griechischen und die Beschäftigung mit der Literatur desselben in manche Kreise eingedrungen. Auch im palästinischen Midrasch hatte die allegoristische Exegese Aufnahme gefunden, wovon zahlreiche Spuren im Talmud und in den Midraschim (den Sammlungen altpalästinischer Exegesen) vorliegen. Wie bestrickend der geistige Zauber solcher Allegoristik ist, kann man noch heutzutage sehen, wenn man die Delirien des Erlangischen Hofmann in „Weissagung und Erfüllung" an sich vorüberziehen lässt. Das Glänzende reizt überall die Menschen mehr als die edle Einfachheit der Wahrheit. So ward auch für manchen unter den palästinischen Juden die Allegoristik ein Pardes, ein Zaubergarten, in welchem es ihnen erging wie etlichen Kreuzfahrern bei Tasso in den Gärten der Armida. „Vier", heisst es im Traktat Chagiga 14: „vier gingen in den Pardes, einer schaute und starb, einer schaute und ward wirre, einer zerstörte die Pflanzung, einer ging in Frieden hinein und wieder heraus." Von den vier berühmtesten alten Schriftauslegern blieb also nur einer ungeschädigt. Der erste „schaute und starb." Das war Simon ben Assai, der unmittelbar nach seinen theosophischen Spekulationen vom Tode dahingerafft ward, weshalb man diesen als Strafe für jene ansah. Er hätte — meint man — bei der Halacha (der nüchternen Gesetzesdiscussion) bleiben sollen. Der zweite „schaute und ward wirre." Das war Simon ben Soma, welcher aus Gn. 1, 2 den brütenden Gotteshauch und die Wasser als die beiden Weltursachen ableitete und somit zur philonischen Behauptung von der Selbständigkeit der Materie gelangte. Der Ausruf eines anderen Lehrers, der, als er dies hörte, sagte: Ben Soma ist schon draussen (מִבַּחוּץ) nämlich ausserhalb des Judenthums, er ist heterodox geworden, wurde später dahin missverstanden, als sei damit gesagt worden, Ben Soma sei ausser sich, d. h. in Geistesverwirrung gerathen. Der dritte „zerstörte die Pflanzung" Das war von

allen der schlimmste: Elisa ben Abuja, genannt אחר. Der Andere, (d. h. der wohlbekannte ungenannte Herr, dessen Namen man nicht in den Mund nehmen wollte). Er war so sehr vom Griechenthum hingenommen, dass griechische Lieder nicht von seinem Munde kamen, dass ketzerische Schriften selbst im Bethause, als er einmal aufstand, aus seinem Busen flogen. Er lehrte zwei Mächte in Gott, hob also das Palladium Israels, die Gotteseinheit, auf. Er zog rücksichtslos die Konsequenz der Allegoristik, dass die Beobachtung des Gesetzes überflüssig sei, da seine Gebote nur der symbolische Ausdruck höherer Wahrheit seien. Wer also die letztere habe, brauche die Stütze des Gesetzes nicht mehr. Das war es, was man ihm nicht vergeben konnte, „er hieb die Pflanzungen der Halacha um“ und darum häufte man auf ihn jene gehässigen Nachreden, an welchen die Orthodoxie aller Zeiten so erfinderisch gewesen ist, wenn es sich darum handelte, einen Apostaten dem Hasse der kommenden Geschlechter zu überliefern. Nur einer, der vierte, ging im Frieden in den Garten hinein und wieder heraus. Das war der grosse Rabbi Aqiba, den nach der Aggada Mose selbst höher als sich stellte, der gewaltige Lehrer, welcher mit seiner halachischen Exegese „das ganze schriftliche Gesetz wie mit einem Gewebe der feinsten Fäden durchschlang“, der glühende Patriot, der sein Volk zum letzten Freiheitskampfe gegen Rom begeisterte, der glorreiche Märtyrer, der mit dem Jahve echad auf den Lippen starb An ihm wollte die von der Liebe des ganzen Israel durchglühte Ueberlieferung keinen Flecken lassen. Darum ward von ihm gesagt, dass er der einzige war, der ohne jede Schädigung den Pardes betrat. Trotzdem haben wir Spuren davon, dass auch diese Grösse durch eine Periode des Schwankens hindurchgegangen ist. In Sanhedr. 38 wird uns erzählt, dass er an Dan. 7, 9 Anstoss nahm, wo es heisst, dass vor Gott Throne (also im Plural) gesetzt wurden. Es entstand die Frage: warum mehrere Sessel und für wen? Aqiba beantwortete sie dahin: ein Sessel sei für Gott, der andere für den Messias. Allein R. Jose machte ihn auf die Herabwürdigung aufmerksam, welche das göttliche Wesen durch diese Gleichstellung mit dem Messias, der doch im Judenthume für einen

blossen Menschen galt, erführe und stellte seinerseits die Exegese auf: der eine Stuhl sei für die göttliche Gerechtigkeit der andere für die Milde gewesen und Aqiba nahm diese Auslegung an. Es war damit aber gerade eine noch bedenklichere Lockerung der Gotteseinheit zugestanden. Der Talmud kleidet dies daher in die sagenhafte Erzählung, in der es heisst, die Engel des Dienstes hätten versucht, den R. Aqiba von der göttlichen Glorie zu verdrängen, aber Gott selber habe gesagt: „Lasst diesen Greis, er ist würdig, sich mit meiner Herrlichkeit zu beschäftigen.“ Damit ist angedeutet, dass auch Aqiba es nicht ohne inneren Kampf gelang, jene allegoristische Zeitkrankheit zu überwinden.

Einer solchen Gefahr, in der auch die Säulen zeitweise wankten, beschlossen die palästinischen Lehrer um jeden Preis zu begegnen. Nach dem sog. Kriege des Quietus unter Trajan seit 116, trat innerhalb des palästinischen Judenthums ein völliger Umschlag der Ansichten über den Hellenismus ein. Hatten die älteren palästinischen Lehrer die griechische Sprache als das allein brauchbare Werkzeug für die Uebersetzung der Thora bezeichnet (Jerusch 1, 1) und in der griechischen Bibel die Erfüllung des Wortes gesehen, dass Jafet wohnen sollte in den Zelten des Sem (Megilla 9), hatte man auch auf die griechische Bibel, ohne Widerspruch zu erfahren, die göttliche Inspiration ausgedehnt (Philo de vita Mosis II. 7 [II, 140]: so sagte man jetzt nach den Zeiten des trajanischen Krieges, dass der Tag, an dem die Bibel ins Griechische übersetzt wurde, für Israel so verhängnissvoll gewesen sei, wie der der Anbetung des goldenen Kalbes (Sofer. 1), bei der Anfertigung dieser Uebersetzung in Egypten sei wie zu Pharaos Zeiten eine dreitägige Finsterniss über das Land gekommen (Taanith 50[b]) und man ordnete zur Sühne für dieses Vergehen einen jährlichen Fasttag auf den achten des Monats Thebet (December) an (ib.). — Und nicht blos die griechische Bibel, nein die ganze griechische Sprache und Literatur sollte aus Israel ausgerottet werden. Niemand, heisst es in einer mehrfach vorkommenden talmudischen Verordnung, soll seinen Sohn das Griechische lernen lassen (Sota 9, 14) und in Baba qama 82[b], Sota 49[b], Menach. 64[b], Jerusch Peah 3[a] lesen wir die

Worte: „Verflucht ist der Mann, welcher Schweine aufzieht und verflucht ist der Mann, welcher seinem Sohne griechische Weisheit beibringt.“ — Als R. Ismael darüber befragt wurde, ob man nicht wenigstens eine Stunde täglich dem Griechischen widmen dürfte, entschied er: da es in der Schrift heisse, „das Buch der Gesetze soll nicht von Deinem Munde weichen und Du sollst darüber nachdenken Tag und Nacht,“ so dürfe man für die griechische Literatur nur eine solche Stunde wählen, die weder in den Tag noch in die Nacht falle (Menach 99). Damit war über den Hellenismus innerhalb des Judenthums das Todesurtheil gesprochen. Er war in der That eine grosse Gefahr: er drohte entweder das Judenthum in zwei Hälften zu spalten, die sich innerlich nicht mehr verstanden, oder was noch schlimmer war, das gesammte nomistische Judenthum durch innere Auflösung zu zerstören. Der Hellenismus mit seiner glänzenden Weltbildung machte aus dem Juden einen Kosmopoliten, er lockte die Juden hinweg von dem mütterlichen Boden der Religion und der Nation zur Philosophie. Der Nachweis der Vernunftmässigkeit des Gesetzes, den die alexandrinischen Philosophen führten, hatte für den ersten Augenblick zwar viel Bestechendes, aber einmal: das Gesetz durfte seinen Werth nicht von diesem Nachweise abhängig machen; sein Werth beruhte in der göttlichen Offenbarung, wie sie schriftlich in der Thora, mündlich in der ebenfalls auf Mose zurückreichenden Halacha des Talmud niedergelegt war. Mehr brauchte man nicht. Und sodann: was machten diese Alexandriner aus der Thora? den symbolischen Ausdruck höherer Wahrheit; dann lag diese also nicht in dem Gesetze, sondern in der Philosophie, dann hatte jener Acher recht, wenn er die Beobachtung des Gesetzes aufgab, da er die höhere Wahrheit in seiner Seele trage; dann war das Gesetz nur eine Krücke für Schwache, eine Nahrung für Kinder. Eine zweite Geistesmacht neben dem Gesetze konnte nicht geduldet werden, alle Wahrheit durfte nur in der Thora gesucht werden, von der es hiess, „wende sie und wende sie, alles ist darin.“ Diese Palästiner waren nicht von des Gedankens Blässe angekränkelt. Was war ihnen Plato und der heilige Verein der Philosophen!

Ebenso wenig verführte sie die Musik der griechischen Sprache und der Zauber griechischer Poesie! Eine Diskussion über den Lulab (den Feststrauss am Laubhüttenfest) galt ihnen mehr als der ganze Homer. So war es denn erreicht, was wir vorhin einleitend bemerkten: der zähe konsistente Kern hatte sich behauptet und zermalmte die hellenisirenden Schwärmer mit seinem ehernen Gewichte. Wer Jude bleiben wollte, hatte alle Romantik, alle Begeisterung für Weltbildung und Philosophie fahren zu lassen. Das Judenthum hat wie das Papstthum stets nur sich gewollt: diese Klarheit im Begreifen des eigenen Wesens und dieser unerschütterliche Wille, dasselbe unter allen Umständen durchzusetzen und sich durch nichts imponiren zu lassen, ist beiden weltgeschichtlichen Erscheinungen gemeinsam und in diesen beiden Eigenschaften liegt das Geheimniss ihrer gewaltigen Erfolge und, wie es bis jetzt den Anschein hat, ihrer Unüberwindlichkeit.

Mochten immerhin zeitweilig Massen verloren gehen, wie denn zahlreiche hellenisirende Juden an das Judenchristenthum verloren gegangen sind und wie das Papstthum solche Verluste durch die Reformationskirchen erlitt, die Selbstbehauptung macht solche Verluste unerlässlich und andererseits erträglich, weil der innere Kern ungeschädigt geblieben ist. — Sollte es nicht möglich sein, das, was diese Zerrbilder des Gottesreichs für sich im Laufe der Weltgeschichte erreicht haben, auch für das wirkliche und wahre Gottesreich herbeizuführen und in demselben unter den Menschen eine Macht der Wahrheit und der Gerechtigkeit zu begründen, an welcher die Mächte der Lüge und des Bösen zerschellen? Wie unendlich viel höher steht doch das A. T. als der Talmud, und dennoch ist es diesem gelungen, das Judenthum zu beherrschen und den hohen Gehalt der Gedanken der Propheten und Dichter des alten Bundes auf sein kümmerliches Niveau herabzuziehen. Welch eine herrliche Gabe hat die Christenheit an der gesammten Bibel empfangen. Ist aber in der Papstkirche von derselben auch nur die Rede? Sollte es denn nicht gelingen, auf den Eckstein, welchen die Bauleute verworfen haben, auch einmal ein Gebäude zu gründen?

Diese Fragen, meine Herren, obwohl durch den behandelten Gegenstand angeregt, gehen über die Grenze meines Vortrages hinaus; ich würde sie auch überhapt nicht beantworten können; um so eifriger gebe ich sie Ihnen, hochverehrte Herren, zur Erwägung, die Sie nicht blos in der Studirstube sitzen, sondern in Ihrer Wirksamkeit vom vollen Leben der christlichen Gemeinschaft sich auf allen Seiten umfluthet sehen.

Jesus „des Menschen Sohn".

Von

Wilh. Brückner,
Stadtpfarrer in Karlsruhe.

Das Evangelium von der Liebe Gottes, der Kern und Stern der Lehrverkündigung Jesu, erweiterte sich ihm zu dem Evangelium von dem Reich Gottes. Noch mehr als die Idee der Liebe Gottes ist die des Reiches Gottes in der Lehrverkündigung Jesu nach ihrer Form und Fassung aus dem Alten Testament herübergenommen, indem er aber an alttestamentliche Gedanken anknüpfte, hat er ihnen einen durchaus neuen, ihm angehörigen Inhalt gegeben, der die alttestamentliche Fassung durchbrach. Wie die Liebe Gottes das einzelne Menschenherz erwärmt, neu belebt, beseligt, so vereinigt das Reich Gottes die Erlösten, die Beseligten zu einer Gesammtheit. Damit ist aber auch das Reich Gottes in der Lehre Jesu nach seinem innersten Wesen bestimmt. Nimmt die Liebe Gottes in der Lehre Jesu die Stelle der Sonne ein, so ist das Reich Gottes die Gesammtheit, welche von der Liebe Gottes Licht und Leben empfängt. Durch diese Liebe Gottes kommt sie zu Stand und Wesen, an ihr baut sie sich auf und hat in ihr ihr höchstes Gut.

Das bezeichnendste wie für das ganze Wirken Jesu, so für seine Stellung zur Idee des Reiches Gottes ist aber dieses, dass er in der bei weitem grössten Zeit seines Lehrens in Galiläa das Reich Gottes ohne Messias[1].

1) Jesus kann sehr wohl die βασιλεία τοῦ θεοῦ im eigentlichsten Sinne als Königthum Gottes gemeint, verkündigt haben, in Erinnerung an die alttheokratische Vorstellung.

ohne sich selbst als einen solchen zu bezeichnen, verkündigte. Alle Gleichnisse Jesu, die Wesen und Beschaffenheit des Reiches Gottes veranschaulichen, lassen jegliche Hinweisung auf den Messias vermissen[1]), wie auch das „Unser Vater" mit seiner Bitte: „Dein Reich komme" von einem Messias nichts weiss.

Allerdings aber konnte der Urheber der religiösen Bewegung, die das Evangelium vom Reiche Gottes in Galiläa erwecken musste, nicht lange im Hintergrunde, nicht ohne Beachtung bleiben. Er galt sehr bald als prophetische Erscheinung ohne Gleichen. Da hiess es in der ersten Zeit seines Wirkens: „Was ist das für eine neue Lehre, er redet gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten." Ja es erscheint unter den obwaltenden Umständen als sehr begreiflich, dass in irgendwelcher Weise der Messiasgedanke auf ihn übertragen wurde. Johannes der Täufer richtet vom Gefängniss aus die Frage an ihn: „Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines anderen warten?" Diese Anfrage ist nur in dem Sinne zu verstehen, dass erst der grosse Erfolg des gewaltigen Propheten in Galiläa den Täufer, als er selbst seiner Wirksamkeit ein unfreiwilliges Ende gesetzt sah, auf die Vermuthung brachte, ob dieser etwa der verheissene Messias sei oder vielleicht eine Erscheinung, die mit der Ankunft des Messias in Zusammenhang zu setzen sei. Wenn der Matthäus-Evangelist Johannes den Täufer schon in den Tagen seines Wirkens und vordem Jesus selbst in die Oeffentlichkeit getreten war, zur Kenntniss seiner höhern Bestim-

1) Das Gleichniss vom Unkraut unter dem Weizen mit seiner Erklärung (Matth. 13, 23—30. 36—43) kann an der Sache nichts ändern, es kann seine sekundäre Natur nicht verleugnen, es ist vom Evangelisten aus Marc. 4, 26—29 gebildet worden. Dieselben Momente finden sich in beiden Gleichnissen: der Samen aussäende Mensch, das Schlafen, das Aufblühen und Fruchttreiben und die Ernte. Das, was Matthäus hinzubringt, ist das messianische Gericht mit dem Messias als Richter, auf welches ja Matthäus in den ihm eigenthümlichen Gleichnissen: 13, 47—50; 18, 23—35; 20, 1—16; 22, 1—14; 25, 1—13. 31—46 so oft und so gern hinweist. Die Erklärung 13, 37—43, die im Zusammenhang des Ganzen ein grösseres Gewicht zu haben scheint als das Gleichniss selbst, bringt dieses Moment zu ausschliesslicher Geltung.

mung kommen lässt und in dieser Voraussetzung das farblose Gespräch: „Ich bedürfte von Dir getauft zu werden und Du kommst zu mir?“ und „Lass nur, es ziemt sich so für uns alle Gerechtigkeit zu erfüllen“[1]), mittheilt, so ist alles dieses sicher als ungeschichtliche Verschiebung anzusehen, die sich als solche hinlänglich durch ihren Widerspruch mit Matth. 11, 1 ff., welchen die Ausleger vergeblich zuzudecken sich bemühen, erweist. Nicht zu übersehen ist, dass Jesus auch auf die Anfrage des Täufers nur mit Hinweisung auf seine Erfolge antwortet und darauf allen Nachdruck legt, dass Johannes kein Aergerniss an ihm nehmen möge, wozu also die Art der Thätigkeit Jesu ihn wohl veranlassen konnte. In dieser Antwort Jesu liegt unabweislich der Gedanke, dass wenn auch Johannes auf die Vermuthung hat kommen können, dass Jesus der erwartete Messias sei, dennoch die Art seiner Erscheinung und Thätigkeit den von Johannes an den Messias gestellten Anforderungen nicht entsprach. Die Antwort Jesu ist unter allen Umständen eine ausweichende. Johannes wird aber gewiss nicht der einzige gewesen sein, der den Messiasgedanken mit dem Propheten von Nazareth verband. Man kann füglich sagen: das ganze Volk kam Jesus mit der Frage entgegen: „Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines andern warten?“

Unzweifelhaft ist es, dass Jesus während seiner Wirksamkeit in Galiläa nirgends und niemals dem ganzen Volk die Antwort darauf und die bestimmte Erklärung darüber gegeben hat. Mit um so grösserer Zuversicht kann dieses behauptet werden, als uns die synoptischen Evangelien einen ganz bestimmten als solchen sich auf's deutlichste abhebenden Zeitpunkt vorweisen, da Jesus seinen Jüngern gegenüber und zwar nur im vertrauten Jüngerkeise Erklärungen über seine Messianität abgab. Es geschah dieses auf der Wanderung nach Cäsarea Philippi. Die von Jesus im Jüngerkreise aufgeworfene Frage: „Wer sagt ihr, dass ich sei?“ hat nur dann einen Sinn, wenn die Jünger bis zu diesem Zeitpunkt eine gewisse unzweifelhafte Ansicht da-

1) Matth. 3, 14 f.

rüber nicht gewonnen hatten, und der nun folgende Aufschluss über die Bedeutung seiner Person als etwas neues von ihnen vernommen wird. Nachdem die Jünger schon lange Jesus als ihrem Meister gefolgt waren, zwar die Verkündigung des Reiches Gottes oft gehört, aber von seiner Messianität keine Andeutungen von ihm erhalten hatten, erkennen sie ihn nun erst als den Christus. Das bedeutet das sogenannte Bekenntniss Petri: „Du bist der Christus." Es ist das erstmalige Aufleuchten dieses Gedankens im Jüngerkreise.

Freilich ist es nur ein Evangelium, welches diesen bedeutsamen Wendepunkt unzweifelhaft in diesem Sinne darstellt — das Marcus-Evangelium.[1]) Es ist das unterscheidende des Marcus-Evangeliums, dass hier vor Cäsarea-Philippi nirgends von dem Offenbarwerden der Messianität Jesu im Jüngerkreise etwas anzutreffen ist. Im Matthäus muss das noch erweiterte Bekenntniss Petri: „Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes", 16, 16 völlig bedeutungslos erscheinen nach der Geburtsgeschichte Matth. 1 und 2, nach der Taufe, wie sie Matth. 3, 13—17 als offenkundiges Wunder erzählt wird, wobei Johannes der Täufer sogar in das Geheimniss seines höheren Wesens eingeweiht ist, nach den Aussprüchen: 7, 22 f., 10, 18. 23. 32 f. 37 f. 40, 11, 3 f. 25—30, 13, 16 f., 14, 33, zu denen Marcus keine Parallelen hat. Es hat sich dieses Moment dem Matthäus und damit zugleich der christlichen Tradition, die diesen bedeutsamen Zug im Marcus nicht beachtet hat, ganz verwischt. Die ganze Frage: „Was sagt ihr, dass ich sei", erscheint Matth. 16, 13 überaus müssig, da sie es schon längst alle wissen. Der Höhepunkt der Erzählung im Matthäus liegt offenbar in der Felsenrede, durch welche Jesus den Petrus auszeichnet, und gerade darin zeigt sich in der Matthäus-Erzählung gegenüber der einfachen Gestalt im Marcus ein unverkennbar späterer ungeschichtlicher Zug, während es sich sehr leicht begreifen lässt, dass aus der Zeitferne, aus welcher die Evangelisten auf diese Ereignisse in Galliläa zurückblicken, nicht alle Unterscheidungen der geschicht-

1) Vgl. meine Aufs. in der Prot. K.-Z. 1883, Nr. 16. 18. 19. „Ein neuer Beitrag zur synopt. Frage" u. 1885 Nr. 4—7. „Zur synopt. Frage."

lichen Aufeinanderfolge sich bei ihnen erhalten haben und sie daher die Messianität Jesu, die einer späteren Zeit feststand, als allseitig anerkannte und bekannte Unterlage seines gesammten Thuns und Lehrens erscheinen lassen. Wenn auch nur in einem Evangelium, wie es unzweifelhaft im Marcus der Fall ist, das Hervortreten der Messianität Jesu als ein einen bestimmten Zeitpunkt einnehmendes Ereigniss, als Wendepunkt der gesammten Geschichtserzählung sich findet, so liegt schon lediglich in diesem Umstand eine nicht zu unterschätzende Gewähr dafür, dass die in demselben gegebene Darstellung dem geschichtlichen Thatbestand am meisten entspricht.

Wohl nur um die jetzt nicht mehr zu umgehenden Erörterungen über sein Verhältniss zur Messiasfrage aufzunehmen hat Jesus mit seinen Jüngern die Wanderung nach dem entlegenen Cäsarea Philippi, wo man ihn noch nicht kannte, angetreten. Dort konnte er sich ungestört der Belehrung seiner Jünger hingeben. Er hatte ihnen viel zu sagen. Ueber die Christusidee, wie er sie auffasste, und wie er sich als ihren Inhaber zu verschreiben geneigt war, wollte er sich erklären und das that er dadurch, dass er auf das entscheidende Wort des Petrus: „Du bist der Christus!“ höchst bedeutsam die Antwort gab: „Des Menschen Sohn!“ Diese Gegenüberstellung von „Christus“ und „des Menschen Sohn“ ist nicht die einzige, die wir in unseren Evangelien finden. In der letzten Nacht seines Lebens giebt Jesus auf die Frage des Hohenpriesters: „Bist du der Christus der Sohn Gottes?“ die Antwort: „Du sagst es, von nun an werdet ihr sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen in den Wolken des Himmels.“ Je weniger es möglich ist, einen innern Zusammenhang zwischen diesen beiden Erklärungen, abzuweisen, desto mehr werden wir dazu genöthigt sein, in beiden Erklärungen die zweifellos mit besonderem Nachdruck ausgesprochene Selbstbezeichnung „des Menschen Sohn“ zu beachten. Wir werden uns einer Untersuchung derselben nicht entziehen können.

Sowohl im Zusammenhang längerer Reden als in einzelnen gewichtigen Aussprüchen nennt sich Jesus in unsern

Evangelien mit unverkennbarer Vorliebe: „Des Menschen Sohn“. Niemals wird Jesus in den Evangelien von anderen mit dieser Bezeichnung angeredet, niemals wird der Ausdruck gebraucht, wenn über ihn geredet wird. Er erscheint nur als Selbstbezeichnung im Munde Jesu, als solche aber auch auffallend häufig. Mehr als sechzig Mal findet sich dieser Ausdruck allein in den drei ersten Evangelien. Seltener im Evangelium Johannis.[1]) Ebenso auffallend ist es, dass die andern neutestamentlichen Schriften den Erlöser mit diesem Ausdruck nicht nennen. In keinem Brief ist er zu finden. Ganz vereinzelt erscheint in der Apostelgeschichte der Ausruf des sterbenden Stephanus: „Ich sehe den Himmel offen und des Menschen Sohn zur Rechten Gottes stehen.“[2]) Und als seltene Ausnahme lesen wir in der Offenbarung Johannis: „Mitten unter denn sieben Leuchtern sah ich einen, wie eines Menschen Sohn“, und: „siehe, eine weisse Wolke, und auf derselben sass einer wie eines Menschen Sohn.“[3]) Es scheint schon bei den ältesten Christen durchaus ungewöhnlich gewesen zu sein, Jesus als des Menschen Sohn zu bezeichnen. Nur um so mehr dürfte es unzweifelhaft feststehen, dass Jesus selbst im Verkehr mit seinen Jüngern und zwar sehr oft und in den entscheidensten Wendepunkten, die uns durch die Evangelien überliefert sind, sich so genannt und auf diese Bezeichnung seiner selbst einen Nachdruck gelegt habe. Es kann nur auf einer ganz sichern, aus der nächsten Umgebung Jesukom menden Erinnerung beruhen, wenn diese Selbstbezeichnung im Munde Jesu fast wie eine zur Gewohnheit gewordene Redeweise in unsere Evangelien geflossen ist.

Und doch hat die christliche Kirche diese Selbstbezeichnung Jesu sehr wenig beachtet. Was es mit „des Menschen Sohn“ für eine Bewandtniss habe, ist im Ganzen dem christlichen Bewusstsein abhanden gekommen, und obgleich die neuere Theologie sich mit dieser Frage sehr viel beschäftigt hat, und dieselbe eine sehr reiche Literatur aufweist, so kann man doch nicht sagen, dass sie schon ihre befriedigende Lösung gefunden hätte.

1) 1, 52; 3, 13; 5, 27; 8, 28; 12, 23; 12, 34; 13, 31;
2) Ap. 7, 55. 3) 1, 13; 14, 14.

Es muss allerdings anerkannt werden, dass es nicht ganz leicht ist, die Bedeutung dieser Bezeichnung sich klar zu machen. Von vornherein dürfen wir wohl annehmen, dass diese Selbstbezeichnung im Munde Jesu nicht ohne weiteres die Stelle des Ich zu vertreten hatte. Eine solche Gewohnheit würde von dem Tadel des Gekünstelten nicht freizusprechen sein. Offenbar will Jesus, wenn er sich „des Menschen Sohn“ nennt, eine ganz bestimmte Beziehung damit verbinden, und er wird jedesmal, wenn er sich so bezeichnet hat, einen bestimmten Grund dafür gehabt haben. Gerade hier aber erheben sich die grössten Schwierigkeiten, insofern als die Selbstbezeichnung Jesu in den Evangelien in die verschiedensten Gedankenverbindungen hineingestellt erscheint. Wenn Jesus sagt: „Die Füchse haben Gruben, die Vögel des Himmels haben Nester, des Menschen Sohn jedoch hat nicht, da er sein Haupt hinlegt“ [1]), so könnte man meinen, dass dieser Ausdruck gerade dazu dienen soll, die Niedrigkeit und Knechtsgestalt seiner Erscheinung zu veranschaulichen. Viel häufiger aber scheint diese Selbstbezeichnung eine unverkennbare Hinweisung auf die unvergleichliche Erhabenheit seiner Person andeuten zu wollen: „Des Menschen Sohn hat Macht Sünden zu vergeben auf Erden“ [2]), „des Menschen Sohn ist ein Herr auch des Sabbaths. [3]) Hierher gehören auch die Fälle, in denen Jesus sich des Ausdrucks bedient, um die Bedeutung seines Kommens und dessen Eigenthümlichkeit darzulegen: „Des Menschen Sohn ist gekommen zu retten das Verlorne“ [4]); im Gegensatz zu Johannes dem Täufer, der als ernster Bussprediger auftrat, „kommt des Menschen Sohn als ein Essender oder Trinkender“ [5]); „des Menschen Sohn ist gekommen nicht um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösegeld für viele dahin zu geben.“ [6]) Letzteres führt uns auf eine Reihe von Aussprüchen, in denen Jesus zu seinen Jüngern von seinem bevorstehenden Leiden und Sterben redet und sich „des Men-

1) Matth. 8, 20. 2) Marc. 2, 10 = Matth. 9, 6.
3) Marc. 2, 28 = Matth. 12, 8.
4) Matth 18, 11. 5) Matth. 11, 19.
6) Marc. 10, 45 = Matth. 20, 28.

schen Sohn“ nennt.[1]) Mit diesen Hinweisungen auf das Leiden und Sterben „des Menschen Sohnes“, verbinden sich die Hinweisungen auf die bevorstehehende Wiederkunft des „Menschen Sohnes“.[2]) Ja es ist als entschiedene Eigenthümlichkeit sämmtlicher Wiederkunftsaussprüche Jesu hervorzuheben, dass die Selbstbezeichnung „des Menschen Sohn“ bei denselben niemals fehlt.

Wenn Jesus bei diesen in solcher Menge sich findenden Widerkunftsaussprüchen sich stets der Bezeichnung „des Menschen Sohn“ bedient, so hat er unzweifelhaft dabei stets die prophetische Stelle im Danielbuch[3]) von einem Reich „des Menschen Sohnes“, der in den Wolken des Himmels kommt, im Sinne gehabt. Diese für unser gegenwärtiges, nüchternes, religiöses Bewusstsein so überaus auffallenden Wiederkunftssausprüche Jesu sind geradezu als Anführungen jener Danielstelle zu verstehen und schliessen die Erklärung in sich, dass Jesus gesonnen sei und sich ermächtigt fühle, diese Verheissung des Danielbuches zur Erfüllung zu bringen. Es ergiebt sich dieses am meisten aus seiner Erklärung im Verhör vor dem Hohenpriester: „Von nun an werdet ihr sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen in den Wolken des Himmeis.[4])“ Nachdem Jesus allen Beschuldigungen und Anklagen gegenüber das beharrlichste Schweigen beobachtet hatte, richtete endlich der Hohepriester an ihn die entscheidende Frage: „Ich beschwöre Dich bei dem lebendigen Gott, dass du uns sagest, ob du seist der Christus, der Sohn Gottes.“ Da konnte Jesus die Antwort nicht schuldig bleiben. Da musste er eine Erklärung abgeben, welche das Werk seines Lebens beschliessen und besiegeln sollte. Er bejahte mit aller Entschiedenheit die an ihn gerichtete Frage, fügte aber die Worte vom „Kommen des Menschen Sohnes“ hinzu. Dass diese

1) Marc. 8, 31; 9, 31; 10, 33 oder Matth. 17, 22; 20, 18, wie auch in der Leidensgeschichte Marc. 14, 21. 41 = Matth. 26, 2. 24. 45.

2) Marc. 8, 38; 13, 26; 14, 62 oder Matth. 10, 23; 13, 41; 16, 27. 28; 19, 28; 24, 27. 30. 37. 39. 44; 25, 13. 31; 26, 64 oder Luk. 9, 26; 12, 40; 17, 22. 24. 26. 30; 18, 8; 21, 27. 36.

3) Dan. 7, 13. 14.

4) Marc. 14, 62 = Matth. 26, 64.

Erklärung ihm den Tod bringen musste, das war ihm in diesem gewaltigen Augenblick gewiss. Dennoch gab er sie ab. Im Sinne der beiden ältesten Evangelisten, Marcus und Matthäus, ist es der bedeutsamste Moment der Leidensgeschichte; Jesu letztes Wort, welchem nur noch das zögernde „Du sagst es" vor Pilatus[1]) und der Verlassenheitsruf am Kreuze[2]) folgte. Es war ein Wort an die ganze Menschenwelt der Zukunft.

Was ist nun aber die Bedeutung dieses Wortes? Wir haben uns Inhalt und Zusammenhang der Daniel-Verheissung und wie Jesus sich als den Inhaber des darin ausgesprochenen Gedankens, hat betrachten können, klar zu machen.

Das Danielbuch ist nicht, wie es sich allerdings nach apokalyptischer Art den Schein zu geben sucht, zur Zeit Nebukadnezars geschrieben worden, sondern zu der Zeit, als die Juden in Palästina dem syrischen Reich der Seleuciden unterworfen waren, als Antiochus IV. Epiphanes (175 bis 164 v. Chr.) auf den Einfall gerieth, den Juden ihre väterliche Religion zu nehmen, sie zur Verehrung der griechischen Götter zwingen wollte und dadurch den makkabäischen Aufstand veranlasste. Das Danielbuch setzt voraus, dass Antiochus Epiphanes, der Kap. 11. 20 ff. zwar nicht genannt, aber wie auch seine Vorgänger von Alexander dem Grossen[3]) und der Theilung des macedonischen Weltreiches nach dessen Tode[4]) an, unzweifelhaft bezeichnet ist, das tägliche Opfer im Tempel zu Jerusalem bereits verboten und „den Greuel des Verwüsters" d. h. eine Bildsäule des Zeus auf den Brandopferaltar[5]), aufgestellt hatte. Somit gehören die vier Weltreiche, die im Danielbuch in Gestalt von vier Thieren, die aus dem Meer aufsteigen[6]), dargestellt werden, der Vergangenheit an, und das Danielische Zukunftsbild vom Reich des Menschen-Sohnes, das in jedem Betracht den Gegensatz

1) Marc. 15, 2 = Matth. 27, 11.

2) Marc. 15, 34 = Matth. 27, 46.

3) Dan. 11, 3. 4) Dan. 11, 4.

5) Dan. 9, 27; 11, 31; 12, 11 vgl. mit 1. Makk. 1, 54; 6, 7.

6) Kap. 7, 1—12, vgl. die Deutung der apokalyptischen Zeichen. Cap. 7, 17—26.

zu den vier Weltreichen geben soll, erbaut sich auf dem Boden der Zeit des Antiochus Epiphanes (167—164). Die bezüglichen Worte lauten in wörtlicher Uebersetzung: „Ich schaute in den nächtlichen Gesichten, und siehe in den Wolken des Himmels kam wie eines Menschen Sohn und gelangte zu dem Betagten, (d. h. Gott wie aus V. 9 hervorgeht), und man brachte ihn vor denselben. Und ihm ward Herrschaft und Herrlichkeit und Königthum gegeben, dass alle Völker und Nationen und Zungen ihm dienen; seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, die nie vergeht, und sein Königthum wird nicht zerstört.“ [1]) Dazu ist als Deutung des Gesichts zu vergleichen: „Und Königthum und Herrschaft und Gewalt aller Reiche wird dem Volk der Heiligen des Allerhöchsten gegeben; sein Reich ist ein ewiges Reich und alle Herrschaften werden ihm dienen und gehorchen.“ [2]) Die Gegensätze zwischen den vier Weltreichen und dem Reich des Menschen-Sohnes sind leicht erkennbar. Die vier Weltreiche waren alle von kurzer Dauer, eins wurde durch das andere vernichtet, „ihres Lebens Länge war ihnen bestimmt auf Zeit und Stunde.“ [3]) Dagegen sollte das Reich „des Menschen-Sohnes“ ein ewiges Reich sein. Wie gross auch die Weltreiche waren, sie erstreckten sich doch nur über einzelne Völker, das Reich „des Menschen Sohnes“ soll aber alle Völker und Nationen, die ganze Menschheit umfassen. Was aber das wichtigste ist: während die vier Weltreiche in Gestalt von vier entsetzlichen Thieren, die alles um sich herum vernichteten und zerstörten, vorgeführt werden, um anzudeuten, wie die vier Weltreiche nur zum Unheil und Verderben der Völker dienten, soll das verheissene Zukunftsreich ein Reich „des Menschen Sohnes“ sein, d. h. es soll den Menschen Heil und Segen bringen, es soll das Menschheitsideal, wie dasselbe schon auf den ersten Blättern des Gesetzes [4]) — „der Mensch das Bild Gottes“ — aufgezeigt ist, zu seiner Wahrheit führen, es soll des Menschenlebens Werth und Würde zum Ziel seines Strebens haben.

---

1) Dan. 7, 13. 14. 2) Dan. 7, 27.
3) Dan. 7, 12. 4) 1. Mos. 1, 27.

Die seit den Tagen des babylonischen Exils begonnene Zerstreuung der Juden unter den Völkern griechischer Zunge hatte sich immer weiter fortgesetzt. Unwillkürlich lernten die Juden griechische Bildung, griechische Sitten kennen. Sie konnten sich dem Einfluss des griechischen Geistes nicht entziehen. Unter allen wechselnden Formen seiner politischen Zustände hat sich jedoch das Judenthum im Gegensatz zu griechischer Weltanschauung die Eigenthümlichkeit seiner Religion, den Jahveglauben, zu bewahren gewusst. So musste denn einmal das religiöse Bewusstsein Israels dem griechischen Menschheitsideal ein anderes entgegensetzen. Das ist nun im Danielbuch und seinem Zukunftsbilde, dem Reich des Menschen-Sohnes, dem alle Völker und Nationen dienen, geschehen. Wie sehr dieses auch in einer absichtlichen Unbestimmtheit schwebend gehalten ist, es will im Gegensatz zu dem griechischen Gedanken, der unter dem heitern Himmel Griechenlands des Menschenlebens Werth und Bestimmung im Genuss und in der Behaglichkeit irdischen Glücks, in den Freuden der Kunst und der Poesie suchte und fand, zeigen, dass Israel in seiner Religion, in seiner Erkenntniss und Verehrung des ewigen, allmächtigen und heiligen Gottes den wahren Werth und die wahre Würde des Menschenlebens zu verwirklichen, die gottgegebene Aufgabe habe. Wie griechische Kultur und Bildung durch Alexander den Grossen sich die Welt unterworfen hatte, so, meinte der Verfasser des Danielbuchs, werde das auf dem Boden Israels entstandene aus dem Jahveglauben erwachsene Menschheitsideal sich alle Völker und Nationen unterwerfen. Das Griechenthum hatte in Jerusalem zum Entsetzen Israels sein Sinnbild in dem Greuel des Verwüsters aufgestellt. Im Gegensatz dazu weist das Danielbuch auf Einen „wie eines Menschen Sohn in den Wolken des Himmels, dessen Reich ein ewiges Reich ist, und dem Herrschaft und Königthum von dem ewigen Gott gegeben ist.“

Es ist uns freilich unmöglich, dem exegetischen Wege nachzugehen, den Jesus selbst der Danielstelle von „des Menschen-Sohn“ gegenüber gegangen ist. Wohl aber werden wir uns dessen völlig zu entschlagen haben, untersuchen zu wollen,

inwieweit Jesus die Unterscheidung der Persönlichkeit oder Nichtpersönlichkeit oder Kollektivpersönlichkeit in dem Danielischen „Menschen-Sohn“ sich vorstellig gemacht haben sollte. Solches liegt der Art der Exegese Jesu durchaus fern. Er wird sich an das Wort: „des Menschen-Sohn“ in seiner auffallenden Eigenthümlichkeit angeschlossen, den grossen und tiefen Gedanken der Danielstelle aufgefasst, auch wohl in seiner Weise seine eigene Geistesfülle in den sich ihm darbietenden Ausdruck gelegt haben. Wie auch Jesus das Danielbuch in dessen gesammtem Umfang bei seiner Auslegungsweise verstanden haben mag, soviel ist sicher, er musste, indem er vor dem Hohenpriester auf Daniel 7, 13. 14 hinwies, darin ein prophetisches Zukunftsbild erkennen, mit welchem er die Aufgabe seines Lebens, die Bedeutung seiner Person in wesentlichster Uebereinstimmung wusste. Als es galt, auf die Frage: „Bist du der Christus, der Sohn Gottes?“ eine kurze, bündige, alle Erörterungen, die in dem Drange des Augenblicks unmöglich waren, vermeidende Antwort zu geben, die doch seinen Richtern verständlich sein sollte, da sagte er: „Ich bin der Christus im Sinne von Daniel 7, 13. 14.“ Wollte er den Gedanken seines Lebens, nämlich das von ihm aufgerichtete oder aufzurichtende Reich Gottes und zugleich seine persönliche Stellung zu demselben in einem Wort der Schrift, der Vergangenheit zusammenfassen und dadurch beleuchten, so bot sich ihm das danielische Zukunftsbild vom Reich des Menschensohnes als das geeignetste Wort dar. Und auch seine Richter haben seine Worte nur als eine Erklärung über die Art seiner Messianität verstanden.

Es ist sehr bezeichnend, dass wir nirgends in den Worten Jesu darüber eine Andeutung finden, dass die altprophetische Christusvorstellung von der Wiederaufrichtung des davidischen Reiches durch einen König aus dem Geschlechte Davids in ihm ihre Erfüllung gefunden hätte. Wir haben sogar in Marc. 12, 35—37 eine ganz unmissverständliche Erklärung darüber, dass nach seiner Meinung „der Christus nicht Davids Sohn sein solle.“ Er hat den Davididen, auf welchen die gangbarste Christuserwartung seiner Zeit hinwies, ab-

gelehnt und sich für den danielischen Menschen-Sohn entschieden.

Die Christusvorstellung der älteren Propheten, die auf die Herstellung des davidischen Reiches durch einen Davididen hinzielte, konnte schon wegen ihres einseitig national-jüdischen Charakters die Zustimmung Jesu nicht finden. Wenn er auch in seiner Wirksamkeit thatsächlich sich auf das Volk Israel beschränkte und erst durch seinen Kreuzestod hindurch das Reich Gottes den Weg in die Heidenwelt genommen hat, so wollte er doch ein allgemein menschliches Heil. Der allgemein menschlichen Bestimmung seines Heiles entspricht am treffendsten das Reich des „Menschen-Sohnes", das sich über alle Völker und Nationen erstreckt.

Wenn Jesus im Verhör vor dem Hohenpriester erklärte: „Ihr werdet sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen in den Wolken des Himmels", so erwartete er die Verwirklichung und Vollendung seines Reiches nach seinem Tode bei seiner Wiederkunft. Das danielische Zukunftsbild war auch ihm ein Zukunftsbild. Ja, der uns so sehr auffallende Wiederkunftsgedanke Jesu hat sich in Anlehnung an dasselbe in seinem Geiste gestaltet. Die so überaus zahlreichen Aussprüche Jesu über das Kommen des „Menschen-Sohnes" wollen nur die Erfüllung der im Danielbuch gegebenen Verheissung in sichere Aussicht stellen.

Nicht minder bedeutungsvoll als im Verhör vor dem Hohenpriester ist der Gebrauch der Selbstbezeichnung „des Menschen Sohn" bei dem sogenannten Bekenntniss Petri auf der Wanderung nach Cäsarea Philippi.[1]) Der Text der beiden Evangelien bietet aber hier eine nicht unwesentliche Verschiedenheit, welche wir zunächst berücksichtigen müssen. Nach Marcus frägt Jesus seine Jünger: „Wer sagen die Leute, dass ich sei?" und: „Wer saget ihr, dass ich sei?" Und erst nachdem Petrus geantwortet hatte: „Du bist der Christus", bezeichnet sich Jesus als des „Menschen Sohn". Nach Matthäus dagegen frägt Jesus: „Wer sagen die Leute, dass des Menschen Sohn sei?" Das Matthäusevangelium geht

1) Marc. 8, 31 = Matth. 16, 13.

somit hier von der Voraussetzung aus, dass die Bezeichnung des Menschen Sohn damals schon im Jüngerkreis gewöhnlich und geläufig gewesen sei. Diese Fragestellung ist geschichtlich unbegreiflich. Es verdient auch in diesem Stück der Marcustext den Vorzug des Ursprünglichen und der Marcusbericht den des geschichtlich Richtigen. Ganz in derselben Weise wie im Palast des Hohenpriesters erklärt Jesus hier seinen Jüngern, nachdem diese ihn als den Christus bezeichnet hatten, dass er „des Menschen Sohn" sei, und es ist auch hier die bewusste und gewollte Beziehung auf das danielische Zukunftsbild anzunehmen. Er will der Christus sein im Sinne des danielischen Menschen-Sohnes, d. h. er lehnt die unter seinem Volke verbreitetste und gangbarste, ja wohl die am meisten ersehnte und höchstwahrscheinlich, wie man aus der Erzählung Marc. 10, 32ff. schliessen muss, auch den Jüngern vorschwebende Christusvorstellung vom Davididen ab und zieht sich auf Daniel 7, 13. 14 zurück.

Wie bei dieser Gelegenheit im Jüngerkreis der Gedanke, dass Jesus der Christus sei, aufleuchtet, so wird wohl auch Jesus damals zum ersten Mal und zwar zunächst nur seinen Jüngern gegenüber, die Selbstbezeichnung „des Menschen Sohn" ausgesprochen haben. Erst hier war Grund und Veranlassung dazu geboten, auf Daniel 7, 13. 14 hinzuweisen. Es kann nicht anders als auf einer Verschiebung des geschichtlichen Thatbestandes beruhen, dass bereits Marc. 2, 10. 28 der Ausdruck vorkommt. Hat Jesus damals sich dieser Selbstbezeichnung wirklich bedient, so hat der Evangelist die beiden betreffenden Erzählungen Marc. 2, 1—12 und Marc. 2, 23—28, um einen sehr guten sachlichen Zusammenhang herzustellen mit Marc. 2, 13—22 verbunden. Wie dem auch sein mag, eine eigentliche Schwierigkeit kann daraus nicht erwachsen. Uud dass vollends im Matthäus-Evangelium auch vor 16, 13 die Selbstbezeichnung „des Menschen Sohn" eine ganz gewöhnliche ist,[1]) erklärt sich ohne weiteres daraus, dass diesem Evangelisten bei seinem Interesse, seine Stoffe lediglich sachlich zu ordnen, die geschichtliche Folge völlig gleichgültig ist.

---

1) 8, 20; 9, 6; 10, 23; 11, 19; 12, 8; 12, 32; 12, 40; 13, 41.

Nach unserer Auffassung erhält nun alles, was auf Marc. 8, 31 folgend in Gesprächen zwischen Jesus und seinen Jüngern erörtert wird, eine neue, überaus treffende Beleuchtung. Er erklärt seinen Jüngern, dass ihm, als „des Menschen Sohn", das unvermeidliche und unerbittliche Geschick bevorstehe von den Obern und Leitern des jüdischen Volkes verworfen und getödtet zu werden. D. h. aber: weil er sich nicht für die volksbeliebte national-jüdische Christus-Vorstellung, die den Sohn Davids als Wiederhersteller des jüdischen Reiches darstellt, entscheiden könne, vielmehr sich entscheiden wolle und müsse für das danielische Zukunftsbild, das ein allgemein menschliches Heil, ein Reich für alle Völker und Nationen in Aussicht stellt, daher ist seine Verwerfung, sein Leidens- und Todesgeschick eine durch die Verhältnisse gebotene unentrinnbare gottgewollte Nothwendigkeit. Es wird ferner ersichtlich, warum Petrus sich ihm widersetzt und ihm in den Weg tritt: es stimmte die Eröffnung Jesu nicht zu dem Christusbild, das Petrus sich gedacht und zum Ausdruck gebracht hatte. Endlich wird es auch erklärlich, dass gerade hier, unmittelbar nach der Erörterung über die Leidens- und Todesbestimmung, die Hinweisung auf das bevorstehende Kommen des „Menschen-Sohnes"[1]) erfolgt. Denselben Grund, wie den eben angegebenen, haben auch die im weiteren Verlauf sich wiederholenden Ankündigungen, dass „des Menschen Sohn" in der Menschen Hände ausgeliefert, verworfen, verachtet, getödtet werden würde.[2]) Um der Menschenwelt zu dienen, giebt „des Menschen Sohn" sein Leben hin.[3]) Bedeutungsvoll erinnert Jesus seine Jünger noch Marc. 14, 21. 41 = Matth, 26, 24. 45 an denselben Gedanken, und legt endlich als gewaltiges Zeugniss vor aller Welt im Palast des Hohenpriesters[4]) jene Erklärung ab, die in der Menschheit durch die Jahrhunderte forttönt.

Ja, der Menschheit gehört „des Menschen Sohn" an.

---

1) Marc. 8, 38 = Matth. 16, 21. 28. Nach Marc. die erste derartige Hinweisung.

2) Marc. 9, 31|; 10,3 3 = Matth. 17, 22; 20, 18.

3) Marc. 10, 34 = Matth. 20, 28. 4) Marc. 14, 62 = Matth. 26, 64.

Er ist „gekommen, das Verlorene zu retten.“[1]) Wie „des Menschen Sohn“ sein Leben hingiebt um der Menschheit willen, so hat er auch als der verfolgte Flüchtling „nicht, wo er sein Haupt hinlegt.“[2]) Um die Menschenwelt zu erlösen, wahrhaft frei zu machen, übt „des Menschen Sohn“ die Macht, die Sünden zu vergeben auf Erden“[3]) und stellt als „der Herr auch über den Sabbath“ wahrlich im Gegensatz zur gesetzlichen Frömmigkeit des Judenthums den weitreichenden Grundsatz auf: „Der Mensch ist nicht um des Sabbaths willen, sondern der Sabbath um des Menschen willen da.“[4])

Die im Vorstehenden gegebene Beantwortung der vielerörterten Frage, in welchem Sinne Jesus sich „des Menschen Sohn“ genannt habe, dürfte auch dadurch ihre Berechtigung oder die Probe ihrer Richtigkeit aufweisen, dass sie einerseits die mit dieser Frage verbundenen Schwierigkeiten besser zu lösen im Stande ist als andere Versuche, die von anderen Voraussetzungen ausgehen, und andererseits mit allem, was uns sonst die ältesten Zeugnisse zum Lebensbilde Jesu und seinem Evangelium hinzubringen, zusammenstimmt. Gerade die sehr verschiedenen Gedankenreihen und Beziehungen, in denen diese Selbstbezeichnung anzutreffen ist, finden, wie wir gezeigt zu haben glauben, ihre befriedigende Erklärung nur bei der Annahme, dass Jesus dabei stets auf das danielische Zukunftsbild hingewiesen habe. Nur so gehen die Aussprüche über des Menschen Sohn, sofern sie sowohl seine Niedrigkeit, als seine Erhabenheit ausdrücken, nicht in zwei parallel laufende Reihen ohne gegenseitige Berührung nebeneinander. Das Leidensgeschick des Menschen-Sohnes, seine Stellung den Gewalten seines Volkes gegenüber, sein Loos, mitten in seinem Volk die Wege des Flüchtlings zu wandeln, seine dienende Demuth, erhalten aus dieser Herleitung ebenso gut ihre Erklärung wie die Aussprüche, welche direkt die Macht, die Hoheit, die Siegesherrlichkeit des Menschensohnes kundzugeben die Aufgabe haben. Und zwar zeigt es sich bei diesen letzten Aussprüchen, dass diese

1) Matth. 18, 11.
2) Matth. 8, 20.
3) Marc. 2, 10 = Matth. 9, 6.
4) Marc. 2, 27. 28.

Macht, diese Hoheit, diese Siegesherrlichkeit stets als eine geistige, lediglich in der Würde seiner Person begründete, erscheint. Jesus ist zugleich als des Menschen Sohn derjenige, welcher in den Wolken des Himmels kommt und derjenige, der nicht hat, wo er sein Haupt hinlegt. Immerhin darf aber die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, dass die Evangelisten bisweilen von dieser Selbstbezeichnung einen über die Schranken des geschichtlich Gegebenen hinausgehenden Gebrauch gemacht haben. So (um von Lukas und Johannes zu schweigen) die Stellen: Matth. 10, 23; 13, 37. 41; 19, 28 25, 13; 25, 31; welche, wie mir scheint, der hochgesteigerten Wiederkunftserwartung des Evangelisten angehören[1]), wie denn derselbe Evangelist bei der Fragestellung „wer sagen die Leute, dass des Menschen Sohn sei" die Sache einfach auf den Kopf stellt.

Hat Jesus in Anlehnung an die Danielstelle mit „des Menschen Sohn" bestimmen, bezeichnen wollen, wie er die Messiasidee, mit der er sich nun einmal auseinander setzen musste, auf seine Person anzuwenden sich entschlossen habe, dann kann freilich diese Bezeichnung niemals und zu keiner Zeit dazu gedient haben, den Messiasentschluss als solchen zu verdecken und zu verhüllen. Erklärungen von des „Menschen Sohn" können erst in den Tagen von Cäsarea Philippi aufgekommen sein d. h. sie gehören den letzten Tagen seines Lebens an. Hat aber, wie die vorstehende Ausführung zeigt, dieser Name dazu gedient, die Art seiner Messianität zu beleuchten, wie bedeutungsvoll wird dann diese Selbstbezeichnung? Dann hat Jesus damit aufs bestimmteste von sich abgestreift alle unlauteren Motive, alle schwärmerischen Gedanken, alle politischen Beziehungen, die sich in die Messiashoffnungen seiner Zeit, in den genährten und gepflegten nationalstolzen Fanatismus pharisäischer Reichserwartung mischten. Dann steht die Zuversicht Jesu zu sich selbst und zu seiner Lebensaufgabe, wie sie sich in diesem Worte kundgiebt, auf einer Höhe, die das zeitliche und nationale Gewand der jüdischen Christusidee in der That abgeworfen hat, und Jesus dem Propheten

1) Vgl. meinen Aufsatz in der Prot. K.-Ztg. 1884 Nr. 51. 52. „Die urchristliche Wiederkunftserwartung."

von Galiläa, als dem Christus, eine unvergleichliche Bedeutung für die Menschheit verleiht. Und doch sind wir auf dem festen Grunde unserer Ausführungen andererseits genügend vor der Gefahr gesichert, in dieser Selbstbezeichnung ohne Halt und Anlass etwa den Gedanken zu finden, dass Jesus der wahre und wirkliche Mensch, das Urbild der Menschheit sein und das mit „des Menschen Sohn" zum Ausdruck bringen will. Es stimmt insbesondere die bei unserer Auffassung zu Tage tretende ideale Höhe des Selbstbewusstseins Jesu aufs vollkommenste mit seinem Evangelium vom Reiche Gottes zusammen.

Endlich erhält auch der so sehr schwierige Wiederkunftsgedanke Jesu seine gesicherte Grundlage, wenn Jesus in dem angegebenen Sinne sich als „des Menschen Sohn" bezeichnet hat. Angesichts dessen, was Matthäus und Marcus uns in Uebereinstimmung darüber mittheilen, ist es rein unmöglich, den Wiederkunftsgedanken Jesu abzusprechen[1]) und ihn lediglich als Erfindung der in ihrem religiösen Empfinden und Hoffen erregten Jüngergemeinde zuzuschieben. Es ist durchaus unzulässig, diesen Gedanken nur und allein auf Missverständnisse der Jünger zurückzuführen. Und es ist sehr unwahrscheinlich, dass der Wiederkunftsgedanke hinterher aus der Thatsache der Auferstehung entstanden sei. Es ist vielmehr das Umgekehrte der Fall: die Jünger glaubten an seine Auferstehung, weil ihnen ihr Meister seine Wiederkunft ver-

1) Es ist dieses neuerdings geschehen von: Scholten, Das älteste Evangelium. 1869. S. 176ff. Schenkel, Das Charakterbild Jesu. 4. Aufl. 1873. S. 265ff. Colani, *Jesus Christ et les croyances messianiques de son temps.* 1864. S. 142ff. Weiffenbach, Der Wiederkunftsgedanke Jesu. 1873. S. 168ff. Hase, Geschichte Jesu. 1876. S. 53ff. Volkmar, Markus und die Synopsis. 1876. S. 549f. Diese Forscher gehen dabei lediglich von der eschatologischen Rede Matth. 24 = Marc. 13 aus und verbinden mit Annahme der Unechtheit dieser Rede, bezw. dem Nachweis von unechten Bestandtheilen in derselben, die Ansicht, dass Jesus den Wiederkunftsgedanken auch selbst nicht ausgesprochen habe. Aber nicht auf diese eschatologische Rede beschränken sich die Aussprüche Jesu von seiner Wiederkunft; es ist ja noch Marc. 8, 38; 9, 1; 14, 62 u. a. zu berücksichtigen. Gerade das eigenthümliche und auffallende dieses Gedankens muss dazu nöthigen, Jesus für den Urheber desselben zu halten.

heissen hatte. Je gewisser Jesus sich vor die Nothwendigkeit gestellt sah, sein Leben für seine Wahrheit, sein Evangelium und sein Reich hinzugeben, desto mehr klammerte er sich an den Wiederkunftsgedanken an, und in demselben fasste sich ihm die unerschütterliche Zuversicht zu dem herrlichen Siege seiner Sache zusammen. Das bedeutsame und zwar in Cäsarea Philippi gesprochene Wort: „Wer seine Seele retten will, der wird sie verlieren, wer aber seine Seele verlieren will um meinet- und des Evangeliums willen, der wird sie retten," gilt in erster Reihe ihm selbst und in zweiter seinen Jüngern. Es darf geradezu als Beitrag zur Erklärung des Wiederkunftsgedankens benutzt werden. Wir sind freilich nicht in der Lage, uns die Vermittelungen sämmtlich vorzuführen, die in seinem Gedankengange ihn diesem Ziele zuführten, uud daher ist es voreilig, von Schwärmerei zu reden. Das wollen wir aber nicht unerwähnt lassen, dass, indem Jesus bei seinen Wiederkunftsaussprüchen sich ganz an den danielischen Wolkenmann hielt, aber dabei schlechterdings nie das persönliche Fürwort „Ich" brauchte, die Vermuthung auch nicht ganz abzuweisen sein dürfte, dass auch der Wiederkunftsgedanke nicht sowohl sein eigenes Ich, den Menschen Jesus, betraf, als vielmehr den Idealen, die er als „des Menschen Sohn" in seiner Brust getragen, und mit denen er sich in den Tiefen seines Geistes mit seinem gesammten Fühlen und Wollen einig wusste, zu gelten hatte. Nur gar zu wahrscheinlich ist es ja, dass diese Wiederkunftssprüche Jesu uns nur in vergröberter Gestalt vorliegen. Wie dem auch sein mag, mit der Erklärung vor dem Hohenpriester, die in ihrer Wucht und Kraft, wie in ihrem unmittelbaren Eindruck auf die überraschten, bestürzten, in der That ob solcher Anmassung entsetzten Richter, den unverkennbaren Stempel der Wahrheit und Echtheit, wie nur irgend eines seiner Worte trägt, hat Jesus zugleich beides ausgesprochen: er hat damit die ganze Vergangenheit seines Lebens besiegelt und den unvergänglichen Sieg seiner Sache, seines Reichs in alle Zukunft des Menschenlebens mit gewaltigem Zeugniss kundgethan.

Von hier kehren wir noch einmal nach Cäsarea Philippi

zurück. Unmittelbar nach der Eröffnung Jesu, in welcher er sich selbst als „des Menschen Sohn“ bezeichnet und dabei auf sein bevorstehendes Leidensgeschick, d. h. aber seine Verwerfung durch die Aeltesten und Hohenpriester und Schriftgelehrten hingewiesen hatte, „führte ihn Petrus seitwärts und begann ihn zu bedrohen oder ihm Vorwürfe zu machen,“ d. h. Petrus konnte und wollte sich in das Christusbild, das Jesus mit „des Menschen Sohn“ den Jüngern darstellte, nicht finden. Das widersprach zu sehr allen seinen Erwartungen. Unverhohlen sprach er seine Abneigung dagegen aus. Um so mehr musste das, was Jesus mit „des Menschen Sohn“ wollte, ihn mit Abscheu erfüllen, als damit zugleich der Leidensweg seinem Meister vorgezeichnet war. Wahrlich in diesem Sinne hatte er ihn als „den Christus“ nicht erkennen wollen. Das war auch in der That, wenn wir uns in die Situation versetzen, sehr natürlich und begreiflich. Aber um so auffallender ist das harte abweisende Wort Jesu: *ὕπαγε ὀπίσω μου σατανᾶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων*, „weiche zurück von mir, du Satan, denn deine Gedanken sind auf menschliches und nicht auf göttliches gerichtet.“ Es ist unmöglich, hier nicht an die Versuchungsgeschichte zu denken und in der That gehört der Inhalt der Versuchungsgeschichte ganz in diesen Zusammenhang. Diese Versuchungsgeschichte ist nichts anderes, als eine symbolische Darstellung der Belehrungen,[1]) die Jesus damals in diesen denkwürdigen Stunden seinen Jüngern zu geben hatte. Die Art, wie er sich mit der Messiasidee auseinander setzte, wie er diese auf seine Person anwenden durfte, wollte und sollte, wie er sich als ihren Inhaber zu verschreiben entschlossen — ist der Inhalt der Versuchungsgeschichte. Die erste Versuchung deckte vor dem Bewusstsein Jesu den Widerspruch auf zwischen dem Siegel der Gotteskindschaft, die ihm zur Gewissheit geworden, und der Wirklichkeit seines menschlichen Lebens, seiner rein menschlichen endlichen Mittel, die angesichts der grossen Aufgabe, die zu lösen er sich anschickte, so gering erscheinen mochten Das versuche-

1) *ἤρξατο διδάσκειν αὐτούς* Marc. 8, 31.

rische Moment liegt lediglich in dem Kontraste zwischen der unendlichen Grösse des zu übernehmenden Berufs und der endlichen Beschränktheit des menschlichen Wesens und Lebens. Wozu diese Versuchung ihn reizte, war dann einfach dieses: vor dem ungeheuren Messiasgedanken zurückzubeben, die Messiasaufgabe, die die Stimme Gottes ihm aufgeladen, von sich zu weisen. Für das Verständniss dieser Versuchung ist es unerlässlich, zu beachten, was aber nie beachtet worden ist, dass sich Jesus ja ausdrücklich in seiner Antwort auf die Wirklichkeit und Endlichkeit seiner Menschheit zurückzieht. Nicht die Macht, Steine in Brod zu verwandeln, soll die Stütze des zu beginnenden Werkes sein und die Bürgschaft für seine Ausführung, sondern der Gehorsam gegen jegliches Wort Gottes. Jeder Mensch soll sich dahin bescheiden, von jeder Lebenswirkung, die von Gott kommt, zu leben. Das soll auch ihm massgebend sein. Das stimmt auch mit dem Zusammenhang von 5. Mos. 8, 3 überein. An 5. Mos. 8, 3 hat sich Jesus aufgerichtet und hielt den wankenden Messiasentschluss als Wort Gottes, das seine Brust ihm schwellte und seine Geistestiefen ausfüllte, fest. Die zweite Versuchung war nichts anderes, als ein Geisteskampf mit der herrschenden Messiaserwartung, welche zugleich der Buchstabe der Vergangenheit, die Geschichte, die Weissagung von der Herstellung des Glanzes eines davidischen Königthums ihm zuweisen, zu gebieten schien, und welche Jesus von sich gewiesen hat, weil er sich mit dem Schwindelgeist der Messiasträume seiner Zeit und seines Volkes nicht einlassen konnte, ohne von dem Heiligthum seiner Seele, von der mächtig zu ihm redenden Stimme seines Vaters, zu lassen. In Ps. 91, 11f. wird im anschaulichen Sinnbild das Messiasbild vorgehalten, welches den stolzen Herrscher, den Priesterkönig aus Davids Hause darstellt, der Israel aus seinem nationalen Elend befreien und zu Macht und Herrlichkeit führen werde. Die Anziehung und Gegenüberstellung von Ps. 91, 11f. und 5. Mos. 6, 16 wird nur verständlich, wenn man nicht in grobsinnlicher Weise die Gefahr eines tödtlichen Ausgangs beim Sichherablassen von der Zinne des Tempels, sondern die sitt-

liche Gefahr sich vorstellt, in welche Jesus sich begeben würde und darin auch unterliegen könnte, wenn er die Bahn durch die schwindelnden Höhen, auf welche die Geister seines Volkes ihr Messiasbild stellten, einzuschlagen sich versucht fühlen würde. Als Folge der von Jesus getroffenen Entscheidung ist es nun anzusehen, dass er fern von dem politischen Mittelpunkte seines Volkes auf dem heimathlichen Boden Galiläas das kommende Reich Gottes als sein Evangelium verkündigte,[1]) dass er bis Marc. 8, 29 sich selbst nicht als den Christus kundthat, dass er im Gegensatz zum Davididen der älteren Propheten sich für den danielischen Menschensohn entschied,[2]) dass er sich als Messias wusste und bekannte[3]) im Widerspruch mit dem Messiasbilde seines Volkes und so den unvermeidlichen Weg zum Kreuz sich bahnte, durch dieses alles hindurch sich aber die Treue des Gehorsams bewahrte, in welcher er in den Wegen seines Vaters blieb. Dieser schwere verhängnissvolle Entschluss findet seine weitere Ausführung in den Erklärungen Marc. 8, 31—37. Die dritte Versuchung knüpft wörtlich an diese Erklärungen Jesu an: „Was könnte es dem Menschen nützen, die ganze Welt zu gewinnen, wenn er dabei an seiner Seele Schaden zu nehmen in Gefahr käme." Sie will in grotesker Gestalt die politische Seite des Messiasthums hervorheben, welche damals von dem Fanatismus der pharisäischen Partei als das zu erstrebende Ziel dem unter dem eisernen Joch der römischen Herrschaft stets zu schwärmerischen Hoffnungen geneigten Volke vorgehalten wurde. Im Sinne der versucherischen Aufforderung ist es zu verstehen, dass die Zebedaiden auf dem Wege nach Jerusalem die hochmüthige und ehrgeizige Bitte ihrem Meister vortragen: „Verleihe uns, dass wir sitzen Einer zu deiner Rechten und Einer zu deiner Linken in deiner Herrlichkeit,"[4]) dass das Volk bei seinem Einzug in Jerusalem ihn als den Sohn Davids begrüsst mit dem Rufe: „Gelobet sei das kommende Reich unseres Vaters David!"[5]) dass

1) Marc. 1, 14. 2) Marc. 12, 35—37 und Marc. 8, 31.
3) Marc. 14, 62. 4) Marc. 10, 37. 5) Marc. 11, 10.

ihm die Pharisäer in den Tagen seiner Kämpfe in Jerusalem die verfängliche, versucherische[1]) Frage vorlegen: „Ist es recht, dem Kaiser Zins zu geben oder nicht?“ Die Antwort und Handlungsweise Jesu in diesen hier in Betracht zu ziehenden Fällen stimmt mit der Antwort überein, welche in der Versuchungsgeschichte den Ausschlag giebt: es gilt ihm zu bleiben im Dienste Gottes und den allein anzubeten. Diese in der Versuchungsgeschichte sinnbildlich ausgesprochenen Gedanken sind geschichtlich im Jüngerkreise auf der Wanderung nach Cäsarea Philippi und in den sechs Tagen bis zur Verklärung erörtert worden. Es schliesst sich diesem Zusammenhang aufs beste an, dass auch die Versuchungsgeschichte exegetische Erörterungen des Alten Testaments zu ihrem wesentlichen Inhalt hat.

Der eigentliche Versucher ist aber Petrus mit den Messiaserwartungen, die sein Herz und die Herzen von Tausenden seiner Zeitgenossen erfüllten. Als solchen bezeichnet ihn Jesus ausdrücklich mit der Anrede *σατανᾶ* d. i. Versucher. Insbesondere ist es die zweite Versuchung, in welcher wir die „menschlichen“ Gedanken des Petrus in handgreiflicher Anschaulichkeit wiedererkennen, denen Jesus seine „göttlichen“ Gedanken entgegenhält, d. h. das, was Gott ihm in's Herz gegeben hat.

Greifen wir von hier aus zurück zu dem Sohnesbewusstsein Jesu, welches als der Ausgangspunkt seines Evangeliums von der Vaterliebe Gottes anzusehen ist. Die Gottessohnschaft ist die Grundlage des religiösen Bewusstseins Jesu. Weil er in Gott seinen Vater erkannte und in ihm seine Heimat, seinen Frieden, seine Beseeligung fand, obwohl auch er wie die andern Menschenkinder im Staube der Erde wandelte, so erkannte er sich selbst als den Sohn. Das ist unter allen Umständen die Grundbedingung seines gesammten Wirkens, seines Heilandsweges, seiner von ihm gewählten Erlöserbestimmung. Als den Christus konnte er sich nur wissen nach dem, was die Geschichte seines Volkes, was Vergangenheit und Gegenwart ihm zuführten;

---

1) *Τί με πειράζετε;* Marc. 12, 15.

die Gottessohnschaft aber war als sein eigenstes Eigenthum aus seinem religiösen Bewusstsein hervorgegangen. Die Gespräche Jesu mit seinen Jüngern führten weiter dahin, dass Jesus sie auch in dieses Geheimniss seines innern Lebens blicken liess. Das geschieht bei der „Verklärung auf dem Berge".[1]) Die Bedeutung dieser Geschichte ist die Hinweisung auf die Gottessohnschaft. Diese Bedeutung ist freilich nur im Marcus angezeigt, im Matthäustexte jedoch unzulässig, nachdem schon früher (16, 16) das Bekenntniss Petri in der Fassung: „Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" ausgesprochen war. Das Licht der Verklärung, die Erscheinung von Mose und Elias, die Stimme aus der Wolke sind symbolische Farben der Darstellung, um diesen hochbedeutsamen Gedanken als das Ziel der gesammten Geschichte Jesu auszuzeichnen. Diese symbolische Natur der Verklärungsgeschichte ist so von dem Evangelisten gewollt und beabsichtigt. Deutlich ist in dieser Darstellung zu erkennen, dass es sich hier um alttestamentlich exegetische Aufklärungen handelt, wobei insbesondere Psalm 2, die Bedeutung von Mose und Elias, die Vergleichung Johannes des Täufers mit Elias, die Frage, ob ein Leiden des Menschensohnes geweissagt sei[2]) in Betracht kommen. Das Wort des Petrus, bei welchem er nicht weiss, was er redet, Marc. 9, 5 ff., zeigt, dass Jesus so hoch wie Mose[3]) und Elias gestellt werden soll. Die Stimme aus der Wolke will ihn über Mose und Elias erheben, sodass die Jünger ihn allein zu hören haben (nicht Mose, nicht Elias), und ihn auch, nachdem die Wolke und die Erscheinung geschwunden war, allein sehen.[4]) Diese Auffassung ergiebt sich von selbst, wenn das Markusevangelium allein ohne Seitenblick

1) Marc. 9. 2 ff.

2) Die Frage: *καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; ἵνα πολλὰ πάθῃ καὶ ἐξουδενωθῇ;* ist einfach nach dem Marcustext 9, 12 mit Nein zu beantworten. Das war freilich dem Matthäus unmöglich und so erhält der parallele Satz Matth. 17, 12 *οὕτος καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει πάσχειν ὑπ' αὐτῶν* durchaus bejahende Fassung.

3) Vgl. 5. Mos. 18, 18.

4) Marc. 9, 8.

auf die andern Evangelien in Betracht kommt. In Matth. 17, 1—13 hingegen ist die Verklärung eine bedeutungslose Wundergeschichte, wie unzweifelhaft aus den hinzugefügten Zügen V. 6. 7 hervorgeht, da die Jünger von Furcht und Schrecken ergriffen niedersinken und Jesus sie mit wunderhafter Kraft wieder aufrichtet.

Wenn das Marcusevangelium in seiner Verklärungsgeschichte darthut, dass die Gottessohnschaft erst in den letzten Tagen Galiläas den Jüngern und zwar zunächst nur den drei auserwähltesten unter den auserwählten als ein Geheimniss sich erschloss; und den Finger darauflegt, dass sie Niemand sagen dürfen, was sie auf dem Berge geschaut haben, „bis „des Menschen Sohn“ auferstanden sein würde von den Todten“[1]), so dürfte hier die Vorstellung zu Grunde liegen, dass die Jüngergemeinde erst als sie zu ihm als dem verklärten Erlöser hinaufschaute, in ihm den Sohn Gottes erkannte und verehrte. Es wird dies dem geschichtlichen Thatbestand entsprochen haben, wenn auch, was sich ja leicht begreift, die andern Evangelien denselben verschoben haben.[2])

Das Bewusstsein seiner Gottessohnschaft hat Jesus aber stets als Geheimniss seiner Brust in sich getragen. In diesem Sohnesbewusstsein befestigte sich die religiöse Genialität seines Geistes und auf demselben erbaute sich die Lebensaufgabe, der er sich geweiht hatte. Sein religiöses Bewusstsein ist die Quelle seines Messiasentschlusses in der eigenthümlichen Art seiner Auffassung, der Aufrichtung des Reiches Gottes, der Erlösung der Welt!

1) Marc. 9, 9.

2) Vgl. meinen Aufsatz in der Prot. K.-Ztg. 1885. Nr. 5. „Zur synoptischen Frage“ S. 110.

Tertullian's Verhältniss zu Clemens von Alexandrien.

Von

Ernst Noeldechen.

Kannte Tertullian den Clemens, d. i. kannte er seine Schriften? Eine neugierige Frage, könnte man sagen; auch wenn die Antwort zu finden ist, ohne besondern Ertrag für unsere Kenntniss der Zeit; durch weite Kluften getrennt von jenem prinzipiellen Interesse, das sich an die Lehrbewegung der alten Kirche heftet, oder ihrer fortschreitenden Verfassungsgestaltung zuwendet. Am Ende gar eingegeben durch jene öde Tendenz, die Werke ehrwürdiger Männer dadurch gemach zu zerpflücken, dass man den einen als Borger von Nachbarn aufweist und so auch das Mass von Freude, das sie jetzt noch gewähren, abmindert. Das Wahrheitsbedürfniss der Wissenschaft lässt sich freilich so nicht abspeisen: und falsche Glorien einer erträumten Ursprünglichkeit müssten fallen, wenn sie nicht stehen können. Aber die Frage ist in Wahrheit auch ernster, als sie von ferne her scheinen kann. Ja, sollte selbst etwas fallen von der vorgestellten Originalität beider oder eines der Männer, wir würden schadlos gehalten durch einen anderen Erwerb, den der gesteigerten Einsicht in das kirchliche Getriebe der Tage, in die literarischen Werkstätten, aus denen die Lehrschriften ausgingen, in das Leben der noch so jungen „katholischen Kirche". Wir würden gewahr werden, wie die beiden afrikanischen Städte, afrikanisch freilich sie b e i d e mehr nach dem h e u t i g e n Sprachgebrauch, in Gedankenaustausch eine mit der andern begriffen

waren, wie der riesige Raum zwischen beiden doch keine Schranke befestigte zwischen beiden grossen Gemeinden und ihren Stimmführern und Lehrern. Auch ein anderweitiger Nutzen einer solchen Untersuchung, sollte sie irgend wie zu sicherem Ergėbniss gelangen, lässt sich füglich in Aussicht nehmen. Ist die Chronologie der Schriften der beiden genannten Autoren bekanntlich noch vielfach unsicher und darum ein Entwickelungsgang der Verfasser nur tastend auszumachen, so ist auch auf diesem Gebiete jede Hülfe erwünscht. Mag die Lage der Dinge freilich an jene Gleichungen mahnen, in denen mit zwei Unbekannten zu rechnen ist, man wird eben diese Rechnung versuchen müssen. Auch giebt es eben etliche feste gegebene Grössen, einzelne bestimmte Data bei Tertullian wie bei Clemens. Lässt sich nun mit Bestimmtheit eine Relation beider nachweisen, so kommt zu den gegebenen Grössen bei dem einen und bei dem andern noch ein drittes Gegebenes hinzu, mit dem man, wo gewiss nicht zu völliger, so doch zu annähernder Klarheit wird kommen können. Man wird wohl nicht behaupten können, dass dieser Factor der Rechnung bisher schon genugsam gewürdigt sei.

Eins dürfte von vornherein klar sein, unsere Methodik anlangend. Eine allgemeine Charakteristik der Männer, wie sie aus ihren Schriften genommen wird, möchte sie noch so sehr zutreffen, kann uns unmöglich hier fördern. An solchen ist kaum Mangel. Unsere Erörterung wird gerade das Einzelnste aufsuchen, Gedanken und Anschauungen, die von Haus aus persönlich sich ausnehmen, bei denen sich die Meinung empfiehlt, dass sie nicht ohne weiteres ein unpersönlicher Zeitgeist oder „der Herr Omnes“ geprägt hat. Sollten wir gar Worte ablangen können, so wären sie ja besonders beweisend: nur dass wir uns nicht versteifen dürfen, lediglich solche zu wollen. Denn um ein Abschreiben wird es sich hier eben nicht handeln. Insofern als doch Worte in Betracht kommen, werden es solche zumeist sein, die der heiligen Schrift zugehörig spezifischen Curs gewinnen, Lieblinge des Tags werden und so freilich von Ohr zu Ohr und von Küste zu Küste schwirren. Wir werden aber auch hier

die Wahrscheinlichkeit abwägen, wieweit die schriftstellerische Vermittelung neben jenem Geschwirre wirksam wird; namentlich wo es sich um die Thatsache handelt, dass an von einander entfernten Orten die gleichen spezifischen Schrifttexte pro und contra erörtert werden. Der Strom der öffentlichen Meinung ist schliesslich doch immer ein X, das sich in Einzelfactoren zerlegen lässt: eine mystische Ansteckung, bei der Mund und Griffel in Ruhe wären, geht eben nicht vor sich. Dass der Griffel zwischen Nil und Bagradas doch wohl die wichtigere Rolle spielt gegenüber dem blossen Munde der ξένοι, lässt sich von Haus aus vermuthen.

Dass zunächst die Bücher vom Frauenputz eine Abhängigkeit von Clemens verrathen, ist wohl über allen Zweifel gewiss. Auch Oehler, der sich ja vorsichtig prinzipieller Beurtheilung fernhält, und als Ausleger des Einzelnen sich mit einigen Parallelen begnügt hat, scheint dieser Ansicht schon zugethan. Schon dass der behandelte Stoff so auffällig viel Verwandtschaft zeigt, ist in dieser Beziehung nicht unwichtig. Wohl hat das nivellirende Kaiserreich, zumal in den Metropolen, ähnliche Zustände ohne allen Zweifel geschaffen. Redet Tertullian z. B. über spezifische griechische Ueppigkeit, so beeilt er sich beizufügen, dass sie selbst bei den Numidern schon ihren Einzug gehalten (*de pallio* 4, I 932). Wird das afrikanische Leben somit dem ägyptischen ähneln, so haben wir Grund anzunehmen, dass auch in den christlichen Kreisen verwandte Unsitten einreissen an den Wassern des Nil wie am Bagradas. Haben doch die Commodustage mit ihrem Marciafrieden hier wie dort dazu beigetragen, jene Schleusen zu öffnen, durch welche heidnische Unart in die christlichen Gemeinden einströmte. Da die Aergernisse sehr ähnlich, konnte auch der Einspruch der Lehrer nicht eben unähnlich ausfallen. Aber die verhängten Censuren hangen denn doch andererseits nicht ohne weiteres vom Himmel, wie die Spruchzettelchen gewisser Gemälde des Mittelalters. Je mehr bis in die Einzelnheiten eine Aehnlichkeit oder Gleichheit hervortritt, wird das Verdict der Kritik auf literarischen Zusammenhang lauten müssen

Nun sind der gerügten Missbräuche in der That so viele identisch, von der Polemik gegen Purpur und Crocus bis zur Kritik des verabsäumten Webstuhls, von Ohrring und Beinspange bis zur coquettirenden Schminke, dass es allfällig schwer wird, die zeitgenössischen Männer gleich zwei Palmen zu denken, die in Alexandrien und in Carthago, ohne von einander zu wissen, fern von einander emporwachsen, nur der gleichen Gottesluft und des gleichen Regens theilhaftig.

Der Purpur beschäftigt sie beide. Clemens seufzt gleichsam auf: wie gut wär's, den Purpur zu bannen, besonders jenen purpurnen Schleier, dies Mittelchen der Coquetten (*εἴθε γὰρ καὶ τῆς ἐσθῆτος οἷόντε ἦν ἐξελεῖν τὴν πορφύραν, ὡς μὴ ἐπὶ τὸ πρόσωπον τῶν χρωμένων τοὺς θεατὰς ἐπιστρέφειν* Paed. II c. 10, Sylb. 204. C). Er will Kleider von weisser Farbe, nicht bunte nach Schlangenart: denn den Kindern des Lichts steht die weisse Farbe gut, (Reinkens p. 73). Tertullian, der gelegentlich auch der bunten Naturwolle denkt (pall. I, 929) spielt in der Schrift von dem Frauenputz seinen derben Naturalismus aus, wenn er den Tyrischen Kostbarkeiten (vgl. auch Clem. ed. Sylb. a. a. O) den seltsamen Satz entgegenwirft: was Gott nicht selber geschaffen, sei offenbar von dem Argen; der Herr hätte purpurne Schafe, wo er wollte, sonst gebären lassen. Der grosse „Interpolator", der Satan, verleitet zum Purpur (cult. fem. I, 710). Beide bekämpfen den Crocus, mit dem man die Haare sich gelb färbt, Clemens den Menander citirend:

τὴν γυναῖκα γὰρ
τὴν σώφρον' οὐ δεῖ τὰς τρίχας ξανθὰς ποιεῖν.

(Paed. III, 2 Sylb. 217). Tertullian ist geistreicher, bissiger: man schämt sich der eigenen Abstammung, will deutsch oder gallisch erscheinen. Man gefährdet das eigene Hirn mit diesen schädlichen Säften. Man behandelt das eigene Haupt wie einen Altar der Götzen, indem man den Crocus darauf bringt; man macht sich ein schlimmes Omen mit diesem „flammigen Haupt." (2 cult. fem. I, 721). Man muss es auch beiden lassen, sie nehmen wohl auch abseits

von dem Crocus[1]) diese Haarfrage gründlich, indem sie die Haarfärbemittel der alten Weiber befehden. Wie kann man, ruft Clemens aus, sich die grauen Haare neu anstreichen: die Täuschung wird doch nicht gelingen, die Schlange die Haut nicht abwerfen. Wie unendlich thöricht ist es, die eigenen Ehren zu schmälern, da man alternd und näher dem Ende „dem Alten der Tage" mehr gleich wird" (*ἐπεὶ κᾀκεῖνος ἀίδιος γέρων ὁ τῶν ὄντων πρεσβύτερος. παλαιὸν ἡμερῶν κέκληκεν αὐτὸν ἡ προφητεία* Paed. III, 3; Sylb. 223, C.). So verhöhnt der Carthager die Weiber, die es reut bis ins Alter gelebt zu haben, die die Sündenjugend zurücksehnen und sich schämen zum Herrn zu eilen. Auch die Nutzlosigkeit des Bemühens hat er ganz wie Clemens gekennzeichnet (*Senectus cum plus occultari studuerit, plus detegetur* 2 *cult. fem.* 6, I, 723), während der Hohn auf den Acaciensaft seine eigene bissige Zuthat ist (ib.). Beide lassen sich endlich auch das fremde Haar nicht entgehen. Clemens, sich damit begnügend, die hässliche Idee zu markiren, dass man das Haar von Todten trägt (Paed. III, 11: vgl. Oehl. I 724 Note: *ἀλλοτρίων δὲ αἱ προσθέσεις τριχῶν τέλεον ἔκβλητοι, ὀθνείας τε ἐπισκευάζεσθαι τῇ κεφαλῇ τὰς κόμας ἀθεώτατον, νεκροῖς ἐνδιδυσκούσαις πλοκάμοις τὸ κρανίον*). Der Carthager beruft sich, wie Clemens, auf die Ekelhaftigkeit dieses Brauches, (I 724 *pudeat inquinamenti*) doch contrastirt er mit Schauder auch das heilige Haupt einer Christin mit dem unreinen Heidenhaupt, das etwa der Gehenna bestimmt ist! wie mag man solches Haar nur sich auflegen!

Gold und Perlenschmuck sind gleichfalls gemeinsame Themen des Pädagog's wie des „Frauenschmucks". Zum Theil geht hier selbst Clemens die seltsamsten Bahnen, gemahnend an die „purpurnen Schafe" in der Phantasie des Carthagers. Alles Ernsts spricht er aus: dass, weil die Perlen das Meer, das Gold die Erde bedecke, es eine Art Frevel sei, sich diese guten Dinge zu holen (Pädag. II, 12. Sylb. 207, C.) Ich meine, dem Tertullian ist dies diesmal zu einfach erschienen. Er begnügt sich von dem Golde zu sagen", es

1) cf. 2 cult. f. cap. 6. I 722. „*quamvis et atrum ex albo conantur.*"

sei eine Erdensubstanz (*terra scilicet, plane gloriosior* Oehler I, 706) werde in „verfluchten Bergwerken“ mühselig der Erde entrungen, gewinne seinen imaginären Werth nur durch seine Seltenheit und sei unnützer als das Eisen. Dahingegen begegnen sie sich wieder nahe bei dem kleinen Capitel der Perlen. Beide betonen gleichmässig den widrigen Ursprung des Zierraths. „In erstaunlicher Menge“, so hebt Clemens zunächst an, „ist die Perle ins Frauengemach eingebrochen.“ Sie entsteht aber, belehrt er, in einer gewissen Auster, die der Stechmuschel ähnlich sieht. Ebenso Tertullian, nur dass er die Gienmuschel (*πελωρίς*) einsetzt, und den hässlichen Geruch, wie um Abscheu zu erwecken, besonders nachdrücklich hervorhebt (Clem. Sylb. 206. 208. Tert. Oehl, I, 708). Es gilt auch dies zu beachten, dass beide Schriftsteller gleichmässig die „köstliche Perle“ heranziehen, von der die Botschaft geredet hat. (*ἐξὸν ἁγίῳ κοσμεῖσθαι λίθῳ τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ, ὃν μαργαρίτην ἡ γραφὴ κέκληκέν που* und: *licet margaritum vocetur l. c.*).

Nach alledem will es uns höchst wahrscheinlich dünken, dass Abhängigkeit stattfindet, und zwar wohl des jüngeren Carthagers von dem älteren Clemens. Die grössere Ausführlichkeit, meist auch die geistreichere Behandlung ist auf Seiten des ersteren, der nur die allgemeinere Anregung, nicht die besonderen Gedanken von Aegypten aus zu empfangen scheint. Mehr und mehr zur Gewissheit erhebt sich obige Annahme, wenn nun auch selbst der Ausdruck im einzelnen, oder Einzelnes in der Anlage der Schriften völlig zusammenstimmt. Dahin gehört vor allem der *κόσμος ἄκοσμος* bei Clemens (Päd. II, 11 cf. Oehl. I, 706) mit seiner frappanten Entsprechung bei dem carthagischen Autor (*quem immundum muliebrem convenit dici.*). Da schon so viele Gefährten dieser besonderen Stelle eben gerade auf Clemens uns hinwiesen (s. das unmittelbar Voraufgehende), wird ein Senecaausdruck (*immundissima munditia* bei Oehl. I, 706 Note) nicht von der Ueberzeugung abbringen, dass Clemens und nicht Seneca hier dem Afrikaner vorschwebte. Zumal aber dürfte entscheidend sein der ganz analoge S c h l u s s, den das zweite Buch des „Pädagogen“ und das zweite „vom Frauenputz“ aufweisen.

Beide reden am Schluss von dem delikaten Punkt der Augenschminke. „Augen geschminkt mit dem Worte!" (*ὀφθαλμοὶ δὲ ὑπαληλιμμένοι λόγῳ* ed. Sylb, 212, B) ist Clemens' frommer Wunsch. Tertullian, der, wie wir sehen, seinem Stile die Eigenart wahrt, schreibt dies freilich dem Clemens nicht nach. Seinen Wunsch formulirt er anders: „Augen, die mit edler Scham untermalt sind" (*depictae oculos verecundia* Oehl. I, 734). Das göttliche Wort verspart er sich für einen anderen Gebrauch an demselben Ort. Er will die Reden Gottes als Ohrringe (*inserentes in aures sermones Dei ib.*): auch dies nur Variation des Clemens an gleicher Stelle, der die Ohren durchbohrt sehen will zum rechten Verstande der Wahrheit (behufs rechten heiligen Takts: *ὦτα εἰς αἴσθησιν διατετρημένα*). Einiges ist freilich noch freier aus- und umgestaltet, so doch, dass das Clemensvorbild auch dabei schwer zu verkennen ist. „Die Hand mit Wolle beschäftigt, die Füsse genagelt an's Haus" (*manus lanis occupate, pedes domi figite*) ist doch nur freie Veränderung der Füsse, „eilend zum Wohlthun" (*ἐπὶ δὲ τῶν ποδῶν ἡ ἄοκνος εἰς εὐποιΐαν ἑτοιμότης ἐπιφαινέσθω* ed. Sylb. 211, D).

Dieser gleichartige Schluss ist für mich das entscheidendste Argument, und an sich geeignet, unsere kurze Beweisführung abzuschliessen. Doch sei noch flüchtig verwiesen auf die Beinspangen, die beide behandeln (*πέδας δὲ πορφυρίους* Sylb. 209, B *periscelium* Oehl. I, 733) auf den Webstuhl, den beide mit Nachdruck den christlichen Weibern empfehlen (*αἱ δὲ ὀλίγου κομιδῇ τὸ λοιπὸν τῆς ἀμπεχόνης ὑφαίνουσαι* Sylb. 204, C. cf. *manus lanis occupate* Oehl. I, 734), auf die Lasten von Schmucksachen, ganze Vermögen, die man am Leib trägt (*τὰς δὲ καὶ θαυμάζειν ἔπεισί μοι ὡς ἄρα οὐκ ἀποκναίονται τοσοῦτον ἄχθος βαστάζουσαι* Sylb. 210, B; *uno lino decies sestertium inseritur. Saltus et insulas tenera cervix circumfert* Oehl. I. 712) auf die verwandte Betrachtung der Edelsteine (*lapillos et calculos et ejusdem terrae minutalia* Oehl. I, 707: *ἀπεξενωμένης θαλάσσης ἐκβράσματα καὶ τῆς γῆς ἐκψήγματα* Päd. II, 12). Hie und da wird auch eine latentere Anregung vorliegen, wie ich fast das *flammeum caput* (I, 722), obgleich es auf die Haare bezogen wird mit

jenem Clementinischen Schauder über die Symbolik des Purpurs verbinden möchte (*Ἔλλαβε πορφυρέος θάνατος* Sylb. 204, C) und selbst in der eigenthümlichen Zuthat des Lateiners, der Erzählung von den Parthern in Rom und ihrer Verachtung des Kostbaren (Oehl. I. 709) zugleich eine Nachwirkung einer Clementinischen Stelle erkenne (vgl. die Einleitung dieser Geschichte: *apud barbaros quosdam ... auro vinctos in ergastulis habent* I, 709 mit Paed. II, 12: *παρὰ τοῖς βαρβάροις φασὶ δεδέσθαι τοὺς κακούργους χρυσίῳ*). Schliesslich sei noch bemerkt, dass selbst die bezeichnende Eheweisung (*solis maritis vestris placere debetis* Oehl. I, 719) in einem ethnischen Citat bei Clemens (*καλὸς ὁ πῆχυς, ἀλλ' οὐ δημόσιος, καὶ κνῆμαι καλαὶ, ἀλλὰ μόνου, φάναι, τοῦ ἀνδρὸς τοῦ ἐμοῦ* Sylb. 204, B) um so mehr sein Pendant oder Urbild hat, als auch Tertullian seine Weisung als die heidnischer Weisheit bezeichnet (*quasi gentilibus dicam, gentili et communi omnium praecepto alloquens vos l. cit.*).

In dieser früheren Schrift von dem Frauenputz möchte sich das christliche Carthago, von Tertullianus vertreten, von dem christlichen Alexandrien, d. i. dessen berufenem Stimmführer, wohl durchgängig am abhängigsten zeigen Dennoch fehlt viel, dass die Spuren der Einwirkung aufhören, wenn auch der reifende Schriftsteller, immermehr sich entwickelnd in Eigenart, immer weniger als der Nachahmer, immer mehr als der Colloquent und selbst als der Kritiker auftritt.[1]) Es sind namentlich gewisse Schlagworte, an die sich die Debatte der Tage knüpft, und in deren Besprechung ein noch controlirbarer Austausch der Gedanken dieser beiden Zeitgenossen sich vollzogen hat. Ich bin überzeugt dass noch manches erst später sich hier wird entdecken lassen. Auf Voll-

1) Diese Doppelstellung Tertullian's zu Clemens fordert zu einer Vergleichung mit des Carthagers Stellung zu Minucius auf. Auch bei Minucius geht er in die Lehre, bis zu Entlehnungen aus dem Octavius fortschreitend; aber seine Eigenart wird auch hier gegen fremdes Muster rebellisch. Vgl. Ebert: Tertullian's Verhältniss zu Minucius Felix 1868. Auch Ebert: Geschichte der christlich-lateinischen Literatur 1874. p. 31: „der entschiedenste und bedeutendste Vertreter einer entgegengesetzten Richtung." Nur gestaltet sich der Gegensatz gegen Minucius mehr formal, der gegen Clemens mehr material.

ständigkeit will wenigstens diese Skizze einen Anspruch nicht machen. Doch ehe wir den „Kritiker“ kennen lernen, gilt es noch einige Vorfragen.

In Sachen des „Pädagogen“ und „Frauenputzes‘, lag die Sache so günstig, dass wir eine bestimmte Schrift des alexandrinischen Mannes als die vornehmliche Grundlage eines Werkes des Carthagers erkennen konnten. Bei der Natur der Schriften des Clemens werden wir kaum erwarten können, durchgängig solche scharfe Beziehung eines in sich geschlossenen Schriftstückes auf eine bestimmte Arbeit des carthagischen Meisters anzutreffen. Die Schrift nämlich des Clemens, welche nun zumeist in Betracht kommt, seine Teppiche haben die Eigenart, dass sie „bunt“, wie ihr Titel andeutet, über zahlreiche Stoffe sich auslassen, und, soviel irgend erkennbar, mit nichten als Ganzes ausgehen, sondern stückweise in namhaften Zwischenräumen der Oeffentlichkeit übergeben werden. Der chronologische Anhalt ist dabei von Haus aus gering; man wird nicht voreilig sagen können: das kannte der Carthager noch nicht: wo starke Aehnlichkeit auftritt, wird vielmehr gerade hier mit Vorsicht die Folgerung gemacht werden müssen: dass die und die Bücher der Stromata bereits in Carthago zu lesen waren.

Um Missverstand auszuschliessen, gilt es noch einen Vorbehalt machen: dass Elemente der Bildungsgemeinschaft sich allerdings auch von selbst verstehen, und wir wollen hier gleich solche andeuten, die minder geeignet erscheinen, Autorenabhängigkeit darzuthun. Das Capitel von der „zweiten Busse“ wäre ein solches Capitel. Alexandrien und Carthago äussern sich wesentlich einstimmig in Bezug auf diesen Punct (vgl. Strom. II, cap. 13 § 56—59 ed. Klotz 158—61, Tertull. poen. 9 Oehl. I 659 f.). Nur dass Tertullian, im Begriff schon, den Phrygern näher zu treten, die zweite Busse bereits mit Misstrauen zu betrachten begonnen hat. In der Ausführung herrscht soviel Freiheit bei den beiden Autoren, dass an eine nothwendige Bezugnahme nicht zu denken ist. Der Ausdruck im einzelnen bietet eine halbe Coincidenz, wenn Clemens nur a n s c h e i n e n d strenger von der „ersten und einzigen“ Busse (§. 56: *ἐπὶ γὰρ τῇ πρώτῃ καὶ μόνῃ μετανοίᾳ τῶν ἁμαρτιῶν κτλ.*). Tertullian in ähnlicher Wendung

von der „zweiten und einzigen“ (*hujus igitur poenitentiae secundae et unius* cap. 9 init.) redet. Einen Beweis für die Bekanntschaft mit Clemens wird man aber hier nicht entnehmen können. Aehnlich steht es z. B. mit der Frage nach dem Liebesmahl. Wir kennen bei Tertullian zwei Etappen seiner eigenen Stellungnahme: den Standpunkt einer gewissen Begeisterung, in der Schutzschrift zum Ausdruck gebracht, und den einer giftigen Abneigung in der späteren Schrift von dem Fasten. Auch Clemens giebt zweimal Kunde von seiner Stellung zur Frage. Auch hier verräth sich die harmonischere Natur darin, dass das frühere und das spätere Urtheil wesentlich dasselbe ist. Schon im Pädagogen scheints ihm bedenklich, gewissen üblichen Schmäusen, wo alles nach Fett und Brühe riecht (*δειπνάριά τινα κνίσσης καὶ ζωμῶν ἀποπνέοντα* Paed. II. cap. 1. Sylb. 141, B.), den Namen Agape zu leihen. Der Herr habe nie diesen Namen in gleicher Weise gemissbraucht. Man nenne das Frühstück und Mahlzeit, man nenne es nimmermehr „Liebe“; auch im siebenten Buche der Teppiche, unzweifelhaft namhaft später, ist seine kurze Kritik die gleiche (*διὰ τῆς ψευδωνύμου ἀγάπης* Sylb. 759 B: vgl. ibid. die *συμποτικὴ πρωτοκλισία*). Tertullian, der (s. das Frühere) unzweifelhaft früh jene Clemenskritik im „Erzieher“ gelesen hatte, hat sich nun in der Schrift an die Praesides über die Agapen geäussert, — soweit seine frühere Zeit in Betracht kommt; auch da blickt selbst etwas Kritik durch in dem Wort von dem Splitter und Balken; doch wiegt der panegyrische Ton vor. Später hat er ja ganz wie Clemens reden gelernt (jej. adv. ps. cap. 16. Oehl. I, 877), oder vielmehr ihn überboten: der heilige Geist ist der Fettglanz bei den Agapen der Psychiker. Er mag hier auch literarisch unter Clemens' Einfluss stehen; beweisbar wird es nicht heissen, dass dieses der Fall ist. Und ähnlich wird es mit anderem stehen, das einen gemeinsamen Geschmack verräth, der auf gemeinsamer Tradition beruhen mag: wenn beide, gleich ernsthafte Kritiker eben auch des äusseren Menschen, die Schuhe der Männer etwa als eine weibische Sache verwerfen (*ἀνδρὶ δὲ εὖ μάλα ἁρμόδιον ἀνυποδησία πλὴν εἰ μὴ στρατεύοιτο* Paed. II, 11. Sylb. 205, D; pedes nudi ... viriles magis, quam in calceis pall. c. 5. I, 949; nur dass hier doch ziemlich sicher die frühere Lek-

türe des „Erziehers“ nachwirkt), wenn beide den Schauspielen, den Kränzen gleichermassen zuwider sind.

Aber anders steht es doch wieder, wenn man in der Schrift von den Schauspielen oder in der Schrift von dem Kranze im einzelnen so sehr gleichartige Argumente gebraucht werden. So ist namentlich derselbe Psalm, den Clemens gegen die Schauspiele ausnutzt, bei Tertullian wiederzufinden. Der Fall ist so eigenartig, dass wir näher auf ihn eingehen müssen. Das dritte Buch des „Erziehers“ tritt dadurch in ein eigenes Verhältniss zu Tertullians Schauspielschrift (Sylb. p. 254. cf. Oehl. I, 22.

Οὐκ οὖν ἐπὶ τὰς θέας ὁ παιδαγωγὸς ἄξει ἡμᾶς· οὐδὲ ἀπεικότως τὰ στάδια καὶ τὰ θέατρα καθέδραν λοιμῶν προσείποι τις ἄν. βουλὴ γὰρ κἀνταῦθα πονηρά, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῷ δικαίῳ· διὸ καταρᾶται ὁ ἐπ' αὐτῷ σύλλογος. πεπλήθασι γοῦν πολλῆς ἀμιξίας καὶ παρανομίας αἱ συναγωγαὶ αὗται· καὶ αἱ προφάσεις τῆς συνηλύσεως ἀκοσμίας ἐστὶν αἰτία, ἀναμὶξ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν συνιόντων ἐπὶ τὴν ἀλλήλων θέαν. ἐνταῦθα ἤδη περπερεύεται τὸ συνέδριον. λιχνευούσης γὰρ τῆς ὄψεως χλιαίνονται αἱ ὀρέξεις κτλ.

Die Beziehung auf den ersten Psalm steht durch *καθέδρα λοιμῶν, βουλὴ πονηρά*, verglichen mit *καθέδρα λοιμῶν, βουλὴ ἀσεβῶν* der Septuaginta fest.[1]) Obwohl der Psalm nicht citirt wird, rechnet Clemens doch sichtlich auf sofortiges Verständniss der Anspielung: der „Pestsitz“ des ersten Psalmes liegt ihm so bestimmt im Sinn, dass der begründende Satz (*βουλὴ γὰρ κἀνταῦθα πονηρά*) erst hinreichend verständlich wird, wenn man den Gedanken umformt: man kann eben dies Theater mit jenem Pestsitz vergleichen, von dem der erste Psalm schreibt; denn der böse Rath ist auch da (die *βουλὴ ἀσεβῶν* des ersten Psalms). Gerade diese elementarische Einführung mit stillschweigender Berufung auf die Schriftkunde der Leser verleiht dem Satze bei Clemens einen Stempel der Ursprünglichkeit, der es unwahrscheinlich macht, dass er bereits einem anderen nachspricht. Auch das *προςείποι τις ἄν* scheint diesen Gedanken schon auszuschliessen.

1) Septuag. ed. van Ess p. 574.

Sehen wir auf Tertullian, so ist alles bestimmter und ausgeführter. Ausdrücklich wird der Psalm citirt (*invenimus ad hanc quoque speciem pertinere etiam primam vocem David*). Die *cathedra pestium*, das *concilium impiorum*, auch der *justus ille* (*καϑάπερ καὶ ἐπὶ τῷ δικαίῳ*) ist da. Dann wird, nachdem die typische Deutung auf die messianischen Tage berührt ist (cf. Oehl. I, 22, Note: über Joseph von Arimathia) mit prinzipiellen Worten die erweiterte Anwendung auf die gegenwärtigen Tage begründet. Denn wenn damals, so wird dann fortgefahren, jene Handvoll Juden als eine Versammlung von Gottlosen bezeichnet ward, um wie viel mehr noch eine so gewaltige Ansammlung des Heidenvolkes. Auch damit noch nicht genug, werden die *cardines* und *viae* des damaligen Theaters (vgl. Kellner 248) auf die einzelnen Ausdrücke des ersten Psalmes bezogen. Alles zeugt dafür, dass wir es mit einer freien Ausführung und handlich geistreichen Ausdeutung des ersten Psalmes zu thun haben, zu welcher Clemens die gröbere Anleitung hergab. Es bestätigt sich wieder jenes Verfahren, das uns schon im Frauenputz auffiel.

Aehnlich verhält es sich auch mit der Schrift von dem Kranze. Es wäre wenig Gewicht darauf zu legen, dass auch Clemens die Kränze verwirft, dass er sie als unnöthig, dann als unerlaubt bezeichnet[1]) (Paed. II, 8. Sylb. 181). Schon darum würde diese Thatsache nicht weit tragen, weil in den Argumenten des Clemens denn doch auch manches mit vorkommt, was Tertullian in seine weitschichtigere Behandlung nicht aufnimmt. Dass vor den Medertagen auch selbst die alten Hellenen diese Thorheit der Kränze nicht kannten (Sylb. 181, B.) oder dass diese Kränze malen die berauschte Frechheit der Zecher, wird dem Tertullian kaum der Bemerkung werth erschienen sein: so sehr tritt dem Theologen jener andere Gesichtspunkt in den markirtesten Vordergrund, dass die Kränze untrennlich mit dem Dienste der Götzen zusammenhängen. Aber nun folgen doch, vergleichen wir, gar manche wichtige Instanzen einer völlig gleichen Be-

1) In der Methodik tritt Tertullians Unterschied von Clemens hier hübsch deutlich hervor: Tertullian bläst zuerst vom Thurme, um dann später sanfter zu tönen. Clemens geht umgekehrt zuerst auf das Unnöthige, dann auf das Unerlaubte.

gründung dieses Widerwillens gegen die Kränze. Auch Clemens weiss zu betonen, dass die Kränze gemissbraucht werden für den Dienst der Dämonen. Auch er liefert den gleichen rationalistischen Einwand: dass die Blumen zum Riechen gemacht sind und darum nicht auf das Haupt taugen, wo keine Nase zum Riechen ist (*εἰ δὲ καὶ ἄρα τι συγχωρητέον, ἀπόχρη τῆς ὀδμῆς ἀπολαύειν αὐτοῖς τῶν ἀνθῶν, μὴ καταστεφανέτωσαν δέ* Sylb. 183, D) *utere itaque floribus visu et odoratu, quorum sensuum fructus est.* Oehl. I, 427); auch er berücksichtigt schliesslich den Dornenkranz des Erlösers und findet es unbillig, sich da mit Blumen zu schmücken, wo der Stifter des Heils nur Dornen hatte (Sylb. 182, A). Auch hier folgt Tertullian, indem er die pikantere Ausführung statt der einfach rührenden giebt, die Clemens vor ihm geliefert hat (*Sic* — mit Dornen — *et tu coronare: licitum est,* etc. Oehl. I 438). Wenn hier wieder das zweite Buch des „Erziehers" (vgl. früher *de cultu fem.*; hier p. 281 f.) sich uns als eine Fundgrube darstellt, in der so viele Anregungen zu den Schriften des Carthagers beisammen liegen, so enthält das Buch von dem Kranze auch wohl noch den anderen Fingerzeig, dass auch der Protreptikos Clemens' Tertullians Lectüre nicht fremd war. Ein Terminus wenigstens, den er braucht, vom Soldaten redend — es handelt sich um den Kranz des Soldaten — scheint mir Clemens ganz abgelauscht (*στρατευόμενόν σε κατείληφεν ἡ γνῶσις* Sylb. 63, C. cf. de corona I, 444: *si quis militia praeventos fides posterior invenit;* man beachte auch *γνῶσις* und *fides*, den Unterschied hier markirend). Auch das andere erscheint mir als Nachbildung, resp. als bewusste Umbildung, wenn die Sibylle in Clemens' Protreptikos als „prophetisch-poëtisch" bezeichnet wird (*προφητικὴ καὶ ποιητικὴ Σίβυλλα* Sylb. 17, B), Moses bei Tertullian als prophetischer, nicht poetischer Hirte (*propheticus non poëticus pastor* Oehl. I, 431).

In alledem tritt uns der Carthager, der Clemens niemals citirt[1]), doch in gewissem Umfange geradezu als sein

1) Clemens ist auch äusserst sparsam in Anführung christlicher Schriftsteller, während er mit seiner Kenntniss ausserchristlicher Literatur sogar „prunken" soll. Der doppelte Umstand hat ihm bei Zahn, Ignatius, Gotha 1873, p. 513, eine etwas unsanfte Rüge zugezogen.

Schüler entgegen. Er ist geistreicher, kräftiger als der fein wägende Grieche, aber er verdankt ihm zahlreiche Anregungen. Dabei begegnete uns eben, wie verstohlen auch immer der Gegensatz: mit der Gnosis des Alexandriners will er eben nichts zu schaffen haben. Ja der Ausdruck „Gnosis" ist ihm gebrandmarkt für immer; nimmermehr kann dieser Mann bei Valentinus zu Gaste gehen, Marcion einen Riesen nennen, wenn auch einen, der mit Gott kämpft (*οὗτος ὁ θεομάχος γίγας*) oder von Heracleon lernen, wie sein Kollege am Nil. Hier werden die Wege sich trennen, und es fragt sich, inwiefern wir im Stande sind, auch jenen Dialogen zu folgen, die sich, obschon verhüllt, in den Schriften des Carthagers bezeugt finden.

Bemerkenswerth ist zunächst das Verhältniss der Schrift von den „Einreden" zu dem ersten Buch der „Teppiche". „Wie der Heroldsruf in Olympia freilich beruft den Willigen, aber krönt nur den Tüchtigen, so ists eine unwiderlegliche Wahrheit, dass der Logos nicht will, dass der Gläubige sich träge verhalte zur Wahrheit; denn: sucht, sagt er, und ihr werdet finden.[1]) Aber er vollendet das Suchen im Finden, die moderne Geschwätzigkeit (nämlich der Pseudo-Gnostiker) austreibend, dahingegen als gültig befindend ein den Glauben stärkendes Denken." So der Alexandriner, abwägend wie gewöhnlich, die Sachen in der Schwebe lassend, um nicht einseitig, nicht schroff zu werden. In demselbigen Sinne kommt er auch später wieder auf das Herrnwort zurück. Er redet — Stromata IV — vom schmalen Wege des Herrn, von den Gewaltthätigen auch, die des Himmelreich an sich reissen, und verknüpft damit von neuem das: „Suchet, so werdet ihr finden." Er will, dass man sich hält auf dem königlichen Wege, weder nach rechts noch nach links ausbiegend (*μὴ παρεκτρέχων* Sylb. 476, C). Auch im fünften Buche, wie zu zeigen, dass es recht eine Zeitfrage ist, mit der er bestrebt ist, sich abzufinden, muss er noch einmal zurück zu dem — vielumworbenen Worte. Er sagt: das Suchen nach Gott (*ζητεῖν περὶ θεοῦ*), wenn es nicht aus Streitlust hervorgeht, sondern das Wahrheitsverlangen beflügelt, ist für heilsam zu achten (*ἂν μὴ εἰς ἔριν, ἀλλὰ εἰς εὕρεσιν τείνῃ, σωτήριόν*

1) Matth. 7, 7. Clem. Strom. I. cap. 11, §. 51. Klotz, p. 38.

ἐστι·)[1]) Aus ganz anderer Tonart geht nun freilich die Stimme, die am Bagradas laut wird. Es handelt sich um nichts Geringeres, als das Herrnwort zunächst zu entkräften, soweit es eine Anwendung auf die gegenwärtige Zeit gilt. In einem gewissen historischen Anlauf, den er so oft macht, wo es ihm zweckdienlich, wirft er die Frage auf: Wann spricht doch der Herr jenes Wort aus? Antwort: im Anfang der Laufbahn, wo der Vorläufer ja zweifelt, ob er wirklich der Christ Gottes sei (Oehl. II, 10). Die Juden und Heiden stehen draussen: ihnen gilt: klopfet an, so wird aufgethan. Gemäss seiner Methode greift er dann wieder rückwärts, einen verlorenen Posten räumend; es sei! es gilt für die Gegenwart. Dennoch gilt nicht endloses Forschen; man forscht eben, bis man findet, nicht ruhelos und ziellos, wie die Gnostiker. Marcion, Valentin, Apelles rufen je um die Wette: Suchet! Suchet, so werdet ihr finden! (ib. 12). Sie regen den starken Verdacht an: sie suchen, weil sie nie besessen oder weil sie ihre Habe verloren haben (p. 13). Endlich die letzte Cascade. Es sei, es gilt endloses Forschen. Aber bei wem? Bei den Ketzern? Welcher Sklave sucht seine Speise bei Fremden und nicht bei dem Herrn? Welcher Soldat seinen Sold bei einem auswärtigen Fürsten? Wer lässt sich da berichten, wo alles droht zu vernichten? (*instrui, destrui* II, 14) Bleiben wir im eigenen Haus; durchsuchen wir unser Eigenthum; heischen wir nicht Licht bei der Finsterniss. „Ihr habt gesucht und gefunden," ruft er anderwärts den Täuflingen zu (Oehl. I, 640); „ihr habt geklopft, euch ist aufgethan."

Eines ist völlig gewiss, dass hier viel eher ein Gegensatz, als Einstimmigkeit herrscht in der Auffassung. Ist dem Carthager der Abschnitt der Teppiche zu Händen gekommen, wie wir uns überzeugt haben, dass er den „Erzieher" gelesen, so hat dessen mattere Weise allfällig nicht seinen Beifall. Ja, bedenken wir Clemens' Stellung zu der *ψευδώ-*

1) Sylb. 551, A. cf. ib. 550 C.: *τὴν πίστιν λέγω οὐκ ἀργὴν καὶ μόνην, ἀλλὰ σὺν ζητήσει δεῖν προφαίνειν φαμέν. οὐ γὰρ τοῦτο λέγω, μηδ' ὅλως ζητεῖν· ζήτει γὰρ, καὶ εὑρήσεις, λέγει*, worauf dann Citate aus Sophokles, Menander etc., die den gleichen Gedanken empfehlen sollen.

νομος γνῶσις, seine Neigung, Valentin zu citiren, Heracleon beizufallen, so können wir uns nicht leicht der Annahme entschlagen, dass Clemens nicht in letzter Linie dem Afrikaner auch vorschwebt, wenn er diejenigen geisselt, die bei den Haeretikern suchen. Clemens, sofern er ihn kennt, muss ihm sicher als ein halber erscheinen, der das eigene Haus auch verlässt und Licht bei der Finsterniss heischen will. Ja hier kann es wahrscheinlich werden, dass Clemens ihm darauf gedient hat. Es will nicht unglaublich scheinen, dass schliesslich gar das ἀναίδην des Clemens (Sylb. 551, B) sich in dem Vorwurf der „*impudentia*" spiegelt, die Tertullian, wie es scheint, als ein Brandmal empfindet, das man seinen Bestrebungen aufgedrückt (orat. u. pat. Oehl. I, 573, I, 587). Hauck (Tertull. p. 134, Note) hat wohl richtig angemerkt, dass das Wort *impudenter* den Carthager scheine „verfolgt zu haben." Es liegt das Weitere nicht fern, an Clemens als „Verfolger" zu denken (οὐδὲ μὴν[1]) πᾶσιν ἀναίδην τοῖς λέγουσί τε καὶ γράφουσιν ἔκδοτα τὰ ὦτα παρέχειν χρή). Allerdings würde hiermit vorausgesetzt, dass auch Clemens Tertullian gelesen, was ich bis jetzt nicht weiter erhärten kann. Die Entscheidung wird mit davon abhängen, ob der angenommene Gegensatz, als ein ausdrücklich gewusster, sich auch weiter bestätigt.

Dies ist zunächst der Fall in der Schrift von der Flucht. Doch hören wir zunächst die „Teppiche". „Wenn er wiederum sagt: Wenn sie euch verfolgen in dieser Stadt, alsdann flieht in die andere (Matth. 10, 23), so ermahnt er damit nicht, die Verfolgung als ein Uebel zu fliehen, noch als Todesscheue dem Tode sich durch Flucht zu entziehen, will vielmehr, dass wir niemand, nicht anderen, nicht uns selbst Ursache des Uebels werden sollen, auch nicht dem Verfolger und Tödter (Clem. Stom. IV cap. 10. §§. 78. 79. Klotz p. 319, 320); in gewisser Weise kündigt er (Jesus) an, dass er selber beiseite

1) Das μὴν in diesem Satze wurde wenigstens nicht widersprechen, „gewiss, allerdings, fürwahr", mehr noch das vorige bekräftigend, als zum Folgenden überleitend. Eher könnten die πολλαὶ φλυαρίαι p. 551, C. auf die „falsche Gnosis" gemünzt scheinen, und damit von Tertullian ganz abführen.

trete; wer aber nicht gehorcht, ist wagehalsig und tollkühn." Er fährt gleich fort: wenn aber der, der einen „Menschen Gottes" tödtet, sich an Gott versündigt, so wird der, der sich selbst dem Tribunal stellt, eben mitschuldig am Vergehen des Tödters.... Wenn er aber selbst noch zum Zorne reizt, wird er vollkommen schuldig, indem er das Thier gleichsam aufbringt. In gleicher Weise auch, wenn er einen Anlass des Kampfes giebt, der Geldstrafe, des Processes, der Feindschaft, ermöglichte er die Verfolgung. Darum ist uns geboten, an nichts von den Dingen des Lebens krampfhaft uns festzuhängen, sondern dem, der den Rock nimmt, auch den Mantel zu geben; nicht nur, damit wir an uns selber leidlos verharren allein, sondern damit wir nicht, die ihr Recht gegen uns geltend machen, vor Gericht streitend erbittern und durch unser Verschulden die Lästerung des Namens zu Wege bringen.

Wir haben die drei Punkte äusserlich kenntlich gemacht, um die es sich hier handelt. Es ist erstens die biblische Stelle, die von der Flucht handelt; es ist zweitens die vom Rock und vom Mantel; es ist drittens die von der Lästerung. In jeder dieser drei Beziehungen ist der Carthager vom Alexandriner geschieden. Die „Flucht von der Stadt zur Stadt", wohl freilich schon ein altes Capitel, allerdings in polycarpischen Tagen schon in Kleinasien abgehandelt[1]), ist ihm je länger je mehr ein Dorn im Auge geworden. Hier (de fuga c. 6; Oehl. I, 471) legt er zunächst sich wieder auf die exegetisch-historische Seite. Das Fluchtmandat wird eingeschränkt: es geht eben nur die Apostel an und passt nur auf ihre Zeit und Verhältnisse (*Hoc in personas proprie apostolorum et in tempora et in causas eorum pertinere defendimus* p. 472). Er sucht dies durch mancherlei Gründe z. Th. nicht ohne Geschick, z. Th. durch Kniffe zu stützen. Auch darauf lässt er sich ein, dass der Herr selber eine Zeitlang sich seinen Verfolgern entzogen, aber nach demselben Grundsatze, welchem gemäss er seine Apostel ermächtigt, zu fliehen: dass er nämlich seine Lehre vollenden wollte (cap. 8. Oehl. I, 475; cf. Clemens a. a. O. § 78: τρόπον γάρ τινα προςαγέλλει ἑαυτὸν

1) „denn also lehret das Evangelium nicht." Brief der Smyrnaeer.

περιίστασθαι, s. auch oben: Beiseitetreten Jesu). So kommt er auch auf „Rock und Mantel“, gleichfalls sehr anticlementisch. „Ich werde den Mantel geben dem, der mich nicht bedroht; wenn mich jemand bedroht hat, werde ich auch den Rock mir zurückfordern (I, 488). Jedes Wort des Herrn ist nach bestimmter Norm zu beurtheilen. Man muss nicht alles auf alles ziehen (*Omnium jam nunc domini sententiarum sunt et causae et regulae. Termini non in infinitum nec ad omnia spectant*). Das letzte der Geschosse des Clemens liess er bereits früher abprallen: die „Lästerung“ nämlich „des Namens“ (des *nomen christianum*; cf. *ne nomen blasphemetur* idol. 14. Oehl. I, 90). Verwandtes aber bringt er auch hier (*quaerimur a nationibus et timemus ne turbentur nationes* I, 468 cf. *publicaris, inquit.* I, 478). Nach alle dem vermuthe ich schliesslich, dass ein *quidam* bei ihm Clemens ist. „*Immo, inquit* — so sagt er — *praeceptum implevit fugiens de civitate in civitatem. Sic enim voluit quidam, sed et ipse fugitivus, argumentari, et qui proinde nolunt intellegere sensum domini illius pronuntiationis ut eam ad velamentum timiditatis suae utantur* (I 471. 472). Ich vermuthe, dass unter den *auctores*, speziell unter den *presbyteri*, die sich schimpflich, wie er überzeugt ist, vor nicht lange auf die Flucht begeben, ihm eben der Mann vorschwebt, der ihn frühzeitig angeregt, dessen Sammethand gegen die Ketzer ihm danach schon Anstoss gegeben, und der in der ersten Reihe steht derer, die jetzt ihm zu thun geben (cf. Euseb. VI c. 3. Neander I, 1168). *οἴκους μὲν ἐξ οἴκων ἀμείβοντα, πανταχόθεν δὲ ἐλαυνόμενον* Eus. ed. Schwegler 204). Dass er ihn nicht nennt, ist begreiflich; dass der Mann hervorragend, scheint die Stelle selbst darzuthun, die ihn als einen Choragen anderer zu verrathen scheint. Die Beziehung wird wahrscheinlich heissen, so lange bis es gelingt, einen andern Mann namhaft zu machen, der ähnlich, wie der ehrwürdige Clemens sich über Matth. 10 geäussert und sich dann der Verfolgung entzogen hat.

Verstärkt wird zunächst die Annahme, dass Tertullian den Clemens gelesen und jene Lehre der „Teppiche“ nicht will, auch durch das Buch Scorpiace, welches, wie sonst darzuthun, in der Nähe der Fluchtschrift entstanden ist. In

den „Teppichen“ redet Clemens auch u. a. ausdrücklich von dem Worte des Herrn: Matth. 10, 32. Nach seiner vermittelnden Art zwischen Grosskirche und Gnosis — führt er den Heracleon ein als „Valentin's namhaftesten Schüler.“ Derselbe unterscheide ausdrücklich ein doppeltes Bekennen des Meisters: eines in Glauben und Wandel; ein anderes mit gesprochenem Wort Strom. IV, c. 9. §. 73. Klotz 317. (*τὴν μὲν ἐν τῇ πίστει καὶ πολιτείᾳ, τὴν δὲ ἐν τῇ φωνῇ.*) Die letztere Art des Bekennens, die vor den Behörden geschehe, (*ἐπὶ τῶν ἐξουσιῶν γίνεται*) hält die grosse Menge für die einzige Art desselben, aber mit nichten mit Recht (*οὐχ' ὑγιῶς*), denn dieses Bekenntniss können auch die Heuchler ablegen. Andererseits haben nicht alle Apostel dieses Zeugniss abgelegt; Matthäus, Philippus, Thomas und Levi starben, ohne je so bekannt zu haben. Die andere Art des Bekennens erscheint somit als die wichtigere, schlechthin allgemein verbindliche (*καθολική*, die andere *μερική*). Die *μερικὴ ὁμολογία*, die vor den Behörden zu leisten ist, folgt der ersten, wo's nöthig ist (*ἕπεται ἐὰν δέῃ*). Man wird mit Worten bekennen, nachdem man vorher mit der gesammten Denkart (*τῇ διαθέσει*) bekannt hat. Und schön, sagt Heracleon weiter, hat der Herr gesprochen vom *ὁμολογεῖν ἐν ἐμοί*, während er von den Verläugnenden redend den Objektscasus (*ἐμέ*) gesetzt hat (a. a. O. §. 74). Denn die einen, wenn sie mit dem Worte bekennen, verläugnen ihn thatsächlich, indem sie mit der That ihn nicht bekennen, „in ihm“ bekennen dagegen, die praktisch in seinem Bekenntniss leben: „in welchen“ auch er „bekennt“, nachdem er sie selber ergriffen (*ἐνειλημμένος αὐτούς*) und nun von ihnen gehalten wird (*ἐχόμενος ὑπὸ τούτων*): weshalb sie ihn gar nicht verläugnen können. Dahingegen verläugnen ihn diejenigen, die nicht „in ihm“ sind; denn er sagt nicht: wer verläugnet „in mir“ sondern wer „mich“ verläugnet. Nachdem er so Heracleon eingeführt (*κατὰ λέξιν* §. 73) erklärt er zunächst seine Zustimmung (*τὰ μὲν ἄλλα φαίνεται ὁμοδοξεῖν ἡμῖν*); nur das eine vermisst er, dass Heracleon einen Gedanken nicht noch ausdrücklich hervorgehoben: dass nämlich, „so zu sagen (*ὡς ἔπος εἰπεῖν*) jenes feierliche Bekennen des Mundes sei

eine gedrängte praktische Sinnesänderung (ἀθρόα κατὰ τὴν πρᾶξιν μετάνοια) am Ende des Lebens und ein wahres Bekenntniss zu Christus unter Mitzeugniss der Stimme." Und so erscheine das Martyrium als eine Reinigung von Sünden in Herrlichkeit (ἀποκάθαρσις ἁμαρτιῶν μετὰ δόξης ib. §. 76).

Tertullian sagt nun unzweifelhaft das Gegentheil von Heracleon. „Man kann sich nicht als Christen bekennen, wenn man nicht in Christus ist" (Scorp. I, 519). Heracleon meinte unter dem Beifall des Clemens, man könne sich (mit dem Munde, wie auch Tertullian dies meint) zu Christus bekennen, ohne „in Christus" zu sein. Dahingegen: „Wer geläugnet hat, dass er ein Christ sei, hat ‚in Christus' geläugnet, indem er geläugnet hat nämlich, dass er in Christus sei, sich als Christen verleugnend" lautet die zweite Behauptung am Bagradas. Heracleon, unter dem Beifall des Clemens, hat auch dieses bestritten: „in Christus" läugnen sei Unsinn. Endlich sagt der Carthager: der Herr hätte einfach auch sagen können: es kommt auf das Bekennen an: das „in mir" oder „mich" sei gleichgiltig. Wenn er hiermit als Ausleger wohl wirklich das Richtige trifft, (vgl. H. A. W. Meyer, Commentar zu Matth. 1844, p. 213) so sagt doch auch davon Heracleon unter Clemens' Beifall das Gegentheil: auf der Unterscheidung von ἐμέ und ἐν ἐμοὶ beruht seine ganze Erörterung (vgl. namentlich Clem. l. c §. 74).

Somit dürfte wohl klar sein: Tertullian kennt jene Stelle des Heracleon sehr genau: und widerlegt sie Schritt für Schritt. Auf Clemens zusätzliche Worte geht er dagegen nicht ein. Hat er nun darum eine Originalstudie des Valentinusjüngers gemacht und wie Clemens an der Quelle geschöpft? Wir glauben: mit nichten. Seine Schrift gegen die Valentinianer zeigt ihn fast gänzlich als Abschreiber aus dem Buche des Rhonegelehrten. Keine sonst ist so unselbständig. Wir werden ihm hier schwerlich mehr zutrauen. Um so mehr werden wir diesen Glauben verweigern, je mehr wir bereits bisher gesehen haben, wie er sonst bei Clemens zu Gaste geht. Oder: sollen wir das andere annehmen: er betrete eine via trita, auf der man massenweis geht in Carthago? Die Debatten von Hinz und Kunz in der

Didostadt spiegelten sich bei ihm? Auch dies ist nicht minder unwahrscheinlich. Es ist eine ganz bestimmte Schriftstelle, die er, so zu sagen, in Arbeit nimmt: dieselbige Schriftstelle liegt auf dem Alexandrinischen Amboss; selbst eine weitgehende Annahme über die popular-exegetische Thätigkeit, deren man sich in Carthago beflissen, würde doch hier kaum ausreichen, die vorliegenden Data aufzuhellen: dies Schritt für Schritt Folgen gegenüber Heracleon's Auslegung. Wir werden bei dem Gedanken stehen bleiben: Clemens ist hier seine Quelle. Und warum schweigt er hier vom „Zusatz“ (*ἐκεῖνο δὲ οὐκ ἐπέστησεν* a. a. O. p. 318 ganz oben) des Clemens? Weil dies erstens zu seinem Angriff nicht taugt auf die kreuzflüchtige Gnosis, und weil Clemens' ganze Manier ihm nicht hinreichend congenial ist. In gewissem Sinne freilich lässt sich sogar das andre behaupten, dass er weiterhin in der Scorpiace auch Clemens theilweis verwendet. Die *ἀποκάθαρσις ἁμαρτιῶν μετὰ δόξης* (Klotz 318 unten), als welche Clemens das Martyrium kennzeichnet, hat immerhin ein gewisses Pendant an dem Tertullianischen Satze: *Sordes quidem baptismate abluuntur, maculae vero martyrio candidantur* (Scorp. Oehl. I, 529). Zu dem schönen Gedanken des Clemens: „das Martyrium höchste Leistung der Liebe“ hat der Afrikaner sich nie aufgeschwungen.

In „Fuga“ und „Scorpiace“ erkennen wir somit einen Höhenpunkt seiner Gegnerschaft gegen den Mann, der im ägyptischem Osten ihm gleichzeitig ein literarischer Führer der Christen, der Christen der Grosskirche war. Die Städte rivalisiren an Menschenfülle, an politischer Bedeutung im Reiche; auch die Choragen der Grosskirche, — soweit Tertullian noch dazu gehört, zollen ihren Tribut dem allgemeinen Lose der Menschheit, fast immer nur durch den Gegensatz der aufeinanderplatzenden Meinungen die Strasse des Fortschritts zu finden. Von hier aus beginnt nun die Zeit jener stärksten montanistischen Bitterkeit des Carthagischen Lehrers. Die Opposition gegen Rom, zumal gegen dessen Kallist, tritt immer mehr in den Vordergrund. Wenn Clemens dem Tertullian, wenn wir lernen zwischen den Zeilen zu lesen, als ein Mann der Halbheit sich darstellt, mit den Phi-

losophen und Ketzern halb Freund und ohne das Eisen des Zeugensinns, so ist ihm Kallist freilich schlimmer, dieser seltsame „Apostoliker", dessen Erlasse in ein Hurenhaus passen (de pud.). Aber Nachklänge des literarischen Gegensatzes gegen den Alexandriner sind doch da. Gerade an gewissen biblischen Stellen, Lieblings- und Schlagworten der Tage, werden wir ihn noch handlich verfolgen können. Jenes „Fresser und Weinsäufer", das trübe Beiwort, gegeben dem Heiligen Israels, hatte den Alexandriner beschäftigt (Strom. III c. 6. §. 52. Klotz 241, u.): er verwendet es gegen eine scharfe Willküraskese. (ib.: *οὐχὶ καὶ οἱ παλαιοὶ δίκαιοι εὐχαρίστως τῆς κτίσεως μετελάμβανον;*) Das Wort wird in Schwung gekommen sein, in diesem bestimmten Zusammenhang, vielleicht wenigstens gerade durch Clemens. Dass es thatsächlich im Schwang ist, zeigt Tertullian bis zum Ueberfluss. (de jej. I. 855, 862): die Gegner brauchen das Wort in diesen späten Tagen des Autors geradeso wie einst Clemens: in antiasketischer Absicht. Das Hauptquartier dieser Gegner ist jetzt ohne Zweifel in Rom: als ihr Vorläufer erscheint aber immerhin Clemens: gegen ihn hat der Carthager zu streiten, auch nachdem er längst heimgegangen. Das „Wachset und mehret euch", dieser Segen des Genesisbuches steht auf einem ähnlichen Blatte. Clemens verwendet ihn mehrfach (Strom. III, c. 4. §. 37. Klotz 231; c. 17. §. 101; Klotz 271), ein warmer Anwalt der Ehe (Strom. VII. Sylb. p. 741), ohne das Wort zu verrenken und als niederen Standpunkt zu brandmarken. Bei Tertullian dagegen sinkt dieses Wort sehr im Preise: das Ende der Zeiten hat dieses Wort ihm ausgehöhlt (*At ubi et Crescite et redundate, evacuavit extremitas temporum monog.* Oehl. I, 771, vgl. auch neben mehrerem pud. I 828); es ist ein überwundener Standpunkt. „Besser freien als Brunst leiden" (1. Cor. 7) hat seinen freien Curs bei Clemens (Strom. III. c. 15. §. 97; Klotz 268); Tertullian muss es mehrfach umständlich bemängeln (monog. I, 764; vgl. andere Stellen bei Oehler Index zu 1. Cor. 7, 9) und auch Dido selber mit aufrufen, *quae maluit uri quam nubere.* Auch in Auffassung eines historischen Punktes widerspricht der Carthager direkt dem, der einst doch seinen Griffel be-

flügelt: Philippus und Petrus sind Eheleute in der Anschauung des griechischen Meisters (*Πέτρος μὲν γὰρ καὶ Φίλιππος ἐπαιδοποιήσαντο, Φίλιππος δὲ καὶ τὰς θυγατέρας ἀνδράσιν ἐξέδωκεν* Strom. III. c. 6. § 52. Klotz 241, u.). *Petrum solum invenio maritum . . . Ceteros cum maritos non invenio . . .* (pud. I, 773) ist des Carthagers Entgegnung. Auf Ausserkanonisches lässt er, im Unterschied von Clemens, sich eben nicht ein. In vielen oder allen diesen Punkten werden in dieser späteren Zeit des Carthagers sich Mittelglieder zwischen beide Autoren einschalten; die römische Gegnerschaft liegt ihm näher als der verstorbene Clemens. Dass er ihn als Gegner kennt, und noch als Todten bestreitet, ist mir auch hier nicht zweifelhaft.

Ich bin der Meinung, dass die im Obigen beigebrachten Instanzen, die ich zum Theil für recht stark halte, sich ansehnlich vermehren liessen. Ich will hier noch vier Punkte berühren: 1) in der früheren Epoche Tertullian's die immerhin bemerkenswerthe beiden gemeinsame Verwerfung des Vergnügens, die selbst den Ausdruck ähnlich greift. Vgl. das *καταμεγαλοφρονεῖν* Strom. III. Sylb. 451. D. mit Tert. spect. Oehl. I, 60: *quae major voluptas quam fastidium ipsius voluptatis?* 2) Vgl. Strom. III, Sylb. 450: *ὑγιαίνειν ἄμεινον ἢ νοσοῦντα περὶ ὑγιείας διαλέγεσθαι* mit Tert. patientia I, 587: ***Itaque velut solatium erit disputare super eo quod frui non datur, vice languentium, qui, cum vacent a sanitate, de bonis ejus tacere non norunt.*** 3) *φύσει ψυχρὸν ὄντα τὸν ἐγκέφαλον* Paed. II. Sylb. 181, A mit der Diatribe über *ψυχή* und *ψῦχος*,[1]) wo ja Hicesius citirt wird: doch konnten ihm immerhin sehr wohl diese Dinge im Zusammenhang seiner Lectüre des „Pädagogen" interessant werden. Dass er das zweite Buch gerade sehr gut kannte, haben wir früher gesehen. 4) Die gleichnissweise Heranziehung der Auswahl von Purpurnüancen. Strom. IV. Sylb. 655, A: *αὐτίκα πορφύραν ἐξ ἀντιπαραθέσεως ἄλλης πορφύρας ἐκλεγόμεθα.* Vgl. pud. Oehl. I, 807: *in vestibus purpura oculandis . . . Cum putaveris recte conciliasse temperamenta colorum et credideris comparationes eorum inter se animasse erudite etc.*

1) Oehl. II, 597.

Ueber die Einheitlichkeit der Didache.

Von

Lic. Dr. **Bratke.**

Professor Holtzmann hat durch eine Studie in den Jahrb. f. prot. Theol. 1885. I, 154—166 über die Didache und ihre Nebenformen der Forschung über diesen Gegenstand eine wesentliche Bereicherung zu Theil werden lassen. Durch sorgfältige Vergleichung des Textes der Didache mit dem Barnabasbrief, der von Bickell herausgegebenen apostolischen Kirchenordnung, dem 7. Buch der apostolischen Constitutionen und dem von Gebhardt'schen Fragmant der lateinischen Uebersetzung der Didache ist er zu dem Resultate gelangt, „dass Didache c. 1—6 den gemeinsamen Stoff nur in relativ ältester Form darbietet." Im Princip ist er hierdurch auf die Seite von Hilgenfeld (Ztschr. f. wiss. Theol. 1885) und Krawutzcky (Theol. Quartalschr. 1884) getreten, welche ihrerseits die ursprüngliche Einheitlichkeit der Didache bestreiten. Obwohl ich weder Ersterem ganz, welcher mehrere montanistische Ueberarbeitungen annimmt, noch Letzterem in seiner Hypothese von einer antiebionitischen Quellenschrift zu folgen vermag, so bin doch auch ich zu der Ueberzeugung gelangt, dass mit Harnack (Texte und Unters. II. Bd. H. 1. 2) an der Einheitlichkeit der von Bryennios aufgefundenen Didache nicht festgehalten werden könne, sondern dass dieselbe die Redaktion aus einer alten Quellenschrift über die zwei Wege und einem späteren Zusatz sei. Es möge mir erlaubt sein, unter Verweisung auf das schon Bekannte meine Bedenken aufzuzählen.

A. 1. Holtzmann (158 ff.) hat nachgewiesen, dass die apostolische Kirchenordnung vom Barnabasbriefe nicht abhängig sei; die Verwandtschaft zwischen Beiden löse sich dadurch, dass sie eine gemeinsame Grundlage haben. Er zählt ferner Stellen auf, wo das 7. Buch der apostolischen Constitution mit dem Texte der Didache gegen den Barnabasbrief, die apostolische Kirchenordnung und das von Gebhardt'-sche Fragment übereinstimmt. Umgekehrt führt Harnack (II, 210 f.), ohne das berechtigte Gewicht darauf zu legen, eine Reihe von Fällen auf, wo die apostolische Kirchenordnung und das 7. Buch der apostolischen Constitution. gegenüber der Didache einen gemeinsamen Text bieten. Denselben Nachweis hat Krawutzcky (551—573) in seiner Weise geführt und noch erweitert. Nun besitzen wir bereits von Bickell (Gesch. des Kirchenrechts I. 1843. cf. Herzog: R.-E. I, 562. 2. Aufl.) eine vortreffliche Kritik der apostolischen Kirchenordnung, deren Ergebniss auch Harnack vollständig unterschreibt, indem er sagt (II, 196): „Er hat richtig erkannt, dass die Schrift von den acht Büchern der apostolischen Constitution. unabhängig ist, obgleich sie sich mit dem 7. (theilweise auch mit dem 8.) Buche so stark berühre. Er hat auf die Verwandtschaft mit dem Barnabasbrief aufmerksam gemacht, und sein Urtheil dahin abgegeben, dass, wie es scheine, weder der Barnabasbrief noch viel weniger die apostolischen Constitution. unmittelbare Quelle unserer Kirchenordnung gewesen seien, sondern eine dritte mit dem Briefe des Barnabas in Zusammenhang stehende Schrift, welche sowohl dem Verfasser unserer Kirchenordnung als dem des 7. Buchs der apostolischen Constitution. bekannt gewesen sein mag.“ Combinirt man diese Unabhängigkeit der apostolischen Kirchenordnung von dem 7. Buch der apostolischen Constitution. mit der Thatsache, dass Beide an den meisten Stellen mit der Didache, an mehreren aber gegen dieselbe unter sich selbst übereinstimmen, und überlegt man, dass der Barnabasbrief diese gemeinsame Grundlage nicht gewesen sein kann, so folgt daraus, dass alle vier Schriften aus einer und derselben Quelle geschöpft haben müssen. Die gemeinsamen Abweichungen der apostolischen Kirchenordnung und des 7. Buchs

der apostolischen Constitution. beziehen sich aber auf Stellen in den ersten Kapiteln der Didache, Textgleichheit und Textverschiedenheit von Barnabasbrief und Didache bewegen sich ebenfalls in dem Rahmen von D. c. 1—6 bis auf die Stelle D. c. 16, 2 = B. 4, 9. Darnach liegt die Annahme nicht fern, dass die gemeinsame Urschrift eine D. c. 1—6 analoge Form gehabt haben wird.

2. Das Verwandtschaftsverhältniss zwischen dem Barnabasbrief und unserer Didache erklärt sich in befriedigender Weise nur unter der Annahme, dass Beide eine gemeinsame Grundlage gehabt haben. Schon der Umstand, dass gerade über den Punkt des Prioritätsrechtes der einen oder anderen Schrift unter den Forschern ein unausgleichbarer Hiatus herrscht, lässt der Ahnung Raum, dass der Ausgleich und die Wahrheit auf einem bisher neutralen Gebiete liegt. Es sind Stellen vorhanden, in welchen die Ursprünglichkeit des Barnabasbriefes in die Augen springt (19, 5 = D. 2, 7 19, 11 = D. 2, 7. 19, 9. 10 = D. 4, 1. 19, 12 = D. 4, 10). Andrerseits frage man sich, ob unter Anlegung desselben Massstabes der Klarheit in Stellen wie D. 4, 13 = B. 19, 11. D. 3, 3 = B. 19, 4 noch von einer Priorität und Selbständigkeit des Barnabasbriefes die Rede sein könne. Die Unverständlichkeit, ja Absurdität des Zusammenhanges, mit welcher an diesen letzten beiden Stellen der Barnabasbrief Parallelen zur Didache bietet, involvirt geradezu das Verbot anzunehmen, dass der Verfasser die Didache vor Augen gehabt hat, und nöthigt uns zu der Behauptung, dass er einen ihr nur ähnlichen Text benutzte. Es kommt hierzu die schon oben bemerkte Proportion, in welcher sich die apostolische Kirchenordnung und das 7. Buch der apostolischen Constitution. theils zur Didache theils zum Barnabasbrief befinden. Darnach bieten bald alle vier denselben Text, bald zwei gegen die andere und so fort, sodass sich ihr gegenseitiges Verhältniss im einzelnen Falle leicht zurückführen lässt auf den Modus der Benutzung einer gemeinsamen Grundlage. Endlich ist noch zu constatiren, dass der Barnabasbrief ebenso wie das von Gebhardt'sche Fragment und die apostolische Kirchenordnung D. c. 1, 3—6 nicht kennen. Da nun der Barnabas-

brief c. 18—21 nur D. c. 1—6 verwerthet hat, so dürfen wir schliessen, dass ihm eine ähnliche Quelle vorlag, mit deren Inhalt er nach Beendigung seiner selbständigen Ausfhrungen c. 1—17 sich noch nachträglich (cf. den Anfang von c. 18: *μεταβῶμεν δὲ καὶ ἐπὶ ἑτέραν γνῶσιν καὶ διδαχήν*) eingehender auseinandergesetzt hat.

3. Clemens Alexandrinus mag allerdings unsere Didache kennen. Das einzige Citat aus derselben (Str. I, 100 ed. Pott. = D. 3, 5) stimmt aber mit dem Text nicht genau überein. Nun lässt sich nachweisen (cf. meine demnächst erscheinende Abhandlung über die Stellung des Clemens Alexandrinus zum antiken Mysterienwesen), dass derselbe die grösste Sorgfalt auf die wörtliche Textreproduktion fremder Schriften verwendet. Es ist daher wahrscheinlich, da uns die Lesart unserer Didache sonst in vortrefflicher Weise überliefert ist, dass er mit der von ihm citirten *γραφή* eine andere Urkunde gemeint hat.

4. Es muss bezweifelt werden, dass Athanasius mit der im 39. Festbrief aufgeführten *Διδαχὴ καλουμένη τῶν Ἀποστόλων* unsere heutige Didache gemeint hat. Nachdem er nämlich an der genannten Stelle (Migne t. 26, 1438) die kanonischen Schriften aufgezählt hat, fährt er fort: „*Ἀλλ' ἕνεκά γε πλείονος ἀκριβείας προστίθημι δὴ τοῦτο γράφων ἀναγκαίως, ὡς ὅτι ἔστι καὶ ἕτερα βιβλία τούτων ἔξωθεν, οὐ κανονιζόμενα μὲν τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν Πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον. Σοφία Σολομῶντος, καὶ Σοφία Σιράχ, καὶ Ἐσθήρ, καὶ Ἰουδὶδ, καὶ Τωβίας, καὶ διδαχὴ καλουμένη τῶν Ἀποστόλων, καὶ ὁ Ποιμήν.*" Die genannten Bücher sieht der Kirchenvater als geeignet an, Denen, welche mit dem Christenthum in nähere Berührung treten und daher Katechumenen werden wollen, als Lesebücher propädeutischer Art zu dienen. Und in der That passt diese kleine Bibliothek vorzüglich für die Katechumenen. Denn die alttestamentlichen Schriften sind theils erbaulich, theils enthalten sie gewinnende Erzählungen von der augenfälligen Providenz Gottes über die Seinen. Und auch der Hirte des Hermas bewegt sich um den einen Hauptzweck, Busse, diese unerlässliche Bedingung für den

Eintritt in das Himmelreich, zu predigen. Dass aber unsere Didache in den Kreis dieses Stoffes für den Katechumenen-Unterricht gehören sollte, ist unbegreiflich. Unmöglich konnte ein Athanasius als Lesebuch für die christlichen Proselyten eine Kirchenordnung empfehlen, deren grösster Theil Anordnungen über Taufe, Abendmahl, sonntäglichen Gottesdienst und Verfassungsangelegenheiten enthält. Das widerspricht ja der christlichen Pädagogik aller wie jener Zeiten. Nicht blos Dinge, welche die Kirche als Arkandisciplin hütete, hätten diese Anfänger in der christlichen Erkenntniss zu hören bekommen, sondern auch Verordnungen von apostolischer Autorität, welche den thatsächlichen Verhältnissen des 4. Jahrh. fast fremd waren, so die Subordinirung des Amtes unter das Charisma, der Mangel jeder hierarchischen Unterscheidung beim Gottesdienst. Nennt Athanasius schon den ihm viel näher liegenden Barnabasbrief nicht, offenbar weil er wegen seines internen Inhaltes als Handbuch für die Katechumenen ungeeignet schien, so durfte er auch die Lektüre unserer heutigen Didache für dieselben nicht empfehlen. Wie Harnack richtig sagt, lässt die Angabe des Athanasius auf moralische Belehrungen schliessen, und solche finden sich D. c. 1—6 und an einigen Stellen von c. 7—16.

5. Die Stichometrie des Nicephorus, welche auf eine sehr alte Vorlage zurückgeht, nennt eine Schrift gleiches Namens wie Athanasius, nur ist das von Letzterem aus kritischen Gründen hinzugesetzte „καλουμένη“ wieder gestrichen. Die Angabe von dem Umfang der Apostellehre lässt aber, wie auch Harnack (I, 13) zugiebt, auf ein um ein Drittel kleineres Volumen schliessen, als es uns in der heutigen Didache vorliegt.

6. Das von Gebhardt'sche Fragment der lateinischen Uebersetzung der Didache stimmt im Titel vollständig mit der Tradition des Athanasius und Nicephorus überein, bietet aber eine Textgestalt, welche von der unserer heutigen Didache stark abweicht und die Gedanken und Bilder, die sich einzeln im Barnabasbrief, unserer Didache, der apostolischen Kirchenordnung und dem 7. Buch der apostolischen Constitutionen finden, zusammen in grösster Vollständigkeit darbietet. Wie

schon erwähnt, kennt es ebenso wie Barnabasbrief und apostolische Kirchenordnung D. c. 1, 3—6 nicht. Und gerade in diesem offenbar späteren Zusatz unserer Didache finden wir deren einzige Verwandtschaft mit dem Hirten des Hermas (mand. II, 4—6). Nach alledem scheint die lateinische Uebersetzung des von Gebhardt'schen Fragmentes einen sehr alterthümlichen und ursprünglicheren Text darzubieten als unsere Didache. Die wichtige Instanz dieses Fragmentes ist von Harnack noch nicht berücksichtigt worden.

7. Rufinus übersetzt auffallender Weise den Titel bei Eusebius (H. eccl. III, 25: *τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί*) mit doctrina, quae dicitur apostolorum, d. h. er verändert in kritischer Weise dessen Text zu Gunsten der Tradition des Athanasius. Nun wiederholt er an anderer Stelle (exp. i. symb. 36—38) die Bestimmungen des Athanasius über den Kanon. Nur setzt er an Stelle des Buches Esther die Bücher der Makkabäer und an Stelle der *διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων* die „duae viae". Dass letztere beiden Schriften in engstem Verwandtschaftsverhältniss zu einander gestanden haben müssen, ist unbestritten. Der Titel „duae viae" passt aber nur auf die moralischen Belehrungen der Didache, nicht jedoch zu deren kirchenordnungsmässigen und cultischen Bestimmungen. Er auch deutet auf eine Schrift, die wir vorhin aus inneren Gründen bei Athanasius voraussetzen mussten. Harnack (I, 22) hält es selbst für wahrscheinlich, dass Rufinus dieselbe Schrift wie Athanasius meinte, hilft sich aber im Uebrigen über die Schwierigkeit, dass im Abendlande eine Schrift von den zwei Wegen existirte, die mit unserer Didache jedenfalls nahe verwandt, dabei aber selbstständig und nicht identisch mit ihr gewesen sein kann, durch einiges Fragen zu weiteren Beweisen über die Einheitlichkeit der Didache hindurch.

8. Wie Rufinus so kennt auch Lactanz (Epit. div. inst. c. 59) im Abendlande eine Erörterung über die zwei Wege, welche wie v. Gebhardt (bei Harnack II, 282—286) wahrscheinlich gemacht hat, den ersten Kapiteln der Didache analog war und auf das von ihm herausgegebene lateinische Fragment der „Apostellehre" zurückgeht.

9. Eusebius (H. eccl. III, 25) citirt eine Schrift unter dem Titel „τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί," Pseudo-Cyprian (de aleatoribus) bietet die Ueberschrift „doctrinae apostolorum," beide also den Plural. Dass Eusebius unsere Didache meint, wird einstimmig behauptet. Aber auch Pseudo-Cyprian muss zum wenigsten Quellenschriften derselben gekannt haben, da sein Text ziemlich stark an Didache 4, 14. 14, 2. 15, 3 anklingt. Zieht man nun meine vorher angeführten Instanzen in Erwägung und bedenkt die ungewöhnliche Thatsache, dass die Handschrift des Bryennios zwei Titel führt, so liegt eine Folgerung nahe genug: Der Plural, welchen Eusebius und Pseudo-Cyprian gebrauchen, rührt davon her, dass Beide zwei Schriften kannten, von welchen die ältere den Titel *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, die jüngere den Titel *Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν* führte, oder aber — was wahrscheinlicher ist — dass Beide das Bewusstsein davon sich bewahrt hatten, unsere heutige Didache sei die Redaktion aus einer alten Quellenschrift und einem späteren Supplement. Dass diese Auslegung des Plurals nicht gerade unerhört sei, geht daraus hervor, dass schon Lagarde (bei Bunsen, Anal. II, 41) — wie ich nachträglich bemerkt habe — gemeint hat, *αἱ τῶν ἀποστόλων διδαχαὶ* seien nicht ein sondern zwei Bücher.

10. Das von Zahn (Forsch. III, 280 f.) herbeigezogene Irenaeus-Fragment berichtet: „Diejenigen, welche den zweiten Verordnungen der Apostel sich angeschlossen haben, wissen, dass der Herr ein neues Opfer im neuen Bunde gestiftet hat." Von einem solchen ist in der That Didache c. 14, also in dem zweiten Theil derselben, die Rede. Unter den correlaten „ersten" Verordnungen der Apostel die neutestamentlichen Schriften zu verstehen, geht schwerlich an. Denn nicht einmal im Lapidarstil wird man auf dieselben die Bezeichnung eines Codex von Verordnungen anwenden können. Dazu kommt, dass der Titel eine gemeinsame und einmalige Kundgebung der Zwölfe andeutet. In der ganzen altchristlichen Literatur existirt aber kein Schriftstück, welches jenen Titel so sehr verdiente, als unsere Didache. Die Wendung

„zweite Verordnungen“ erklärt sich dann sehr natürlich, indem wir annehmen, dass Pseudo-Irenaeus mit den ersten Verordnungen die *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* mit den zweiten Verordnungen die spätere *Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν* (D. c. 7—16) resp. die Redaktion beider gemeint hat. Dieses Zeugniss fällt um so mehr ins Gewicht, als der Verfasser wahrscheinlich in Alexandria sich befand.

Ich resümire die Ausbeute der äusseren, sicheren Zeugnisse in den wichtigen Satz: Das Abendland, vertreten durch das von Gebhardt'sche Fragment, Lactanz und Rufinus, ebenso wie die ägyptische Kirche, vertreten durch Barnabasbrief, Clemens Alexandrinus, apostolische Kirchenordnung und Athanasius, kennen eine Schrift von verwandtem Titel und Inhalt wie unsere Didache resp. die im Orient durch Eusebius und die apostolischen Constitutionen bekannte Kirchenordnung, die mit der letzteren aber schwerlich identisch gewesen ist und vor ihr den Eindruck der Ursprünglichkeit macht.

B. 11. Um zu den inneren Gründen überzugehen, so finden sich Widersprüche in unserer Didache. — c. 1, 3—5 oder das unbedingte Gebot der Freigebigkeit contrastirt mit c. 1, 6, wo die Klausel hinzugefügt wird „bis du erkannt hast, wem du gibst“, sowie mit c. 12, wo über die Verweigerung der Gastfreundschaft gegenüber den falschen Propheten eine Belehrung gegeben ist. Ferner, c. 2 beginnt mit den Worten: *δευτέρα δὲ ἐντολή*. Nach einem entsprechenden ersten Gebot sieht man sich aber vergeblich um. Denn die Worte c. 1, 3: *τούτων δὲ τῶν λόγων ἡ διδαχή ἐστιν αὕτη* leiten die Ausführung des ganzen Themas von den zwei Wegen ein, und mit c. 2 wird nicht das Gebot der Nächstenliebe zergliedert nach Abfertigung der Gebotes der Gottesliebe (c. 1, 3—6) sondern einfach der positiven Seite desselben die negative hinzugefügt. Mit Recht hat daher Hilgenfeld (I, 82) angenommen, dass jener Phrase eine Interpolation des Redaktors vorausgegangen sei. Diese Hypothese gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit, dass, wie schon bemerkt, die apostolische Kirchenordnung und das von Gebhardt'sche Fragment c. 1, 3—6 auslassen.

12. Wiederholungen kommen vor in c. 1, 3—6 verglichen mit c. 4, 5—9 und 15, 3. 4.

13. Es sind gravirende Gründe für Aegypten als Abfassunngort unserer Didache (Harnack II, 158 f.) vorhanden. Andererseit finden sich Elemente, welche die alexandrinische Herkunft so gut wie ausschliessen. Von dem Abendmahlsbrot wird c. 9, 4 gesagt, dass es zerstreut war „auf den Bergen“. In Aegypten giebt es aber keine Berge. Ferner die starke Anlehnung an die hagiographische Literatur des späteren Judenthums im Wortvorrath, rhetorischer Diktion und in der Ethik (c. 6, 3 sogar direktes Verbot des Genusses von Götzenopferfleisch cf. 1. Cor. 10), auf der anderen Seite der Mangel jeder Christologie wie überhaupt jedes speculativen Interesses des Verfassers sind jener Hypothese über den Ursprung sehr ungünstig, zumal wenn man den Charakter des etwa gleichzeitigen Barnabasbriefe mit unserer Didache vergleicht.

C. Wägt man alle die angeführten Punkte in ihrem Zusammenhange, so wird man sich gegen die Annahme nicht verschliessen können, dass eine alte Urschrift existirt hat, welche moralische Vorschriften für den einzelnen Christen enthielt und von ihrer Herkunft den Namen „Lehre der zwölf Apostel“ kurz „Apostellehre“, von ihrem Inhalt aber den Titel „die zwei Wege“ führte, dass ihr Inhalt sich im Wesentlichen mit D. c. 1—6 deckte, vielleicht aber auch die moralischen Elemente von c. 7—16 und Einiges aus dem Schluss c. 16 (cf. Barn. c. 4, 9) enthalten hat, und dass sie später durch eine Gemeindeordnung bereichert worden ist, welche wir heut in D. c. 7—16 in der Hauptsache noch besitzen. Ob der Verfasser dieser letzteren „Lehre des Herrn“ mit dem Redaktor des ganzen Leitfadens für das Leben des einzelnen Christen wie der Kirche identisch sei, oder nicht, wird sich schwerlich sicher entscheiden lassen. Die Urschrift liegt der Zeit nach noch vor dem Barnabasbrief, vielleicht auch vor dem Hirten des Hermas, da D. 1, 3—6, die einzige Parallele zu Letzterem, sich als spätere Interpolation herausstellt, und sie dürfte aus Aegypten stammen gemäss den Argumenten, welche für den ägyptischen Ursprung der

ganzen Didache geltend gemacht werden. Der zweite Theil oder die Gemeindeordnung resp. die Redaktion unserer Didache muss jedenfalls schon vor Clemens Alexandrinus, wahrscheinlich aber noch vor der Blüthezeit des Gnosticismus ins Werk gesetzt worden sein. Ihre Herkunft ist möglicherweise Syrien. Dorthin passen nicht blos die Hügel, auf denen das Brod für die Eucharistie wächst, sondern auch das Bild, welches unsere Didache von den Aposteln und Propheten entwirft. Denn was Lucian (de m. Pereg. c. 11—16) von dem in Syrien umherwandernden Peregrinus erzählt, ist ein vortrefflicher Commentar zu den kirchlichen Voraussetzungen unserer Didache. Dort können sich auch leichter judenchristliche Traditionen erhalten haben. Ferner eignet sich die geflissentliche und singuläre Besprechung des Prophetenthums und Pseudoprophetenthums in der Didache jedenfalls sehr gut in eine Umgebung wie die Syriens, wohin die Vorgeschichte des montanisischen Enthusiasmus gereicht haben kann. Dazu kommt schliesslich, dass auch Harnack (III, 242) es nicht unwahrscheinlich findet, dass die syrische *Διδασκαλία* (= Ap. Constit. lib. 1—6) auf unsere Didache resp. deren Quellen zurückgeht (cf. besonders *μὴ δίγνωμος μὴ δίγλωσσος* D. c. 2, 6 und Bunsen, Anal. I, 238. 8). Die allerdings oberägyptische Doxologie am Schlusse des Vaterunsers c. 8 bildet keinen entscheidenden Gegengrund gegen die syrische Herkunft. Denn dieselbe Formel kommt auch in den Abendmahlsgebeten (c. 9, 2. 4) vor und kann sehr wohl von diesen erst in das Vaterunser eingedrungen sein. Harnack (II, 168) ist selbst nicht abgeneigt, gerade die eucharistischen Danksagungen für syro-palästinensisch zu halten.

Mag man einzelne meiner Gründe nicht für beweiskräftig halten wollen, für die Behauptung reichen sie alle aus, dass verschiedene Text-Recensionen der Didache existirt haben müssen, und dass unsere heutige nicht die älteste, aber eine den enthusiastischen Kreisen der Kirche nahestehende ist.

Ueber die theologischen Schriften des Boethius.

Von

Dr. Johannes Dräseke.

Wie verhängnissvoll für zahlreiche Stücke der schriftstellerischen Hinterlassenschaft des griechischen und römischen Alterthums der Mangel an handschriftlicher Bezeugung im Allgemeinen wie das Fehlen zeitgenössischer Zeugnisse im Besonderen geworden, bedarf keines Nachweises. Bei keinen Schriftwerken aber hat wohl dieser Mangel einen länger dauernden und eifriger geführten Streit um die Echtheit zur Folge gehabt, als bei den unter dem Namen des Anicius Manlius Severinus Boethius überlieferten theologischen Schriften. Wenn in unseren Tagen durch sorgfältigere Erforschung der Ueberlieferung, Hervorziehung mancher versteckter und bisher unbeachtet gebliebener Beziehungen oder auch durch Auffindung von früher unbekannten zeugnisskräftigen Schriftresten manches Dunkel auf dem Gebiete griechisch-römischen Schriftthums aufgehellt worden ist, manches namenlos oder unter falscher Aufschrift umlaufende Schriftstück des Alterthums seinem ursprünglichen Verfasser wieder hat zurückgegeben werden können, so ist dies in einer ausgezeichneten, wie mir scheint, noch lange nicht genügend beachteten Weise bei denjenigen theologischen Schriften der Fall, welche des von der geschäftigen Sage mit dem Strahlenkranze des Blutzeugen geschmückten Boethius Namen tragen. Noch im Jahre 1860 hatte Friedrich Nitzsch in seiner, wie es schien, die Streitfrage zum Abschluss bringenden Schrift „Das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften“ die völlige Unechtheit

der letzteren nachgewiesen, und seine Ansicht war, hauptsächlich wohl auch durch die Zustimmung Huber's[1]) und Brandis'[2]), „längst in den breiten Strom der öffentlichen Meinung aufgenommen", derzufolge über die Verwerfung der Schriften, wie es in einem verbreiteten Handbuch heisst, „heutigen Tags unter Urtheilsfähigen nicht der leiseste Zweifel mehr sein" sollte: als im Jahre 1877 durch das von Usener, dem die Kirchengeschichte schon so manche überaus werthvolle Förderung zu danken hat, veröffentlichte und erschöpfend erläuterte *Anecdoton Holderi* die ganze bisherige Entwickelung der Streitfrage mit einem Schlage als eine wesentlich verfehlte erwiesen, die Beweisführung der Früheren wenn nicht völlig überholt, so doch in den wichtigsten Stücken abgeändert und beschränkt wurde.[3]) Es erscheint mir daher nicht unwichtig und dem Ziele und Zwecke dieser Jahrbücher entsprechend, hauptsächlich auf Grund der Schriften der beiden genannten Gelehrten einmal eine möglichst klare, prüfende Uebersicht über den gegenwärtigen Stand der Frage zu geben, um womöglich dadurch der von hervorragenden Philologen gewonnenen Ueberzeugung von der Echtheit der des Boethius Namen tragenden theologischen Schriften auch unter protestantischen Theologen zur Anerkennung zu verhelfen.

---

1) J. Huber, Johannes Scotus Erigena. München, 1861. S. 23.

2) Brandis, Geschichte der griechischen Philosophie. Berlin, 1864. Bd. II, S. 420.

3) Trotzdem behauptet Th. Stangl höchst auffällig noch im Jahre 1883 in seiner Abhandlung „Pseudoboethiana" (Neue Jahrb. f. Philol. Bd. 127, S. 295): Gegenüber „dem frommen Glauben des ganzen Mittelalters, Boethius sei in Wort und That ein begeisterter Verfechter speciell christlicher Anschauungen und ein Märtyrer seines katholischen Glaubens gewesen, hält die moderne Kritik, auch der unbefangenen protestantischen und römisch-katholischen Theologen, seit Arnold's „Unparteiischer Kirchen- und Ketzerhistorie" (Frankfurt 1700) an der aus den Schriften des Mannes geschöpften Erkenntniss fest, dass er, als Schriftsteller wenigstens, dem Christenthum gegenüber eine völlig zurückhaltende Stellung einnimmt." Sollte dem Schreiber dieser Zeilen bei seinen Forschungen im Boethius Usener's *Anecdoton Holderi* vom Jahre 1877 völlig unbekannt geblieben sein?

Dass die unter des Boethius Namen überlieferten Schriften, welche sich vornehmlich mit den Lehren von der Dreieinigkeit und von der Person Jesu Christi beschäftigen, für die Entwickelungsgeschichte der christlichen Glaubenslehren von grosser Bedeutung sind, ist eine allgemein anerkannte Thatsache. „So haben z. B. bei der Erörterung des Problems von der Realität der allgemeinen Begriffe, der Beweise vom Dasein Gottes, der Antinomie zwischen menschlicher Freiheit und göttlicher Präscienz, der Terminologie der Lehre von der Dreieinigkeit und dieses Dogmas überhaupt, ferner der Lehre von den Eigenschaften Gottes (z. B. von der Ewigkeit) alle Scholastiker unter dem unmittelbaren oder mittelbaren Einflusse der theologischen Schriften gestanden, welche den Namen des Boethius an ihrer Stirn tragen" (Nitzsch, a. a. O. S. 4). Ist dies in dem angedeuteten Masse der Fall, so handelt es sich bei der Frage über den Verfasser bezw. die Echtheit oder Unechtheit dieser Schriften nicht mehr bloss um Thatsachen der römischen Alterthumskunde von verhältnissmässig untergeordneter Bedeutung, sondern, wie Nitzsch mit Recht hervorhebt, „um die richtige Würdigung eines bedeutenden Factors der mittelalterlichen Theologie". Den Grund dafür, dass die in den letzten Jahrzehnten auf die Ermittelung und Klarlegung des wahren Sachverhalts gerichteten, an sich in mehrfacher Beziehung werthvollen Bemühungen, besonders von G. Baur[1]), Obbarius[2]) und Suttner[3]), die Untersuchung nicht zum Abschluss bringen konnten, sieht Nitzsch (S. 5) in dem Umstande, dass sie nicht umfassend genug und hinsichtlich der Einzelheiten nicht eingehend genug waren.

Wie der letzte grosse Römer, der den Ränken seiner Feinde zum Opfer fiel und von dem arianischen Gothenkönige Theoderich 525 (oder 524) zum Tode verurtheilt und hingerichtet ward, gerade auf Grund der seinen Namen tragen-

1) *De Anicio Manlio Severino Boethio, christianae doctrinae assertore.* Darmstadt, 1841.

2) In der Vorrede zu seiner Ausgabe von Boethius' *Consolatio philosophiae.* Jena, 1843.

3) Jahresbericht über das bischöfliche Lyceum zu Eichstätt 1852.

den, wichtige Stücke der rechtgläubigen katholischen Kirchenlehre behandelnden theologischen Schriften durch die Sage zum Blutzeugen für die rechtgläubige Wahrheit und zum Heiligen der katholischen Kirche wurde, hat Nitzsch (S. 13—19) anschaulich dargelegt. „Severinus Boethius wurde zum heiligen Severinus, und als solcher wird er (vielleicht seit der Zeit des Langobardenkönigs Liutprand — im achten Jahrhundert — und auf Veranlassung desselben) zu Pavia und in anderen italienischen Gemeinden am 23. October verehrt" (S. 17). Unmittelbar nach diesen Nachweisungen, denen nur ein kurzer Abschnitt über die Lebensumstände des Boethius voraufgeht, wendet sich Nitzsch zu den Schriften desselben, im Besonderen (S. 23 ff.) zu den theologischen.

Auf Grund der zweibändigen, kritisch völlig werthlosen[1]) Migne'schen Ausgabe des Boethius bezeichnet Nitzsch folgende neun Schriften als unecht oder doch von zweifelhafter Echtheit:

1. *De unitate et uno.*
2. *De rhetoricae cognatione.*
3. *Locorum rhetoricorum distinctio.*
4. *De disciplina scholarium.*
5. *De unitate trinitatis.*
6. *Utrum pater et filius ac spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur.*
7. *Quomodo substantiae bonae sint.*
8. *Brevis fidei christianae complexio.*
9. *Liber de persona et duabus naturis.*

Sehen wir von der zweiten und dritten Schrift als hier ersichtlich nicht in Betracht kommend gänzlich ab, sowie auch von der vierten, die, anerkannt unecht, von Teuffel[2]) zwar für ein Werk des dem 13. Jahrhundert angehörenden Brabanter Mönchs Thomas erklärt wird, obschon Obbarius (a. a. O. S. XIX) diese von Thomasius zuerst 1662 ausgesprochene Ansicht als unwahrscheinlich zurückgewiesen hatte, und achten

1) Vgl. u. A. Thomas Stangl, „Pseudoboethiana", a. a. O. S. 194.

2) Teuffel, Geschichte der römischen Literatur. Leipzig, Teubner. 2. Aufl. 1872. § 470, 8. S. 1088.

wir auf die vier von Nitzsch aus jener Neunzahl ausgesonderten vier theologischen Schriften:

1. *Quomodo trinitas unus deus ac non tres dii (de unitate trinitatis).*

2. *Utrum pater et filius etc.* (cf. sub Nr. 6).

3. *Brevis fidei christianae complexio.*

4. *De persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium.*

Diese Zusammenstellung ist nicht ohne Bedenken. Warum die zuvor als siebente aufgezählte Schrift *Quomodo substantiae bonae sint* hier ausgesondert wird, dafür lässt sich kein stichhaltiger Grund anführen. Nitzsch behauptet zwar (S. 24, Anm. 1), sie „geht uns eigentlich gar nicht an, weil sie weder christlich-theologischen Inhalt hat, noch irgend etwas enthält, was nicht ebenso gut ein Neuplatoniker, wie ein Christ sagen konnte"; doch entgegnet Usener (a. a. O. S. 53) mit Recht: „Zur ‚Theologie' des Boethius gehört sie gar sehr". Aber, was nicht minder bei jener Ausscheidung unbeachtet geblieben ist, das Zeugniss der Handschriften verwehrt es uns ganz handgreiflich, diese Abhandlung von der ersten, zweiten und vierten zu trennen. Ja freilich die Handschriften! Nitzsch war in dieser Hinsicht übel daran; er war auf Ausgaben angewiesen, welche ohne scharfe Sonderung und Prüfung der handschriftlichen Ueberlieferung Echtes und Unechtes durcheinander aufwiesen. Vergeblich schaute er noch nach einer zuverlässigen, den wahren Wortlaut wirklich gewährleistenden Ausgabe aus. Daher zum Theil sein Schwanken in der Auswahl der Schriften, daher bei ihm (S. 24 und 25) die verwirrende Mannigfaltigkeit und Unsicherheit in den Aufschriften der fraglichen theologischen Werke. Durch Peiper's 1871 bei Teubner erschienene, allen streng philologischen Ansprüchen in durchaus befriedigender Weise genügende Ausgabe der *Consolatio philosophiae* sowohl wie der *Opuscula sacra* sind wir über diesen unerwünschten Zustand hinweggehoben; Peiper hat, worin Usener ihm völlig Recht giebt (a. a. O. S. 49), in der Streitfrage über die theologischen Schriften vorerst das Zeugniss der Handschriften sprechen lassen. Wir kennen

nunmehr genau die Ueberlieferung und sind durch dieselbe allein schon in den Stand gesetzt, über die Anzahl der hier in Betracht kommenden Schriften, sowie über Reihenfolge und Zugehörigkeit der einzelnen zu der Sammlung Boethianischer Schriften ein sicheres Urtheil abzugeben. Danach ist zunächst die von Nitzsch an dritter Stelle genannte *Brevis fidei christianae complexio* oder, wie die Schrift in Peiper's Ausgabe (S. 175) handschriftlich genau bezeichnet ist, *De fide catholica*, welcher Nitzsch gleichfalls (S. 159—170) eine eingehende Untersuchung gewidmet hat, um schliesslich die Unechtheit derselben überzeugend darzuthun, durchaus von den übrigen zu trennen. Auch Peiper hat hier noch nicht völlig klar gesehen, wie aus Usener's a. a. O. S. 56 u. 59 gegebenen sorgfältigen Nachweisungen hervorgeht. Die bei Peiper an vierter Stelle stehende Schrift ist unbedingt dem ursprünglichen Zusammenhange fremd.

Die Tegernseeer Hdschr. (10. Jahrh.), auf Grund deren hauptsächlich Peiper die von ihm an die fünfte Stelle gesetzte Schrift *Contra Eutychen et Nestorium*, trotz des ausdrücklich für Boethius zeugenden Cod. Bamberg. II (11. Jahrh.), für verdächtig erklärte, ist nämlich rein zufällig ohne die genannte Schrift und weist jene vierte Abhandlung ohne Ueberschrift auf. Während nun in der Einsidler Hdschr. (10.—11. Jahrh.) die Ordnung gestört ist, in der Berner Hdschr. 510 (9.—10. Jahrh.), Vat. Alexandr. 592 (E. d. 10. od. Anf. d. 11. Jahrh.), Florent. s. Croce 23, 12 (10. Jahrh.), Ambros. (10. Jahrh.), Laurent. 14, 15 (11. Jahrh.), S. Gall. 768 und Flor. S. Marco 167 (12. Jahrh.), Vatican. 567 (11. Jahrh.), und 4250 (13. Jahrh.), Vat. Alexandr. 1975 und Ottobon. 99 (13. Jahrh.) die Schrift *De fide catholica* an vierter Stelle ohne Aufschrift steht, — ein Umstand, der von Usener (S. 49) für um so gewichtiger erklärt wird, „je näher es lag, die Titulatur der übrigen Schriften, welche sie umgaben, auf diese zu übertragen“ —; die aus dem 12. Jahrh. stammende Gothaer Hdschr. aber statt einer Aufschrift die Bemerkung *ista epistola in aliis libris non invenitur* bietet, so gewährt uns der genannte Cod. Vatic. Alex. 1975 (13. Jahrh.) einen wichtigen, überraschend klaren Einblick in die Ge-

schichte der Ueberlieferung dieser vierten Schrift. Die Handschrift enthält, wie Usener S. 59 mittheilt, „nach der zu Anfang defecten *Consol.* f. 42 *Incipit prologus annitii* u. s. w. tr. I, f. 45ʳ *Incipit liber secundus ad iohannem dyaconum ecclesie romane. utrum pater* usf. tr. II bis f. 45ᵛ *intuere* (p. 167, 66 Peip.); f. 46ʳ beginnt *alba sunt* (p. 173, 145 P.) .... *tamen bona* d. h. Schluss des tr. III: zwischen f. 45 und 46 sind also zwei Blätter ausgefallen und damit der Anfang des tr. III. Auf derselben Seite f. 46ʳ beginnt tr. IV ohne allen Titel (am Rand steht von der wenig jüngeren Hand des Scholiasten *de nomine et adventu Christi*) und wird f. 49ᵛ zu Ende gebracht. Und was folgt nun? f. 50ʳ beginnt (wie f. 46ʳ) *alba sunt ... bona*, fährt aber dann fort *Incipit liber contra euticen et nestorium eiusdem ad eundem iohannem. Anxie* usf. (zweimal, nach f. 50 und 54 ist ein Blatt verloren gegangen) bis 58ᵛ *Explicit liber boetii de sc̄a trinitate deo gratias.* Den Rückschluss auf die Vorlage wird Jeder machen“. Auch die Handschrift, nach welcher Gislebert de la Porrée[1]) vor 1142 zu den theologischen Abhandlungen eine zusammenhängende Erläuterungsschrift schrieb, kennt die vierte Abhandlung nicht, ebenso wenig wie ein in einer Vaticanischen Handschrift des 11. Jahrhunderts befindlicher Commentar zur Arithmetik des Boethius.[2])

Es bleiben somit die in Peiper's Ausgabe unter den Nummern I, II, III, V stehenden Abhandlungen, deren Aufschriften folgende sind:

I. *Anicii Manlii Severini Boethii ex consl. ord. patricii de sancta trinitate. Domino patri Symmacho de trinitate Boethius.* Diese Aufschrift erklärt Usener (S. 15, Anm. 12) für undenkbar und belehrt uns darüber folgendermassen: „In den Handschriften sind hier mehrfach ganze Zeilen der Vorlagen an falsche Stellen gerückt worden, am stärksten im Gothanus; etwas Aehnliches ist die verkehrte Wiederholung von *de trinitate* in TE. Mit voller Sicherheit lässt sich der detail-

1) Vgl. über die Commentare dieses hervorragenden Auslegers der theologischen Schriften des Boethius und sehr berühmten Zeitgenossen und Gegners des Abälard die wichtigen Mittheilungen Usener's in diesen Jahrbüchern V, S. 183—192.

2) Vgl. Usener, *Anecdoton Holderi*, S. 56, Anm. 3.

lirte originale Titel aus den Abweichungen der Handschriften herstellen: *Anicii Manlii Severini Boethii v. c. et inl. ex cons. ord. ac patricii ad Quintum Aurelium Memmium Symmachum v. c. et inl. ex cons. ord. ac patricium socerum. Domino patri Symmacho Boethius.* Die Inhaltsangabe *de sancta trinitate* ist ebenso wenig ursprünglich wie *quomodo trinitas unus deus ac non tres dii*".

II. *Anicii Manlii Severini Boethii v. c. et inl. ex consl. ord. patric. ad Johannem diaconum utrum pater et filius et spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur.*

III. *Item eiusdem ad eundem quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona.* — Im *Commentum bernense* findet sich die bezeichnende Aufschrift: *Liber tertius eiusdem de substantiis quomodo* etc.

IV (V). *Liber contra Eutychen et Nestorium.* — Cod. Bern. 618 (C): *Boetii adversus Nestorium et Eutichen pro persona et natura. Johanni diacono.*

Auf Grund der Thatsache, dass nur diese vier Schriften und nicht mehr von den theologischen im Cod. Vatican. Alexandr. 208 (10. Jahrh.), ebd. 1855 (11. Jahrh.), S. Gall. 134 (11. Jahrh.), Florent. s. Croce 22, 10 (11. Jahrh.), Valenciennes n. 169 (12. Jahrh.), Laon n. 123 (14. Jahrh.), unter den jüngeren Handschriften in der Vaticanischen 4251 (13.—14. Jahrh.), die deswegen besonders hervorzuheben ist, weil sie, „wie die starke Verderbniss und im tract. V zahlreiche Lücken zeigen, aus einem alten und verwitterten Exemplar abgeschrieben ist", überliefert sind, zieht Usener nach strengen philologischen Grundsätzen folgende Schlüsse (a. a. O. S. 40): „Die Streitschrift über die Naturen Christi (tr. V) hat das gleiche Anrecht auf Echtheit wie die drei ersten Tractate, welche Peiper dem Boethius vindicirt hat. Diese vier Abhandlungen waren offenbar vom Verfasser selbst zu einem kleinen Bande vereinigt worden und wurden bis zum 9. Jahrhundert als geschlossene Sammlung fortgepflanzt. Erst dann wurde in ein Exemplar durch Zufall die Schrift *de fide Christiana* verschlagen, welche vor dem Buch gegen Eutyches und Nestorius (tr. V) ihre Stelle fand".

Diese theologischen Schriften nun sind in neuerer Zeit, insbesondere durch Nitzsch, dem Boethius abgesprochen worden. Den Hauptgrund für dieses Verwerfungsurtheil sieht Nitzsch (S. 26) „in der Unvereinbarkeit dieser Schriften mit dem philosophisch-theologischen System des Boethius, welches wir aus dessen zweifellos echten Schriften einigermassen zu erkennen vermögen". Für Nitzsch's und aller früheren Forscher Kenntniss war Alcuin's und Hincmar's von Reims aus dem Ende des achten, bezw. Mitte des neunten Jahrhunderts stammendes Zeugniss für die theologischen Schriften, des ersteren für Abhdlg. I, des letzteren für I, II und V, das älteste, und man muss zugeben, dass die zeitliche Entfernung dieser Zeugen von dem Zeitalter des Boethius eine recht bedeutende ist. Von den Zeugnissen der Schriftsteller des späteren Mittelalters kann als beweisend in engerem Sinne selbstverständlich keines genannt werden, nur verdienen vielleicht des Mönchs Bruno zu Corbie (10. Jahrh.?) gelegentliche Aeusserungen um desswillen Beachtung, als er der erste gewesen zu sein scheint, der „einen bedeutenden Abstand zwischen dem philosophischen Dialog (d. h. der Consol. phil.) und den theologischen Abhandlungen, die vollständig orthodox sind, entdeckte". Auch die Urtheile der Neueren können wir zumeist auf sich beruhen lassen. Am weitesten ging jedenfalls Hand, und in seiner Gefolgschaft Obbarius, mit der Behauptung, Boethius sei überhaupt kein Christ gewesen. „Nachdem es Schenkl[1]) übernommen hat" — so lautet Usener's entschiedene Erklärung (S. 50) — „diese aus geschichtlicher Unkenntniss entsprungene Meinung in aller Form zu widerlegen, wäre ein weiteres Wort Verschwendung. Es versteht sich, dass Boethius, auch wenn er nicht Symmachus' Schwiegersohn wäre, nicht offner und nicht einmal verkappter Heide sein konnte". Mit warmer Ueberzeugung haben G. Baur (a. a. O.) und Suttner (a. a. O.) die vielumstrittenen theologischen Schriften für echt erklärt, und ihnen ist in neuester Zeit, unbeirrt durch das Ansehn der gegnerischen Stimmen,

1) In den Verhandlungen der XVIII. Versammlung der Philol. Schulm. und Orient. in Wien 1858, S. 81 ff.

— was Usener (S. 49) ihm hoch anrechnet — R. Peiper[1]) für Abhdlg. I, II, III beigetreten.

Nach meiner Ueberzeugung ist der Werth der alten Zeugen von Nitzsch sehr unterschätzt worden; er stellt es in Abrede (S. 36), dass die Zeugnisse den Thatsachen gegenüber, die sie erhärten sollen, als alt zu betrachten seien, ja er glaubt ihnen jeglichen geschichtlichen Werth absprechen zu müssen, weil „sie sich an eine Continuität von früheren Erwähnungen nicht anschliessen, sondern plötzlich hervorspringen". Aber dies ist kein stichhaltiger Grund. Ich habe in anderem Zusammenhange[2]), zur Erklärung derselben Thatsache, auf ganz gleichartige Beispiele, wie sie uns nämlich die Ueberlieferung des Harpokration, Hesychios, des Briefes an Diognetos und der Historiae des Q. Curtius Rufus bietet, hingewiesen, könnte ausserdem auch Hippolytos' berühmtes Werk *Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος* namhaft machen, das von Niemandem, auch nicht gelegentlich, als eine Schrift desselben genannt wird, aus welchem nirgends auch nur ein Bruchstück unter seinem Namen angeführt worden ist, und glaube deswegen über diesen Punkt hier hinweggehen zu können. Doch wir haben das wichtigste Bedenken Nitzsch's bisher noch nicht erwähnt. „Es ist schon öfter gesagt worden", — bemerkt er nämlich S. 36 — „dass kein Einziger unter den Zeitgenossen des Boethius und den nächstfolgenden Schriftstellern theologische Schriften desselben kennt, insonderheit weder Cassiodorus noch Isidorus Hispalensis", „und dieses Schweigen wiegt schwerer, als das Für und Wider aller Späteren" (S 27).

Hier nun sind wir an demjenigen Punkte angelangt, wo Usener's *Anecdoton Holderi* mit seinem von allen früheren Forschern so schmerzlich vermissten Zeugniss eines hervorragenden Zeitgenossen des Boethius, nämlich des Cassiodorius einsetzt.

Das von Usener zum ersten Male veröffentlichte, durch A. Holder ihm mitgetheilte neue Bruchstück „hat sich in einer Reichenauer, jetzt in der grossherzoglichen Hof- und

1) In der Vorrede seiner Ausgabe S. XXII und XXIII.

2) Jahrb. f. prot. Theol. VII, S. 222 ff.

Landesbibliothek zu Carlsruhe befindlichen Handschrift von Cassiodorius' *Institutiones humanarum rerum* aus dem zehnten Jahrhundert (Cod. Augiensis n. CVI) erhalten" (S. 2). Es ist ein Auszug aus einer bisher unbekannten Schrift des Senators, einer in Briefform an seinen Freund, den damaligen *magister officiorum* Rufius Petronius Nicomachus Cethegus gerichteten Abhandlung, in welcher Cassiodorius eine Uebersicht über das eigene Geschlecht, sowie Nachrichten über seine und seiner Verwandten schriftstellerische Thätigkeit gegeben hat. Unter diesen handelte er zuerst von dem Schwiegervater des Boethius, Qu. Aurelius Memmius Symmachus, und dann von diesem selbst. Die auf Boethius bezüglichen Zeilen sind in mehrfacher Beziehung, besonders was die Frage nach der Herkunft der seinen Namen tragenden theologischen Schriften betrifft, von höchster Wichtigkeit. Sie lauten:

Boethius dignitatibus summis excelluit. utraque lingua peritissimus orator fuit. qui regem Theodorichum in senatu pro consulatu filiorum luculenta oratione laudavit. scripsit librum de sancta trinitate et capita quaedam dogmatica et librum contra Nestorium. condidit et carmen bucolicum. sed in opere artis logicae id est dialecticae transferendo ac mathematicis disciplinis talis fuit ut antiquos auctores aut aequipararet aut vinceret.

Da haben wir für die theologischen Schriften das so lange vermisste Zeugniss eines Zeitgenossen, und zwar eines, der, wenn irgend Jemand, in der Lage war, über das, was Boethius wirklich geschrieben, genau unterrichtet zu sein.

Wie hat sich nun Nitzsch, der eifrigste Bestreiter der Echtheit, zu dieser Veröffentlichung Usener's gestellt? In seiner Anzeige des *Anecdoton Holderi* in der Jenaer Literaturzeitung (1877. Nr. 47, S. 714 u. 715) giebt er zu, „dass die von Usener edirte Urkunde ein für die Echtheit gewichtiges Moment in die Wagschale geworfen hat"; dennoch aber erklärt er, dass er auch so die Streitfrage nicht als entschieden ansehen könne. Es wird daher vonnöthen sein, Nitzsch's auch jetzt noch nicht überwundene Bedenken zu prüfen. Es sind im Wesentlichen zwei, das eine aus der äusseren Form der neuen Urkunde stammend, das

andere einen mehr von inneren, rein sachlichen Gründen entnommenes. Achten wir auf das erstere zunächst.

„Entscheidend" — so behauptet Nitzsch a. a. O. S. 715. — „würden die positiven Notizen des Auszugs sein, wenn vollkommen feststünde, dass hier schlechterdings nichts Anderes vorliegt, als ein Excerpt aus einer echten Schrift des Cassiodor. Nun will Ref. dies einstweilen nicht für unmöglich erklären. Indessen wenn einmal so starke innere Gründe gegen die Identität des Verfassers *de consolatione* und des Urhebers der theologischen Schriften vorliegen, wie sie nach der Ueberzeugung des Ref. vorliegen, und auf der anderen Seite nur eben die in Rede stehende Urkunde wirklich in's Gewicht fällt, so wird man, ohne einen Gewaltstreich zu begehen, annehmen dürfen, dass auf irgend einer Station der weiten Reise vom 6. bis ins 10. Jahrhundert gerade die in Frage stehenden oben mitgetheilten Worte nachträglich in den Text aufgenommen worden sind, während dieselben ursprünglich Randglosse eines Abschreibers waren, der zu jenem Auszug, den er copirte, bereits Notizen mitbrachte, welche im Wesentlichen aus derselben Quelle stammten, wie die Boethius-Legende". Aber Nitzsch muss selbst gestehen, dass allerdings in dem überlieferten Bruchstück greifbare Merkmale eines späteren Einschiebsels zu fehlen scheinen. Usener hat keine Spur der Fälschung in den hier in Betracht kommenden Zeilen zu entdecken vermocht, ja das Ganze als werthvollen, in den Trümmern des Alterthums gemachten glücklichen Fund für die Wissenschaft mit den Worten in Anspruch genommen: „Die Originalität und Zuverlässigkeit der Nachrichten wird gleich durch den Titel ebenso streng auf die Probe gestellt wie zuverlässig über jeden Zweifel erhoben" (S. 5). Ueber diesen Punkt also haben wir thatsächlich keinen Grund uns zu beunruhigen, wir werden uns kein Gewissen daraus zu machen brauchen, sofort auf Usener's Seite zu treten. Das Hauptbedenken Nitzsch's blieb auch nach Usener's Veröffentlichung ein sachliches.

Als solches bezeichnete er in der angeführten Besprechung von Usener's Schrift „die Unvereinbarkeit der in der zweifellos echten Schrift *de consolatione philosophiae* greifbaren

persönlichen philosophischen Richtung und religiösen Stimmung mit der kirchlich-orthodox-apologetischen Richtung und immerhin christlich gearteten Haltung der fraglichen theologischen Tractate". Zur Entkräftung dieses Bedenkens bringt Usener, nach meinem Dafürhalten, sehr gewichtige Gründe vor, durch welche die übertriebene Werthschätzung der *Consolatio* von Seiten aller früheren Forscher auf das richtige Mass zurückgeführt wird. „Ich will nicht reden" — sagt er S. 51 — „von den Spuren christlicher Reminiscenzen, die selbst in dieser Schrift ein aufmerksamer Leser findet, sondern komme zu dem zweiten Punkt, den man übersehen. Dem Geschichtsschreiber der Philosophie und dem kritischen Kirchenhistoriker ist die *Consolatio* das wichtigste, fast einzige Hilfsmittel, um die Weltansicht des Boethius zu construiren. Ein Philologe, wenn er heutzutage das Werk liest, wirft unwillkürlich die Frage auf: Woher hat Boethius diese ergreifenden, oft überwältigenden Gedankenreihen? Tragen sie den Charakter eines Zeitalters, dem längst Selbstständigkeit des wissenschaftlichen Denkens abhanden gekommen war? Konnten sie in einem Kopfe wachsen, dessen Ruhm Uebersetzung und Reproduction griechischer Werke ist? zu einer Zeit vollends, wo Enttäuschung und Gram die Schwungfedern dieses Geists gebrochen hatte? Man vergleiche die versificirten Einlagen, in denen die Gedanken der prosaischen Darstellung variirt, oft nur wiederholt werden, mit der Prosa: und man wird fühlen, dass man verschiedene Menschen reden hört: dort ein Kind des 6. Jahrhunderts, hier einen Denker grösserer Zeit. Ingram Bywater hat zuerst darauf hingewiesen, dass die *Consolatio* Reflexe des Aristotelischen Protreptikos zeige.[1]) In Wahrheit ist der

[1]) In der anderthalbzeiligen Anmerkung 8 auf S. 57 verweist uns Usener ganz kurz auf „Bywater im *Journal of philology* II (1869) S. 59, vgl. Rhein. Mus. 28, 400 f." Erstere Schrift einzusehen, war ich nicht in der Lage, wohl aber die zweite, in welcher Usener in einer umfangreichen Arbeit S. 391—435 „Vergessenes" an das Licht zieht. Er weist da u. a. überzeugend nach, in welcher Weise und in welchem Umfange Cicero in seinem *Hortensius* wie in den Büchern *De republica* (über die Nichtigkeit des Ruhms) vornehmlich den Aristotelischen

schönste Theil des Buchs nichts als die wahrscheinlich jüngste Umarbeitung jenes unzerstörbaren Dialogs des Stagiriten. Die Stelle, wo die Benutzung beginnt, hebt sich von den einleitenden und vorbereitenden Abschnitten leicht ab, II, 4 Z. 38 P. *Quis est enim tam conpositae felicitatis* —, und der Punkt, wo er eine neue Quelle vornahm, ist von dem Verfasser selbst deutlich durch die Worte bezeichnet *Tum velut ab alio orsa principio ita disseruit* (IV, 6 Z. 20): es war ein Neuplatoniker, wie schon zu Anfang der mystische Orakelspruch (p. 112) zeigt. Natürlich hat Boethius weder den Aristotelischen Protreptikos noch Ciceros Hortensius als Vorlage benutzt, denn beide citirt er: sondern in seinen Händen war ein jüngerer Auszug, wie ein solcher, auch gewiss nicht aus erster Hand, dem Protreptikos des Iamblichos einverleibt ist. Eben darum wäre es vorwitzig, entscheiden zu wollen, ob erst Boethius oder bereits ein Platoniker, den er benutzte, den Aristotelischen Antheil mit dem jüngeren in Verbindung gesetzt habe. Dass Boethius gerade solche Schriften in jenem Momente zur Bearbeitung vornahm, um sich zu zerstreuen und zu erheben, wird immer ein wichtiges Merkmal seiner Denkart sein, aber man wird aufhören müssen, aus den Platonismen der *Consolatio* einen inneren Widerspruch ihres Verfassers gegen das Christenthum heraus-

Protreptikos benutzt bezw. übersetzt hat, und dass uns von der langen Reihe packender Schlussfolgerungen, welche der Stagirit für die Philosophie in's Feld geführt hatte, ein grosser Theil, vermuthlich alles Wesentliche, durch zwei schriftstellerische Zusammentragungen später Zeit erhalten worden ist, nämlich — wie zuerst Bywater an der vorher genannten Stelle nachgewiesen — im 2. Buche des Protreptikos des Iamblichos (c. V, S. 64—74 und c. VI, S. 92—XII, S. 174 der Ausg. von Kiessling) und in des Boethius *Consolatio philosophiae* II, 7. „Aristoteles' Gedanken", sagt Usener a. a. O. S. 400, „eine Schrift in Erz gegraben, haben aller Ueberarbeitung auch unberufener Hände getrotzt, sie liessen sich nicht verwaschen und auflösen. Noch in seinem letzten, spätesten Wiederhall übt dieser hohe Idealismus des wissenschaftlichen Lebens auf den empfänglichen Leser eine ergreifende und erhebende Wirkung: das innerste Gemüthsleben des grössten Denkers hatte diesen straffen Schlussreihen ihre Klangfarbe gegeben." Weitere Nachweise über die Abhängigkeit des Boethius von Aristoteles und anderen griechischen und römischen Philosophen gab J. Bernays.

zulesen. Wie frei Boethius immer bei der Bearbeitung schalten mochte, er konnte nicht aus dem Bilde fallen. Und die Zeit- und Standesgenossen, an die er denken mochte, waren immer noch gebildet genug, um das nicht misszuverstehen".

Diesen Ausführungen Usener's hat Nitzsch einfach die Behauptung gegenübergestellt, dass alles das „nicht entscheidend" sei. Aber es ist doch ein gewaltiger Unterschied, ob Boethius nach wie vor mit dem Ruhmeskranze des letzten selbständigen römischen Philosophen[1]) geschmückt bleibt, oder ob man in richtiger Schätzung der Thatsachen unumwunden anerkennt, dass auch er, worauf ja — wie Usener so schön ausführt — seine ganze übrige schriftstellerische Thätigkeit hinweist, für sein Volk wie für die gesammte abendländische Welt nur Uebersetzer, Bearbeiter und Vermittler griechischer Weisheit und Wissenschaft war. Den früheren Beurtheilern ist dieser Gesichtspunkt, wohlverstanden hinsichtlich der *Consolatio*, fast vollständig fremd. Wenn daher Schröckh[2]) in klarer Erkenntniss des Sachverhalts das letztere Werk für ein rein philosophisches erklärte, in welchem man eigenthümlich Christliches nicht zu suchen habe, und, da er Widerchristliches in demselben nicht zu entdecken vermochte, die theologischen Schriften für echt halten zu dürfen glaubte, so trägt Ranke[3]), der die theologischen Schriften unbedingt als unecht preisgiebt, jedenfalls den von Usener angestellten Erwägungen Rechnung, wenn er in gleichem Sinne wie dieser des Boethius Stellung als Schriftsteller zeichnet, insbesondere ihm „eigenthümliche Gedanken" abspricht, und Schröckh's Ansicht in Bezug auf die *Consolatio* noch genauer dahin bestimmt: „Es ist nur philosophische Doctrin, deren Werth darin liegt, dass sie mit der christlichen Weltanschauung vereinbar ist". Vor allen Dingen wird man also aufhören müssen, von einem eigenthümlichen System

1) Vgl. auch Th. Stangl a. a. O. S. 193 und 285.

2) Christliche Kirchengeschichte, Theil 16, S. 99 ff. Nitzsch, a. a. O. S. 33.

3) Weltgeschichte. Leipzig, 1883, IV, 1, S. 404.

des Boethius zu reden. Es ist das ebensowenig zutreffend, wie wenn man von einem philosophischen System Cicero's — das Wort in strengem Sinne genommen, wie es bei Nitzsch und seinen Vorgängern stets geschieht — reden wollte, mit dessen schriftstellerischer Thätigkeit in Absicht und Ausführung, besonders was die Benutzung griechischer Philosophen und zum Theil auch die Stimmung anlangt, in welcher er zu griechischen Vorlagen griff, in die Bearbeitung bezw. Uebertragung derselben die Geschicke seines Lebens schon ebenso wie der Anicier verwebend, die des Boethius entschieden die meiste Aehnlichkeit und Verwandtschaft zeigt, obwohl dieses zum Vergleich so nahe liegende Verhältniss, so viel ich weiss, bisher wenig oder gar nicht in Betracht gezogen ist. Selbstverständlich soll damit des Boethius eigenthümliches Verdienst in der *Consolatio* nicht herabgesetzt sein. Dieses ist und wird bleiben — wie Stangl (a. a. O. S. 286) mit Wärme hervorhebt — „der schöne Vortrag, die plastische Gestaltung, die harmonische Durchdringung des Vielheitlichen zu einer gewissen Einheit, die Verklärung des Wortes durch die eigne Ueberzeugungstreue und thatkräftige Persönlichkeit".

Mit dem also richtig gestellten Urtheil über Boethius fallen dann natürlich auch die auffallenden Widersprüche, die man zwischen der *Consolatio* und den theologischen Schriften zu entdecken vermeint hat, in sich zusammen. Die Nachrichten des *Anecdoton Holderi* werden uns auch hier noch einen kleinen Schritt weiter führen, sie werden — was Nitzsch mir nicht genügend beachtet zu haben scheint — den „Abstand zwischen dem Geist der Bücher *de consolatione* und dem christlichen Bekenntniss" (a. a. O. S. 715) wenn auch nicht gänzlich verschwinden, so doch weniger „auffallend", ja, wie ich glaube, völlig begreiflich und erklärlich erscheinen lassen.

Als Zeitraum, innerhalb dessen der uns im Auszuge vorliegende Brief an Cethegus von Cassiodorius geschrieben sein muss, hat Usener die Monate Januar bis August des Jahres 522 nachgewiesen (S. 74 vgl. S. 7). Nicht erwähnt ist daher in demselben die *Consolatio philosophiae*, da die Untersuchung

gegen Boethius und dessen Gefangenschaft, während welcher er nachweislich diese Schrift geschrieben, erst im Winter 523 begann und im Jahre 524 mit seinem Tode endete. Wenn nun du Roure und Gfrörer die theologischen Schriften von Boethius zum Zweck einer Verbindung mit den kirchlichen Gegnern des Ostgothenkönigs in derselben Zeit verfasst sein lassen, so wird die Schwierigkeit, der letzteren Entstehung neben derjenigen der *Consolatio* zu begreifen. nicht bloss ganz erheblich gesteigert, sondern, was jetzt erst klar ersichtlich ist, diese Annahme tritt mit der deutlichen Ueberlieferung des *Anecdoton* in Widerspruch.

Die Danksagungs- und Lobrede, welche Boethius beim Amtsantritt seiner Söhne Anfangs des Jahres 522 im Senate auf Theoderich gehalten und deren er selbst in der *Consolatio* II, 3, 29. 30 (Peip. S. 30) gedenkt, war die jüngste schriftstellerische Leistung, die Cassiodorius erwähnen konnte. Sie steht zu Anfang seiner Mittheilungen. Nun dürften wir der Wahrheit vielleicht nicht fern bleiben, wenn wir annehmen. der Senator habe, von des Boethius jüngster Schrift ausgehend, die übrigen in aufsteigender Reihe aufgezählt, seine frühesten Jugendwerke also an das Ende gestellt. Für diesen Sachverhalt scheint Folgendes zu sprechen.

Boethius, frühestens 480, wahrscheinlich ein oder zwei Jahre später geboren, sehr früh, d. h. wie aus Ennodius erhellt, schon vor dem Antritt seines Consulats im Jahre 510, vielleicht weil er vaterlos und Erbe des ganzen Familienbesitzes war, mit dem Patriciat begabt und zuvor schon mit der Verwaltung eines Hofamtes, vermuthlich dem des *comes sacraram largitionum*, betraut, hatte mit schriftstellerischen Arbeiten in ungewöhnlich frühen Jahren, „ein Lehrer schon im Alter des Lernens", begonnen und war, wie Usener (a. a. O. S. 37—48) nachweist, schon vor 507 durch eine Reihe von Schriften berühmt geworden, in welchen er griechische Werke über Philosophie und höhere Wissenschaften lateinisch bearbeitet hatte. Usener belehrt uns ferner (S. 40), dass die Angabe der Würden in den Ueberschriften und Unterschriften der älteren Handschriften auf sorgfältiger Ueberlieferung beruht. Wenn wir nun auch die

handschriftliche Ueberlieferung nicht vollständig zu übersehen vermögen, so gestattet das uns Bekannte doch im Allgemeinen einen Rückschluss zu machen.

Zu den vor 507 fallenden Schriften dürften, nach dem in des Cassiodorius *Variae* II, 40 aufbehaltenen Briefe Theoderichs zu schliessen, des Boethius erster, kürzerer Commentar zu Aristoteles *περὶ ἑρμηνείας* und die fünf Bücher über die Musik gehören, da sie denselben bloss als *vir clarissimus*, also wohl noch ohne Amt zu kennen scheinen. Dasselbe dürfte von den mathematischen Schriften gelten, die ja gerade im *Anecdoton Holderi* an letzter Stelle genannt werden. Eine Bestätigung für die in der Aufzählung der Schriften vermuthete Reihenfolge könnte man in dem Umstande sehen, dass bei der Geometrie sowohl wie bei den Commentaren zu Porphyrios nur der Name des Boethius ohne Titel und Würden überliefert wird. Diese Schriften würden also dann gleichfalls noch vor 510 fallen. Lassen wir das nicht erhaltene *carmen bucolicum* ausser Acht, so würden von den im *Anecdoton Holderi* angedeuteten Schriften zeitlich die nächsten die logischen oder dialektischen sein. Vor 510 würden da noch anzusetzen sein: *In Porphyrium a Victorino translatum diall. II*, sowie auch *In Porphyrium a se translatum libri V*, Schriften, von denen titulirte Handschriften nicht bekannt sind. Dann aber folgt der vier Bücher umfassende Commentar zu Aristoteles' Kategorien, von dem es aus der Vorrede zum 2. Buche (S. 141, 7. 17) bekannt ist, dass Boethius im Jahre 510 daran arbeitete. Nach 510 würden dann die vier theologischen fallen, die gerade in dieser vorher genauer besprochenen Zahl von Usener in dem Auszug des Cassiodorischen Briefes mit Recht wiedererkannt worden sind (S. 48). Hiermit würde dann stimmen, dass Boethius in den theologischen Werken, wie in der überwiegenden Mehrzahl seiner andern Werke, so besonders in der Arithmetik und fast allen logisch-dialektischen Schriften, *v. c. et inl. ex cons. ord. patricius* genannt wird. Doch ich will auf diesen Versuch einer zeitlichen Anordnung und Unterbringung besonders der theologischen Schriften nicht zu viel Gewicht legen, da Usener (S. 40) selbst gesteht, dass die zu Rathe

gezogene Quelle, die handschriftliche Ueberlieferung der Würden in den Aufschriften oder Unterschriften, wenig ausgiebt.

Wie dem aber auch immer sein mag, das steht fest, dass die vier theologischen Schriften Jugendwerke des Boethius sind, wie Peiper (Praef. p. XXIII) bereits richtig hervorgehoben hat. Mit dieser Thatsache erledigen sich die sämmtlichen Ausstellungen, die von den verschiedensten Seiten, besonders von Nitzsch gegen die Sprache, Darstellung und Behandlungsweise der christlichen Glaubenssätze in denselben, immer von dem schiefen Gesichtspunkte des Vergleichs mit dem vermeintlichen System des Boethius in der *Consolatio*, erhoben worden sind. Nitzsch auf das dogmatische Gebiet zu folgen, hat Usener (S. 53) — wie die Sachen jetzt liegen — mit vollem Rechte für überflüssig erklärt, ja er gesteht offen ein, dass Nitzsch's Gegengründe wesentlich dazu beigetragen haben, sein an sich zweifelndes Urtheil zu befestigen. Aber wie steht es mit der viel bemängelten Sprache und Darstellung? Hier des Philologen Urtheil (S. 54): „Man lese irgend eine dialektische Schrift des Boethius und trete dann an diese theologischen heran mit den Fragen: Ist eine wesentliche Verschiedenheit der Denk- und Sprachformen wahrzunehmen? Macht sich hier, wo Dogmen des Christenthums erörtert werden, ein Herzensantheil an diesen Lehren geltend? Es ist ein rein dialektisches Interesse, das den jungen Schulphilosophen dazu reizt, jene dogmatischen Schwierigkeiten in seiner Weise zu bearbeiten. Daher jener völlige Mangel theologischer Gelehrsamkeit bis auf Reminiscenzen aus Augustinus, daher das Ausbleiben fördernder und neuer Gedanken". Und jetzt zum Schluss noch zwei kurze Bemerkungen.

Boethius widmete seine erste theologische Schrift *De trinitate* seinem trefflichen Schwiegervater Symmachus, welcher damals die Obhut und Aufsicht über die römische Universität führte. Das durchgeführte *vos* der Anrede zeigt — wie schon Peiper (p. XXIII) richtig bemerkte und Usener (S. 35, Anm. 24) mit Hinweis auf die Widmung der Arithmetik weiter ausführt, — dass ausser Symmachus noch ein Anderer angeredet wird, unter welchem wahrscheinlich der

damalige, später zum Papst erhobene Diakon Johannes, der uns in den Aufschriften der drei anderen Abhandlungen begegnet, zu denken ist. Des Symmachus Lob zu singen ist hier nicht der Ort; was für ein ausgezeichneter Mann er gewesen, welch' wackerer, fürsorglicher Hort der Bildung, in welchem Umfange er in römischem und griechischem Schriftthum, auch wissenschaftlichem, sich wohl bewandert erweist, das ist allgemein bekannt. Zu ihm, dem hochgelehrten, urtheilsfähigsten Manne des damaligen Roms, in dessen Hause der früh verwaiste als Knabe geweilt und erzogen, dessen Tochter Rusticiana sodann er als Gattin heimgeführt, schaut Boethius mit unbegrenzter Hochachtung und Ehrfurcht auf. Nur innerlich und äusserlich Vollendetes wagt er, wie er in seiner ihm gewidmeten Bearbeitung der Arithmetik des Nikomachos hervorhebt, ihm vorzulegen, ihm spricht er an derselben Stelle die Erwartung aus, dass er „Ueberschüssiges tilgen, Lücken ausfüllen, Irrthümer tadeln, Gelungenes durch Beifall belohnen" werde. Diese Stelle verdient auch um desswillen Beachtung, weil Boethius in der Schrift *De trinitate* in ganz ähnlicher Weise dem verehrten Manne sowie dem ihm vermuthlich gleichfalls nahestehenden Ungenannten (Diakon Johannes) auch in diesen theologischen, von Symmachus nicht minder mit Sicherheit beherrschten Dingen die Entscheidung anheimstellt (Cap. VI, 26 ff., Peip. S. 163): *Nunc vestri normam iudicii expetat subtilitas quaestionis: quae utrum recte decursa sit an minime, vestrae statuet pronuntiationis auctoritas.* Gewiss kommt es von Herzen und wird, wie Usener (S. 26, Anm.) nachweist, „durch anderweitige Aeusserungen des Boethius bestätigt", wenn er jenen Männern Eingangs derselben Schrift (Z. 11 ff., Peip. S. 150) im Hinblick auf die allgemein so traurige Lage der Wissenschaft damaliger Zeit versichert: „Wohin immer ich meine Augen von Euch wegwende, begegnet mir theils träge Denkfaulheit, theils verschlagener Neid". —

Welche Bedeutung endlich der von Nitzsch über Boethius hinausgerückten und bald nach der Chalcedonensischen Kirchenversammlung 451 angesetzten Schrift „Gegen Eutyches und Nestorius" beizumessen, hat Usener in

völlig ausreichender Weise a. a. O. S. 54 und S. 22 dargelegt. Unbedingt in die Zeit des kirchlichen Zwistes mi Constantinopel, der erst 518 beigelegt wurde, fällt diese Schrift des Boethius. „Die bekannten Worte des Eingangs *cum in concilio legeretur epistola* auf einen bestimmten bischöflichen Brief jener Zeit zu beziehen, wäre daher" — das hält Usener mit Recht der von Baur und Suttner vertheidigten, allerdings scharfsinnigen Vermuthung des Renatus Vallinus (Ausg. des Boeth. Lugd. Batav. 1656) entgegen, der in einem Schreiben der von Kaiser Anastasius verfolgten griechischen Bischöfe, welches diese im Jahre 512 an den Papst Symmachus richteten, jenen eben erwähnten Brief wiedergefunden haben will — „blosses Rathen, die Theilnahme des Boethius an einer solchen Versammlung passt völlig zu seiner Zeit". Wie lebhaft übrigens die Theilnahme an den Streitigkeiten über die Gegensätze in der Auffassung der Naturen Christi während der ganzen Zeit von 483 bis 518 bei den Römern geistlichen und weltlichen Standes war, zeigen nicht bloss die in diesem Zusammenhange von Usener allein genannten fünf Bücher des Papstes Gelasius (492—496) *Adversus Eutychen et Nestorium* — *qui hodie*, sagt das von Usener angezogene Papstbuch 50, 74, *in bibliotheca et ecclesiae archivo reconditi tenentur*, überdies auch von Gennadius (*Vir. illustr.* c. XCIV) als ein *grande et praeclarum volumen* in erster Linie gerühmt —, sondern auch des im Jahre 484 in die Verbannung geschickten Vigilius, Bischofs von Thapsus, *Adversus Nestorium et Eutychen libri V pro defensione synodi Chalcedonensis* und des Gennadius von ihm selbst im Schlusskapitel seiner um 495 abgeschlossenen Fortsetzung des Hieronymus genannten je sechs Bücher *Adversus Nestorium* und *Adversus Eutychen*. In den Kreis dieser Schriften reiht sich des Boethius Werk *Contra Eutychen et Nestorium*, das übrigens u. a. schon Dorner[1]) mit gutem Grunde für echt angesehen, sachgemäss ein. Es verräth sich in derselben — wie selbst Baxmann[2]), der über die theologischen Schrif-

1) Entwickelungsgesch. der Lehre von d. Person Christi II, S. 186ff.

2) Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII. Elberfeld, 1868. I, S. 25. — Auch Heinrich Schrörs bezeichnet, wie ich

ten des Boethius im Allgemeinen ganz Nitzsch's Ansicht theilt, die letzteren aber dem Anfang des 6. Jahrhunderts zuschreiben zu müssen glaubt, unumwunden anerkennt — „ein fein geschulter Geist, eine Energie des speculativen Gedankens, die auf anderem selbständigen Wege mit den von den römischen Päpsten ausgehenden Satzungen im schliesslichen Ergebniss zusammentraf". „Wir dürfen" — so dreht Usener (S. 54) den Spiess des Angriffs auf die theologischen Schriften nunmehr kühnlich um — „ruhig abwarten, bis einmal nachgewiesen werden wird, dass diese Schriften zur Autorisation einzelner erst nach Boethius aufgekommener Dogmen geschrieben und untergeschoben seien. Der gewiegteste dogmengeschichtliche Gegner hat für einen solchen Angriff nicht die geringste Handhabe gefunden, und einem ausgezeichneten Kenner des angehenden Mittelalters, Charles Jourdain, schien Inhalt und Form dieser Schriften so sehr der Zeit des Boethius zu entsprechen, dass er zur Lösung des Räthsels auf den Ausweg kam, einen homonymen Afrikanischen Bischof, der durch Trasamund 507 verbannt mit seinen Leidensgefährten nach Sardinien flüchtete, als Verfasser in Anspruch zu nehmen".

Ich bin mit meiner Rückschau auf die Verhandlungen über die Frage nach der Echtheit oder Unechtheit der des Boethius Namen tragenden theologischen Schriften am Ende und hoffe durch die übersichtliche Zusammenfassung und prüfende Darstellung aller hier in Betracht kommenden, und, wie ich glaube, ausschlaggebenden Beweismittel die Entscheidung für oder gegen Boethius denen, die bisher unentschieden dem Streite zugeschaut, erleichtert zu haben. Für mich ist die Streitfrage im Sinne Usener's endgültig entschieden.

nachträglich bemerke, in seinem „Hinkmar, Erzbischof von Reims" (Freiburg, Herder) S. 171 die Echtheit der von Hinkmar in seiner Schrift *De una et non trina deitate* angeführten theologischen Schriften des Boethius 1884 noch als streitig, indem er sich auf Schündelen (Theol. Literaturbl. 1870, Sp. 804 ff. 838 ff.) und Nitzsch (Herzog's Realencyklopädie, 2. Aufl., II, S. 522 ff.) beruft. Letzterer beider Forscher gerade hier genannte Aeusserungen selbst einzusehen, bin ich zur Zeit der Abfassung dieser Arbeit nicht in der Lage gewesen

Passionis Pauli fragmentum

e codice Monacensi 4554
a Carolo Krumbacher exscriptum
primum edidit

R. A. Lipsius.

Passio sanctorum apostolorum Petri et Pauli qui passi sunt sub Nerone imperatore die tertio kal. iulias [fol. 2^r].

In tempore illo cum venisset Romae[1]) Lucas a Galilaea et Titus a Dalmatia expectaverunt Paulum in urbe. Quos cum adveniens Paulus vidisset, laetatus est valde et conduxit sibi extra urbem horreum, ubi cum his verbum tractaret, et coepit per haec colligere multitudinem magnam. Et adiciebantur ad eum animae multae, ita ut per totam urbem strepitus fieret et concursus[2]) multitudinis de domo Caesaris, et credebant in domino et fiebat cotidie[3]) gaudium magnum. Quidam autem pincerna Caesaris nomine Patroclus abiit vespera ad horreum et prae turba non potuit introire ad Paulum. Sed cum sederet in fenestra altiore[4]) [ut][5]) audiret verbum, cecidit deorsum et mortuus est. Continuo nuntiatum est Neroni. Paulus autem cum cognovisset per spiritum sanctum sibi nuntiantem quidnam contigisset, dixit ad plebem circumstantium: Viri fratres, habuit malus locum quemadmodum nos temptaret; ite igitur foris, et invenietis puerum ex alto cecidisse et animam agentem;[6]) huc illum adferte ad me. Ad[7]) illi audito abierunt et confestim adduxerunt eum. Cum autem vidissent turbae, mirabantur de Paulo quod nemo illi nuntiasset. Et cum relatum esset quod fuerit gestum, dixit Paulus ad illos: Nunc fides vestra[8]) apparebit; venite

1) Rome *cod.* — 2) conversus. — 3) cottidiae. — 4) altiorem. — 5) ut *addidi.* — 6) agentum. — 7) *sic cod., non* at. — 8) vestrae. —

ergo, accedamus ad dominum Jesum Christum et deprecemur illum, ut vivat iste puer. Et cum orassent omnes, surrexit puer sanus et dimisit eum Paulus cum ceteris qui erant ex domo Caesaris. Caesar[1]) autem cum audisset de morte Patrocli contristatus [est][2]) valde, et egrediens a balneo iussit alium[3]) stare ad calices. Dixerunt autem pueri ad Caesarem: Noli contristari Caesar, vivit enim Patroclus et nunc adest. Caesar autem cum audisset [fol. 2v] vivere Patroclum, quem paulo ante mortuum audierat, expavit et nolebat eum introire permittere[4]) sibi. Et cum suasum illi fuisset ab amicis plurimis, iussit illum introire. Quem cum vidisset obstupuit et dixit[5]) ad eum: Quid est Patrocle, quod vivis? Et ille respondit[6]): Vivo, Caesar. Nero dicit: Quis te fecit vivere? Cui Patroclus laetus in fide dixit: Dominus Jesus Christus, rex omnium saeculorum ipse me fecit vivere. Et Nero conturbatus de nomine virtutis dixit: Quid ergo incipit iste quem dicitis[7]) regnare in saeculis et resolvere omnia regna? Et Patroclus dixit: Quaecunque sunt sub caelo ipse tenet; solus est rex in saecula et non est aliquid regni alicuius partis sub caelo. Nero autem miratus percussit eum palma in faciem dicens: Et tu ergo militas huic regi, quem dicis? Et Patroclus dixit: Ita, domine Caesar[8]); nam ipse me excitavit a mortuis. Tunc Barnabas Justus et quidam Paulus[9]) et Arion Cappadox et Festus Galata qui erant ministri Caesaris dixerunt Neroni: Et nos illi militamus, Caesar, invicto regi. Ille autem cum audisset omnes uno sensu et uno sermone dixisse invictum regem Jesum, reclusit omnes in carcerem, ut nimium illos torqueret quos nimium amabat; et iussit quaeri milites magni regis illius et posuit edictum, ut omnes qui invenirentur Christi milites interficerentur. Qui cum inventi fuissent, plurimi perducti sunt ad Caesarem; inter quos et Paulus ductus est vinctus. Cum vero vidisset Nero Paulum vinctum, intellexit quod ipse esset dux super

1) Cesar. — 2) est *addidi.* — 3) illum. — 4) permitteri. — 5) dixit *saepius compendio* đ *scriptum est.* — 6) respondit *compendio* ℞ *scriptum est.* — 7) dicetis. — 8) Cesar. — 9) *sic codex* [*non* Paulis], *ut vir doctissimus Thenn me certiorem fecit.* us *syllaba compendio* ꝯ *scripta est.*

milites Christi. Dixit autem illi: Homo regis magni servus, mihi autem vinctus, quid tibi visum est introire latenter in regno Romano et subtrahere milites de potestate mea? Paulus dixit ad eum ante conspectum[1]) omnium: Caesar[2]), non solum de tuo angulo colligimus, sed etiam de universo orbe terrarum. hoc enim praeceptum[3]) est, hominem excludi a rege suo volentem militare regi meo. quodsi et tibi utile visum fuerit credere in illum, non te paenitebit.[4]) Ceterum noli putare, quia divitiae huius saeculi aut splendor aut gloria salvabit te. sed si subiectus fueris[5]) illi et deprecatus[6]) fueris eum, salvus eris in aeternum. Incipit enim una die saeculum istud[7]) vastare et nova saecula, quae nunc ab hoc mundo habet occulta, suis declarata donare. Hunc cum audivisset[8]) Nero, iussit omnes milites Christi [fol. 3r] exuri, qui fuerant vincti cum Paulo, ipsum autem plecti iudicavit secundum leges Romanas. Paulus vero non fuit tacens de verbo domini, quo se communicabat Longino praefecto et Egestio, certanti[9]) ut multi Christiani interficerentur, ita ut Romani venirent et clamarent dicentes: Sufficit, Caesar, nostri sunt homines. Aufers[10]), Caesar[11]), virtutem Romanam et nullus erit qui ad bellum egrediatur. Tunc iussu regis cessavit edictum, ita ut nemo auderet contingere Christianos donec maxima pars populi ad Christum converteretur.[12])

---

1) conspectu. — 2) Cesar. — 3) preceptum. — 4) penitebit. — 5) fueris [*non* feceris] *cod.* — 6) depraecatus. — 7) istut. — 8) vidisset *cod.* audivisset *ego correxi.* — 9) *excidisse videntur aliquot verba.* — 10) aufert. — 11) Cesar. — 12) donec ... *quae sequuntur librarius de suis addidit. Pergit autem sic*: In diebus autem illis Petrus apostolus Romae morabatur cum fratribus gloriosus in domino gratias agens deo die ac nocte, turba[m] credentium ad se venientem suscipiebat. Resistebant autem illi quidam Judaei, quos revincebat Petrus per verbum domini. Cumque audissent de Paulo in tempore illo, cum venisset Paulus Romam, convenerunt ad eum omnes Judaei etc.

Zur Zeitbestimmung der griechischen Notitiae Episcopatuum.

Von

Prof. Dr. Gelzer
in Jena.

Die hierarchische Rangordnung der orientalischen Kirche, wie sie nach der festen Begründung der Patriarchal- und Metropolitanverfassung zu Recht bestand, ist uns bekannt durch die sogenannten *notitiae episcopatuum*, von den Griechen *τακτικά* genannt.[1]) Regelmässig zerfallen sie in zwei Theile: 1) in das Verzeichniss der Patriarchen, Metropoliten und Autokephalen. 2) in das Verzeichniss der Metropoliten und der ihnen unterworfenen Bischöfe.

Diese Notitien gehen vielfach auf officielle Aufzeichnungen zurück und haben den praktischen Zweck, bei Synoden, kaiserlichen Gastmählern und sonstigen Anlässen die Rechte, vor Allem den Sitzrang der einzelnen Prälaten zu bestimmen. Dass hiefür eine gesetzliche Regelung nothwendig war, lehrt uns sehr drastisch die Einleitung zu einer *τάξις*, welche in ihrer jetzigen Redaction aus den Tagen des Komnenen Alexios stammt. Im Beginn wird etwas salbungsvoll die Nothwendigkeit der Ordnung auch im geistlichen Regiment betont und damit die Aufstellung dieser Sitzordnung motivirt. *ἐκ παλαιοῦ γὰρ αὐτὰς οὔπω μέχρι τῆς δεῦρο ταῖς ἄλλαις συντετάχαμεν, ὧν οἱ τὴν ἐφορείαν πεπιστευμένοι ἡνίκα καθέδρας καιρὸς ἐκάλει, παρὰ τῶν ὁμοταγῶν διωθοῦντο καὶ ἀντώθουν τούτους.*

1) Miklosich und Müller, Acta et Diplomata II, CCCXCVII. p. 104 *τὸ Πυργίον ὅπερ ἐν τοῖς τακτικοῖς Διὸς Ἱερὸν ὀνομάζεται.* Die ebendaselbst erwähnten *ἀρχαιότερα τῶν βιβλίων* sind Notit. I. welche allein 37 Suffragane von Ephesos kennt.

φεῦ τῆς ὕβρεως, τῷ ἴσῳ μέτρῳ τῆς ἐπιπλήξεως.[1]) Dieses unwürdige Benehmen erregt den Unwillen des Kaisers und er veranlasst die Niederschrift dieser Ordnung *ἄτοπον γὰρ ἐδόκει, τοὺς τοῦ βήματος πρωτείων ἀντιποιεῖσθαι καὶ δόξης ἕνεκα, ἥτις ἐστὶν ἀδοξία, εἰπεῖν δὲ μᾶλλον αἰσχύνη, τὸ τῆς ἀρχιερωσύνης τίμιον τοῦ λοιποῦ καθυβρίζεσθαι.* Dieser Entstehungsgrund der *τάξεις προκαθεδρίας*, so prosaisch er ist, so richtig wird er sein.

Die Notitien nehmen nun sowohl an Alter, wie an Werth, einen sehr verschiedenen Rang ein. Wenn es uns aber gelingt, wenigstens die wichtigsten von ihnen chronologisch zu fixiren, so wäre das ein für die kirchliche Geschichte des Orients nicht ganz unwichtiges Resultat. Das Alter der meisten zu bestimmen, hat man sich bis dahin gar nicht bemüht. Die gemeinhin als älteste angesehene hat man gemäss der Unterschrift der Zeit des Leo und Photios zugewiesen. Darauf folgt Leo's *διατύπωσις*. Ueber die anderen finde ich wenig Andeutungen.[2]) Für die Untersuchung reicht auch das publicirte Material nicht aus, da zahlreiche zum Theil werthvolle Recensionen noch ungedruckt sind. Im Folgenden hoffe ich namentlich mit Hülfe einiger in Paris befindlichen Notitiae mehrere Punkte klar stellen zu können. Zur Zeitbestimmung der Notitiae ist vor allem wichtig die Heranziehung der Concilsacten. Namentlich gewähren uns die Präsenzlisten und Subscriptionen der oekumenischen Concilien authentische Mittheilung über die allmähliche Veränderung in der Hierarchie. Die Prälaten zeichnen in derselben Ordnung, wie in den Notitien: zuerst die Patriarchen (resp. Patriarchallegaten), dann die Metropoliten, hierauf die Erzbischöfe und endlich — gewöhnlich nach Provinzen geordnet — die Bischöfe. Allerdings enthalten die ältern Concilien gemäss ihrem oekumenischen Charakter neben und zwischen den Suffraganen Konstantinopels auch die von Antiochien und Jerusalem. Allein, wenn wir die Suffragane Neu-Roms oder Antiochiens für sich betrachten, sehen wir die stricte

---

1) Parthey p. 231 ff. Jur. Gr. R. I p. 245.

2) z. B. bei Th. Menke, Vorbemerkungen zu Spruner-Menke, Handatlas 80, Orient V.

Reihenfolge durchaus gewahrt. Bedenklicher ist, dass kritisch irgend zuverlässige Editionen der Concilsacten nicht vorhanden sind. Wie es nicht anders zu erwarten ist, sind gerade diese Namenlisten durch die Nachlässigkeit und die Willkür der Schreiber vielfach alterirt worden.[1]) Immerhin sind wir im Stande, eine gewisse Controlle auszuüben, da gewöhnlich zum Beginn jeder Actio die Präsenzliste ganz oder zum Theil wiederholt wird, und da neben diesen die Subscriptionen noch in Betracht kommen. So lässt sich denn wenigstens mit annähernder Sicherheit die Rangordnung der einzelnen Concilien bestimmen. Wir beginnen mit den chalcedonensischen Präsenzlisten, welche für die Schwankungen der einzelnen Recensionen gleich einen auffälligen Beleg liefern.

Rusticus, der Neffe des Pabstes Vigilius, welcher eine emendirte Uebersetzung vorzüglich mit Benutzung eines Codex der Akoimeten lieferte[2]), giebt folgende Reihe der Metropoliten:[3])

Kaisareia, Ephesos, Herakleia, Ankyra, Kyzikos, Sardes, Nikomedeia, Nikaia, Chalkedon, Side, Sebasteia, Amaseia, Melitene, Tyana, Gangra, Klaudiupolis, Neokaisareia, Pisinus, Myra, Aphrodisias, Laodikeia, Synnada, Ikonion, Antiocheia, Perge, Philippupolis, Trajanupolis, Rhodos.

Wie man sieht, ist das exact die aus den Notitien bekannte officielle Rangordnung. Der griechische Text und die alte lateinische Version haben in der ersten Actio[4]) gleich nach Kyzikos: Chalkedon, Sardes, Side, Nikomedeia, Nikaia u. s. f. Allein in der zweiten Actio erscheinen Nikomedeia und Nikaia bereits über Side, in der dritten Nikomedeia über Chalkedon, während Nikaia fehlt. In den Präsenzlisten von der V. bis VIII. Actio, welche nur der lateinische Text bietet, ist die Ordnung der Notitien hergestellt. Es leidet demnach gar keinen Zweifel, dass die Diorthose des Rusticus den wahren, ursprünglichen Text

1) Lehrreich sind Baluzius' Mittheilungen über die lateinische Redaction Mansi VI, 927 N. h. und sonst, ebenso Rusticus über die Unordnung der chalcedonensischen Subscriptionen. Mansi VII, 708.

2) *Rusticus ex Latinis et Graecis exemplaribus maxime Acoemit. monasterii emendavi.*

3) Mansi VII, 679. 4) Mansi VI, 565.

bietet, welcher früh schon, wie die Abweichungen der anderen Recensionen beweisen, durch Schreiberwillkür alterirt worden ist.

Dieselbe Ordnung wurde auch bei den Abstimmungen und den Subscriptiones inne gehalten. Allerdings sind die Unterschriften in der III. Actio sowohl im griechischen Text[1], als bei Rusticus[2]) wüst in Unordnung gerathen. Rusticus selbst bezeugt uns bei der Unterschrift des Patriarchen Maximus von Antiochien, wie sehr die von ihm collationirten Handschriften[3]) von einander abwichen: *A signo hoc nec iste codex Graecus cuilibet in ordine nominum consonat, et ipse inter se valde dissonat. Idcirco servato huius codicis ordine contuli. Summulis tamen Graecis ut continet codex Acumitensis ostenditur.* Die abweichende Ordnung des Codex der Akoimeten hatte er demnach durch griechische Zahlen am Rand bemerkt.

Besser erhalten ist die Ordnung in den Unterschriften der VI. Actio.[4]) Rusticus[5]) weicht nur darin von dem sonstigen Text ab, dass er Nikomedeia vor Nikaia giebt und das wenigstens im griechischen Text fehlende Side supplirt. Die Ordnung ist auch hier genau die der Notitiae; offenbar hat also die *τάξις τῆς προκαθεδρίας* schon Mitte des V. Jahrhunderts völlig fest zu recht bestanden.

In Chalkedon waren demnach die unter Konstantinopel stehenden Metropoliten vollzählig vertreten; es fehlt nur das später erigirte Mokissos. Ebenso fehlen die drei letzten Metropoliten: Adrianupolis, Markianupolis, Hierapolis. Das Fehlen der zwei ersten Metropolen wird wohl ein zufälliges sein; denn dass damals die beiden Provinzen Haemimontus und Moesia II ihre unabhängigen kirchlichen Metropolen besassen, leidet keinen Zweifel. Kaiser Leo richtet seinen codex encyclius, worin er von den Bischöfen des Erdkreises ihr Gutachten über die alexandrinischen Wirren abfordert, auch an diese Metropoliten. Da in dem Katalog der Adressaten[6]) hinter einander die Metropoliten von Herakleia, Trajanupolis, Adrianupolis, Markianupolis und Philippupolis erscheinen,

1) Mansi VI, 1080. 2) Mansi VII, 709.
3) Nur 100 Jahre nach dem Concil selbst!
4) Mansi VII. 136. 5) Mansi VII. 727. 6) Mansi VII, 523.

so ist es klar, dass von diesen als Vertretern der thrakischen Synoden Gutachten eingefordert wurden. In Flavians Synode 448 erscheint auch Saturninos Bischof von Markianupolis als erster Votant[1]) gleich nach dem Patriarchen und vor den übrigen anwesenden Metropoliten. In Chalkedon erscheint allerdings in der VI. Actio Gregorios Bischof von Adriannpolis und Juvenalis Bischof von Debeltos[2]), allein an sehr eigenthümlicher Stelle. Nach den sämmtlichen anwesenden Bischöfen unterschreiben nämlich noch 14 Metropoliten für ihre abwesenden Suffragane, und darauf erst folgen die zwei Prälaten der Provinz Haemimontus. Es kommt hinzu, dass diese Namen nur die editia Romana bietet; Baluzius fand sie nicht in seinen Handschriften.[3]) Offenbar ist dies ein Zusatz von späterer Hand. Dagegen erscheinen Markianupolis und Adrianupolis auf der constantinopolitanischen Synode von 459 unter den Metropoliten, was ihre Stellung in dieser Epoche hinlänglich aufklärt.

Anders scheint dagegen das Verhältniss von Hierapolis zu sein. Der in Chalkedon anwesende Stephanos ist der Metropolit des syrischen Hierapolis[4]) und Aberkios erscheint unter den Suffraganen von Synnada[5]), gehört also dem anderen Hierapolis an. Der codex encyclius ist auch adressirt: *Philippo episcopo Hierapoleos.*[6]) Ich vermuthe demnach, dass das Bisthum damals autokephal war. Dass es nicht, wie der Verfasser von Le Quien's Index will, bereits vor 449 zur Metropolis erigirt wurde, beweisen die Bischöfe von Dionysiupolis und Mosyna, welche zu Chalkedon unter den Suffraganen von Laodikeia sitzen. Symmachios von Attuda, welcher später gleichfalls unter Hierapolis stand, zählt Nunechios von Laodikeia ausdrücklich unter seinen abwesenden Suffraganen auf.[7])

Das späterhin in der byzantinischen Kirche zu grosser

1) Mansi VI, 749. 2) Mansi VII, 169.

3) Mansi VII, 169. N. k.

4) Derselbe Stephanos erscheint bereits auf der zweiten ephesinischen Synode. Mansi VI, 609. Le Quien oriens christianus I p. 835 macht ihn irrthümlich zum Bischof des phrygischen Hierapolis.

5) Mansi VII, 157 u. 407. 6) Mansi VII, 523.

7) Mansi VII, 165.

Blüthe gelangte Institut der Autokephaloi scheint zur Zeit des Chalcedonense erst in ganz schwachen Spuren, wenn überhaupt, vorhanden gewesen zu sein. In den älteren Notitien beginnt die Autokephalenreihe mit folgenden Sitzen: Odyssos, Tomoi, Bizye, Pompeïupolis, Smyrna. Ueber Tomoi und die Provinz Skythia haben wir die wichtige Angabe des Sozomenos VI, 21: *τοῦτο δὲ τὸ ἔθνος πολλὰς μὲν ἔχει καὶ πόλεις καὶ κώμας καὶ φρούρια. μητρόπολις δέ ἐστι Τόμις, πόλις μεγάλη καὶ εὐδαίμων παράλιος, ἐξ εὐωνύμων εἰσπλέοντι τὸν Εὔξεινον καλούμενον Πόντον. εἰσέτι δὲ καὶ νῦν ἔθος παλαιὸν ἐνθάδε κρατεῖ τοῦ παντὸς ἔθνους ἕνα τὰς ἐκκλησίας ἐπισκοπεῖν.* Dieser Zustand bestand zu Rechten auch in unsrer Zeit. Das ersehen wir aus Marcian's Erlass und aus dem codex encyclius, welcher auch adressirt ist *Theotimo episcopo Tomizano.* Er antwortet im 31sten Brief als *episcopus Scythiae*[1]) allein, also im Namen der ganzen Provinz. Eine ähnliche exempte Stellung scheint schon damals auch der Bischof von Bizye eingenommen zu haben. Dass er für Herakleia votirt, beweist freilich nichts für sein Suffraganverhältniss; der Metropolit von Perge votirt sogar für den ganz ausserhalb des byzantinischen Verbandes stehenden Erzbischof von Kypros. Dagegen für sich selbst votirt er an sehr hervorragender Stelle unter den Eparchioten und Autokephalen von Antiocheia, was auf eine bevorzugte Stellung deutlich hinweist. Ebenso unterschreibt er an Leo nicht unter den Suffraganen von Herakleia, sondern erhält ein eigenes Anschreiben, das er allein beantwortet. Dagegen die anderen scheinen damals noch nicht autokephal gewesen zu sein. Der Bischof von Odyssos unterschreibt sich neben den anderen Suffraganen von Markianupolis in dem Briefe an Leo[2]) und zwar an letzter Stelle, allerdings mit dem Zusatz Scythiae: *Dizza episcopus civitatis Odyssae Scythiae*, was vielleicht eine eigenthümliche Stellung den übrigen Suffraganen gegenüber andeutet.

Sicher einfache Suffragane sind dagegen die übrigen. Der Bischof von Pompeïupolis unterschreibt[3]) unter den ein-

1) Mansi VII, 545. 2) Mansi VII, 546. 3) Mansi VII, 149.

fachen Suffraganen nach dem Bischof von Ionopolis, gehörte also damals noch sicher zur Metropolis Gangra. Ebenso unterschreibt Aitherichos von Smyrna an der Spitze der Suffragane von Ephesos. Allerdings adressirt auch an ihn Leo seinen codex encyclius.[1]) Möglich ist, dass in der Zwischenzeit zwischen dem Chalcedonense und dem Tode des Proterios Smyrna eximirt ward. Allein auch die andre Möglichkeit bleibt nicht ausgeschlossen, dass Aitherichos nur als theologisch hervorragender Prälat um sein Gutachten angegangen wurde so gut, wie Julian von Tabia und Adelphios von Arabissos, deren Sitze niemals aus der Bisthumsstellung hervortraten. Sie ist nach Markians sonstiger Kirchenpolitik auch die wahrscheinlichere. Auch von mehreren der sonstigen Autokephalen ist ihre damalige Bisthumsstellung nachweisbar. Parion votirt unter den Suffraganen von Kyzikos und Diogenes unterschreibt für den abwesenden Suffragan von Proikonnesos. Den Brief der Kyzikenischen Synode unterschreibt auch der Bischof von Parion. Unsicher ist die Stellung des Kallinikos von Apameia. Er unterschreibt unter lauter syrischen Bischöfen.[2]) Indessen die lateinische, nach Provinzen geordnete Subscriptionsliste der Canones weist ihn ausdrücklich der Provinz Bithynien zu.[3]) Da jedoch kein andrer Suffragan aufgezählt wird, so liegt kein Grund vor, für ihn eine bevorzugte Stellung anzunehmen. Lesbos, welcher späterhin zwei Erzbisthümer erhielt, unterschreibt neben Chios, also offenbar als rhodischer Suffragan. Phlorentios nennt sich Bischof von Lesbos und Tenedos[4]) und mit vollem Titel: Mansi VII, 436 *Φλωρέντιος ἐπίσκοπος Λέσβου, Τενέδου, Π[ο]ροσελήνης, Αἰγιαλῶν.* Das ganze später in mehrere Bisthümer zertrennte Gebiet bildete damals einen einzigen Sprengel der Insularprovinz.

Charakteristisch für das Bestreben der chalcedonensischen Synode, die alten Zustände noch aufrecht zu erhalten, ist die Entscheidung im Streite zwischen Nikomedeia und Nikaia[5]) in der XIV. Actio des chalcedonensischen Concils. Nikaia

1) Mansi VII, 523. 2) Mansi VII, 148. 3) Mansi VII, 404.
4) Mansi VII, 160. 5) Mansi VII, 302 ff.

hatte durch ein Gesetz der Kaiser Valentinian und Valens den Rang einer Metropolis erhalten; daraus hatte der Bischof von Nikaia für sich Metropolitanrechte in der bithynischen Provinz deducirt und in Basilinupolis ausgeübt, das auch späterhin zur Diöcese von Nikomedeia gehörte. Die Archonten interpretiren das angezogene Gesetz durchaus richtig als nur auf den civilen Rang der Stadt Nikaia bezüglich; mit den Verhältnissen des Bisthums hat es nichts zu schaffen. Auf Antrag des Attikos von Neapolis in Altepeiros wird denn auch beschlossen, dass jede Provinz nur einen Metropoliten haben solle nach den Canones, und demgemäss bestätigt der Spruch der Archonten, *τὴν μὲν αὐθεντίαν τοῦ μητροπολίτου ἐν ταῖς κατὰ Βιθυνίαν ἐκκλησίαις ὁ Νικομηδείας εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος ἕξει, τοῦ Νικαίας τὴν τιμὴν μόνην τοῦ μητροπολίτου ἔχοντος, ὑποκειμένου δὲ κατὰ μίμησιν τῶν ἄλλων ἐπισκόπων τῆς ἐπαρχίας τῷ τῆς Νικομηδείας.* Eine Bithynia I und Bithynia II, wie Le Quien[1]) annimmt, hat niemals existirt.[2]) Le Quien irrt übrigens auch, wenn er meint,[3]) dass die chalcedonensische Sentenz lange in Kraft bestanden habe; die spätern Synodalacten zeigen im Gegentheil, dass Nikaia in der Folgezeit seine von Nikomedeia getrennte Metropolitandiöcese besass.

Dass alles in kirchlicher Beziehung beim Alten bleibe, war die Richtschnur für Kaiser Markianos. Nikolaos der Patriarch citirt in seinem Synodalbrief an Kaiser Alexios eine *διάταξις* desselben[4]): *τὸν ἀφαιρούμενον πόλεως οἱασδήποτε πάλαι οὔσης ἢ νῦν πολισθείσης τὸ τῆς ἰδικῆς ἐπισκοπῆς δίκαιον ἢ ἕτερόν τι προνόμιον, κἂν ἀπὸ βασιλικῆς ἐπιτροπῆς, ἀτιμοῖ καὶ δημεύει ἡ διάταξις, ἀκυροῦσα καὶ τὴν ἐγχείρησιν.* Ausgenommen werden Tomoi und Leontopolis. *ὑπεξαιρεῖ δὲ καὶ τὰς ἐν Σκυθίᾳ ἐπαρχίας καὶ Λεοντόπολιν τῆς Ἰσαυρίας.* Dient dies einerseits zur Bestätigung der anderweitig bekannten Autokephalie der skythischen Provinz, so wird dadurch auch das wichtige Factum bekannt, dass das in den alten Notitien als sechstes auto-

1) Oriens chr. I, 581 u. 639.
2) Boecking notitia dignit. in partibus Orientis p. 133.
3) O. chr. I p. 639. 4) Juris Graeco-Romani. I, 277.

kephales Erzbisthum bezeichnete Leontupolis bereits unter Markian diesen Rang einnahm.

Ein starker Umschwung in kirchenpolitischer Beziehung scheint dagegen mit der Regierung des Kaisers Leo eingetreten zu sein; wenigstens zeigt uns das von dem Patriarchen Gennadios 459 nach Konstantinopel berufene Provinzialconcil gegenüber Chalkedon eine bemerkenswerthe Veränderung in der hierarchischen Rangordnung.

Die *ἐγκύκλιος ἐπιστολή* mit den Subscriptionen wurde griechisch zuerst von Lewenklaw in seinem Jus Graeco-Romanum edirt.[1]) Die Subscriptionen hat auch Lambecius aus dem vorzüglichen Wiener Codex Th. XLIV [2]) in abweichender Form publicirt. Von Pergamios von Antiochien an giebt nämlich der Text des Jus Graeco-Romanum nur den Namen des Bischofs und seines Sitzes (*Περγάμιος Ἀντιοχείας τῆς Πισιδίας, Παῦλος Μαρκιανουπόλεως* u. s. f.), während der Wiener Codex die hierarchische Stellung der einzelnen Synodalen genau markirt.

Auf Gennadios den Patriarchen folgen die Metropoliten (*ἐπίσκοπος μητροπόλεως*) von Herakleia, Ankyra, Nikomedeia, Nikaia, Antiocheia Pisidon, Markianupolis, Laodikeia, Gangra, Klaudiupolis, Rhodos, Chalkedon, Hierapolis (der Provinz Euphratesia), Adrianupolis. Darauf fährt aber der Text fort:

Λουκιανὸς ἐπίσκοπος μητροπόλεως Βύζης ὑπ·
Εὐνόϊος ἐπίσκοπος μητροπόλεως Μυτιλήνης ὑπ.
Θαλάσσιος ἐπίσκοπος μητροπόλεως Παρίου ὑπ.
Μάξιμος ἐπίσκοπος μητροπόλεως Λαοδικείας Συρίας ὑπ.
Γερόντιος ἐπίσκοπος μητροπόλεως Σελευκείας ὑπ.

Darauf erst beginnen die Bischöfe mit *Εὐστάθιος ἐπίσκοπος Παρνασσοῦ*. Da diese Sitze theils nie, theils erst einige Jahrhunderte später zum Rang der Metropoliten avancirten, könnte man hier eine einfache Schreibergedankenlosigkeit vermuthen, welche das Titulaturschema über die richtige Grenze hinaus weiter fortführte. Allein dem ist nicht so. Auf dem Concil von 536 werden die autokephalen Bis-

1) Juris Graeco-Romani L. III p. 187 squ.
2) P. Lambecii commentar. de Biblioth. Caes. L. VIII p. 421.

thümer gleichfalls als Metropolen bezeichnet. Offenbar hat diese Zeit noch nicht so genau unterschieden und unter dem Namen Metropoliten das eben erst sich entwickelnde Institut der *αὐτοκέφαλοι* oder *ἀρχεπίσκοποι* mit inbegriffen.[1] Damit stimmt, dass der Bischof des syrischen Laodikeia, welcher hier ebenfalls erscheint, von den Notitien ausdrücklich als *αὐτοκέφαλος* bezeichnet wird. Gerontios endlich ist Bischof des pierischen Seleukeia, welches niemals weder Metropole noch autokephal war. Aber auch hier findet sich eine Parallele in der Präsenzliste des Concils von 536[2]: *Μεγάλου τῆς μητροπόλεως Βερροίας.* Die Eparchioten von Antiochien scheinen demnach wenigstens theilweise[3]) die Rangprivilegien von Autokephalen genossen zu haben.

Ausser den drei Autokephalen von Bizye, Mytilene und Parion finden wir dann plötzlich mitten unter den Bischöfen am 51sten Platze: *Σερῖνος ἐπίσκοπος μητροπόλεως Μαξιμιανουπόλεως ὑπ.*[4]) Der Bischof von Maximianupolis figurirt als neunter unter den autokephalen Erzbischöfen in den ältern Notitien.

Ueber die Veränderungen, welche im Zeitalter Justinians eintraten, sind wir durch die Acten des Concils von 536 und des fünften allgemeinen Concils unterrichtet. Die erstern hat zuerst Binius nach einem damaligen Heidelbergensis edirt: Labbé benutzte ältere und bessere Handschriften, aber, wie es scheint, nicht mit der nöthigen Sorgfalt; wenigstens lassen die vorhandenen Editionen viel zu wünschen übrig. In den Subscriptionen finden sich zahlreiche Namen, welche die Präsenzlisten nicht bieten. Diese zerfallen nach ihrem Sitz neben dem Präsidenten Menas in eine rechte und eine linke Seite. Indessen zeigen sich hier zwischen den Listen der

---

1) Eine leidliche Definition der Autokephalen giebt Neilos Doxop. (Parthey p. 272): *αὗται γὰρ ἐπισκοπαὶ ἦσαν πρότερον ὑποκείμεναι ἄλλαις μητροπόλεσιν, ἐτιμήθησαν εἶναι μητροπόλεις καὶ αὐταὶ καὶ ὑποκεῖσθαι οὐχὶ μητροπολίταις, ἀλλ' αὐτῷ τῷ πατριάρχῃ .. καὶ εἶναι αὐτοκέφαλοι ὡς αἱ λοιπαὶ μητροπόλεις. διὸ καὶ διὰ τὸ εἶναι πρώην ἐπισκοπαὶ οὐκ ἔχουσιν ὑφ' ἑαυτὰς ἐπισκόπους ὡς αἱ παλαιαὶ μητροπόλεις.* 2) Mansi VIII. 927.

3) Denn z. B. Johannes von Gabala erscheint 536 als einfacher Bischof. 4) Lambec. l. c. p. 423.

einzelnen Actionen wieder viele Abweichungen, die kaum anders als durch Schreiberwillkür können erklärt werden. So sitzt z. B. Mytilene in der ersten und zweiten Action auf der rechten, in der dritten und vierten auf der linken Seite; ähnlich steht es mit Justinianupolis-Mokissos.

Die Metropoliten von Konstantinopel sitzen stets auf der linken Seite und zwar werden in der ersten Actio aufgezählt[1]): Ephesos, Herakleia, Synnada, Antiocheia, Perge, Neokaisareia, Tyana, Pessinus, Klaudiupolis, in der zweiten[2]) dieselben, in der dritten[3]): Ephesos, Herakleia, Kyzikos, Nikomedeia, Chalkedon, Synnada, Antiocheia, Perge, Neokaisareia, Tyana, Pessinus, Klaudiupolis, Justinianupolis[4]). Die vierte ist gleich und in der fünften fehlt bloss Chalkedon.

Merkwürdigerweise sind aber die Subscriptionslisten viel reicher; die der vierten Actio[5]) enthält: Ephesos, Herakleia, Kyzikos, Nikaia, Sebasteia, Ikonion, Synnada, Antiocheia, Melitene, Perge, Neokaisareia, Tyana, Side, Pessinus, Gangra. Justinianupolis, die der fünften[6]): Ephesos, Herakleia, Kyzikos, Nikomedeia, Nikaia, Chalkedon, Sebasteia, Ikonion, Synnada, Antiocheia. Melitene, Perge, Neokaisareia, Tyana, Pessinus, Side, Klaudiupolis, Gangra, Justinianupolis.

Die Reihenfolge ist überall eine von der gesetzmässigen vielfach abweichende. Unter den nur in den Subscriptionslisten vorkommenden Metropoliten ist merkwürdig: *Αὐξέντιος ἐπίσκοπος Σεβαστείας σύμψηφος ὢν τοῖς ὁρισθεῖσιν ὑπέγραψα.* Derselben Formel bedienen sich die in den Präsenzlisten nicht aufgezählten Metropoliten von Ikonion, Melitene und Gangra.[7]) Anastasios von Nikaia und Theodoros von Kreta schreiben noch exacter *διὰ τῆς ἀναγνώσεως τοῖς πεπραγμένοις ἐπιστάς.* Es scheint demnach, dass nach Abschluss des Concils die Acten an hervorragende Metropoliten ver-

1) Mansi VIII, 878. 2) Mansi VIII, 926. 3) Mansi VIII, 935.

4) Dieser sitzt in der ersten und zweiten Actio auf der rechten Seite unmittelbar neben den päbstlichen Legaten.

5) Mansi VIII, 970. 6) Mansi VIII, 1144.

7) Freilich bedient sich derselben Formel auch der ausdrücklich als anwesend bezeichnete Thalassios von Berytos.

schickt wurden, um so deren nachträgliche Unterschrift zu gewinnen[1]).

Auxentios von Sebasteia hat nun aber bis zur vierten Actio in den Präsenzlisten einen merkmürdigen Doppelgänger, *Αὐξεντίου τῆς μητροπόλεως Σηλυβρίας*. In der fünften fehlt er; aber in der vierten unterzeichnet er auch nicht, obwohl anwesend, für ihn Auxentios von Sebasteia „nach Kenntnissnahme der Acten.“ Die Annahme einer während des Concils stattfindenden Transposition des Inhabers von Selymbria nach Sebasteia empfiehlt sich eben nicht bei einer Versammlung, welche dem heiligen Anthimos seine Versetzung von Trapezunt nach Konstantinopel so sehr zum Vorwurfe machte. In den Präsenzlisten erscheint Auxentios stets am richtigen Platz unter den Autokephalen. Offenbar liegt eine Verderbniss in den Subscriptionen vor. In der fünften Actio muss demgemäss der abwesende Bischof von Sebasteia, in der vierten der anwesende von Selymbria unterschreiben. Der falsche Text ist hier gedankenlose Wiederholung aus der Subscriptio des unmittelbar vorangehenden Bischofs von Nikaia. Von Autokephalen[2]) erschienen auf diesem Concil in der ersten Actio Mytilene, Apameia (Bithynien), Selymbria und Beroe.[3]) In der zweiten Actio erscheint der in der ersten nur als Bischof bezeichnete Johannes von Bosporos als: *Ἰωάννου τῆς μητροπόλεως Βοσπόρου*, ebenso in den folgenden Actionen, während Damianos von Zikchia stets als einfacher Bischof erscheint. Die Notitien zählen

---

1) In der IV. Actio freilich unterzeichnen einige Abwesende mit derselben Formel wie die Anwesenden: z. B. *Προκόπιος ἐπίσκοπος Γαγγρῶν ὁρίσας ὑπεσημηνάμην*, während Anastasios und Auxentios ausdrücklich bekunden, nur durch Lectüre Kenntniss von den Acten erhalten zu haben.

2) z. B. Actio IV (Mansi VIII, 950) *Ζαχαρίου τῆς μητροπόλεως Μυτιλήνης, Ἡδίστου τῆς μητροπόλεως Κίου, Μάρκου τῆς μητροπόλεως Ἀπαμείας τῆς Βιθυνῶν ἐπαρχίας, Αὐξεντίου τῆς μητροπόλεως Σηλυβρίας, Ἰωάννου τῆς μητροπόλεως Βοσπόρου*. Also genau dieselbe Bezeichnung, wie auf dem Concil von 459; ebenso führen auch die Autokephalen von Antiochien (Berytos) diesen Titel.

3) Er sitzt auf dem linken Flügel, Megas auf dem rechten ist Erzbischof der syrischen Berroia.

drei Erzbisthümer der Provinz Zikchia auf: Cherson, Bosporos und Nikopsis. Letzteres wird mit Zikchia als Bischofssitz identisch sein.[1]) Von der III. Actio an erscheint auch Kios unter den Autokephalen, dagegen Smyrna stets als einfaches Bisthum, ein offenbarer Irrthum, der aber bei dem wenig zuverlässigen Text der Acten nicht verwunderlich ist. Hyakinthos von Milet erscheint nur in den Subscriptionen, aber beide male zwischen Autokephalen.[2]) Ganz neu ist die Metropolis Justinianupolis. Ihre Erigirung verdankt sie Justinian, der aus einem verfallenen Dorf hier eine Stadt errichtete und ihr den Rang einer Metropolis verlieh.[3]) Euphrantas von Tyana bezeugt das auf dem V. Concil und fügt bei, dass Doara und Nazianz ihr untergeben waren: *In illo autem tempore sub Tyanensi civitate erat et Dohara et Nazianzus usque ad tempora huius pii imperii. Piissimus autem imperator cum metropolitana iura dedisset civitati, quae quondam quidem Mucissos, nunc vero Justinianopolis nuncupatur, cum aliis civitatibus et Dohara et Nazianzum subjecit ei.*

Das V. oekumenische Concil (553) ist uns nur im lateinischen Text überliefert; vollständige Präsenzlisten giebt die I. und die II. Collatio[4]), eine Subscription die VIII.[5]) Die Reihenfolge der byzantinischen Metropoliten und Autokephalen in der ersten Collatio ist folgende: Caesarea, Ephesus, Heraclea, Ancyra, Cyzicus, Nicomedia, Nicaea, Chalcedon, Melitene, Gangra, Tyana, Neocaesarea, Myra, Sardes, Rhodus, Antiochia Pisidiae, Perge, Aphrodisias, Synnada, Side, Laodicea, Adrianopolis, Justinianopolis II Cappadociae, Hierapolis — Maximianopolis, Dryzipara, Pompejopolis, Justiniana Cypselitanorum. Alle werden nur als *episcopi* bezeichnet, sie haben aber

1) Bischöfe von Cherson und Bosporos werden uns zahlreich genannt, ebenso von Zikchia, keiner von Nikopsis, woraus sich die Identification von selbst ergiebt.

2) Actio IV zw. Kios und Bosporos Actio V. zw. Bosporos (Gortyne) und Berytos.

3) Procop. de aedific. V, 4 p. 318 Dind. Hergenröther's Angabe, dass die Metropolitanrechte von Mokissos keinen Bestand hatten Photius I, 160 N. 109) wird durch die Concilsacten und Notitien widerlegt.

4) Mansi IX, 173 und 191. 5) Mansi IX, 388 ff.

das Epithet *religiosissimus*, während unmittelbar hinter Kypsala mit Gabala das Prädicat *reverendissimus* beginnt.[1] Dies erhalten auch verkehrter Weise die vielleicht später eingetroffenen und gegen den Schluss eingereihten Metropoliten von Sebasteia und Amaseia. Die Präsenzliste der II. Collatio differirt nur durch kleine Ungenauigkeiten in den Prädicaten. Wir sehen demnach, dass auch auf diesem Concil, wie 489 und 536 Metropoliten und Erzbischöfe eine höhere Rangklasse bilden.

Interessant sind auch die Subscriptiones, in gewohnter Weise viel zahlreicher, als die Namen der Präsenzlisten: Caesarea, Ephesus, Heraclea, Ancyra, Cyzicus, Nicomedia, Nicaea, Chalcedon, Melitene, Gangra, Tyana, Neocaesaria, Myra, Sardes, Rhodus, Antiochia, Perge, Aphrodisias, Synnada, Side, Laodicea, Adrianopolis. Die Autokephalen, in deren Reihe fälschlich auch Mokissos und Hierapolis erscheinen, setze ich im Wortlaute her:

Joannes misericordia Dei episcopus Maronitarum metropoleos Rhod[op]iae provinciae similiter.

Theodosius misericordia Dei episcopus Justinianopolitanorum metropoleos secundae Cappadocum provinciae similiter.

Auxanon misericordia Dei episcopus Hierapolitanorum [Phrygiae] metropoleos similiter.

Eustathius misericordia Dei episcopus Maximianopolitanorum metropoleos similiter.

Paulus misericordia Dei episcopus Aemorum (Aeniorum = Αἰνίων) metropoleos Rhodopiae provinciae similiter.

Theodorus misericordia Dei episcopus Dryziparenorum metropoleos similiter.

Severus misericordia Dei episcopus Pompejopolitanorum civitatis Paphlagoniae provinciae similiter.

Georgius misericordia Dei episcopus novae Justinianae Cypselitanorum civitatis similiter.

Am Schluss nach der Reihe der Bischöfe und zwischen ihnen folgen noch:

---

1) Spuren noch grösserer Accuratesse zeigt der Bellovacensis des Baluzius, der den Bischof von Tabia als Topotereten des *religiosissimus episcopus Ancyranus* richtig nur *reverendissimus* nennt.

Rufinus misericordia Dei episcopus Sebastenorum metropoleos similiter.

Stephanus misericordia Dei episcopus Amasenorum clarae metropoleos similiter.

Eleusinius misericordia Dei episcopus Trajanopolitanorum metropoleos Rhodopiae provinciae similiter.

Theodorus gratia Christi episcopus Byzanorum metropoleos similiter.

Karpathos und Anchialos zeichnen als einfache Bischöfe.

Was die Metropoliten betrifft, so ist schon erwähnt, dass die Errichtung der dritten kappadokischen Metropole vor 536 fällt. Aus unsren Acten ersehen wir, dass bereits vor dem V. Concil die dritte phrygische Metropole erigirt ward.

Die Ordnung der Metropolen ist völlig verwirrt sowohl in den Präsenzlisten als in den Subscriptionen. Indessen da das IV. wie das VI. Concil durchaus die Ordnung der Notitien bestätigen, wird auch dieser Umstand lediglich nachlässiger Ueberlieferung zuzuschreiben sein.

Es kann als nahezu gewiss bezeichnet werden, dass die späterhin bis ins achte Jahrhundert bestehende Ordnung der 34 Metropolen dem Zeitalter Justinians angehöre. Nicht zu belegen ist allein die 34. lazische Eparchie mit der Metropole Phasis, deren Metropolit erst auf dem VI. Concil erscheint. Da aber die Consolidirung des Christenthums im Gebiet der Lazen der Zeit Justins und Justinians angehört, so wird man in dieselbe Zeit auch die Organisation der Kirche dieses Landes verlegen können. Die kirchliche Obhut dieser Barbaren war durch das Chalcedonense ausdrücklich dem neurömischen Patriarchen übertragen.

Auch über die zeitliche Bestimmung der Autokephalenreihe lässt die bisherige Auseinandersetzung, wie mir scheint, Schlüsse ziehen.

Die älteste Liste ist folgende:

1) Odyssos — 2) Tomoi vor 451
3) Bizye vor 451; 553 — 4) Pompeïupolis 553
5) Smyrna — 6) Leontupolis vor 451
7) Maroneia 553 — 8) Apameia 536

9) Maximianupolis 459; 553
10) Germia
11) Arkadiupolis
12) Beroë 536
13) Mytilene 459; 536
14) Parion 459

---

15) Miletos 536
16) Nikopolis
17) Proikonesos
18) Anchialos
19) Selybria 536
20) Methymna
21) Kios 536

---

22) Apros
23) Kypsala 553
24) Cherson
25) Bosporos 536

---

26) Nikopsis
27) Kotrades
28) Euchaïta
29) Rhoïna
30) Karpathos
31) Ainos 533
32) Drizipara 553
33) Mesembria
34) Herakleupolis
35) Sebastupolis.

Sollte es reiner Zufall sein, dass die 459 aufgezählten Autokephalen bis zur 14., die von 536 bis zur 25. und die von 553 bis zur 32. Nummer reichen? Die vor Chalkedon eine Ausnahmestellung einnehmenden Metropoliten behaupten die ersten Stellen. Es kommt hinzu, dass die z. B. Not. I, 77 ff. hinter Σεβαστούπολις aufgeführten Autokephalen nachweislich spätern Ursprungs sind und in der ältesten Notitia, theilweise auch in den Acten des VI. und VII. Concils noch als Suffragane erscheinen. Ich glaube demnach nicht zu irren, wenn ich die Autokephalenliste als eine historisch entstandene auffasse. Mindestens bis Parion reichen die im fünften Jahrhundert eximirten. Bosporos ist der letzte der vor 536 erhöhten; denn der nachfolgende Autokephalos von Nikopsis erscheint auf diesem Concil noch als Bischof. Die übrigen, sicher bis Drizipara, erhöhte Justinian. Eine solche geistliche Thätigkeit passt für einen Herrscher, der, wie kein andrer, in weltlichen, wie in geistlichen Dingen massregelnd eingriff.[1])

Die Verhältnisse, wie sie Justinian geordnet, blieben bis

1) Card. Alemanus zur historia arcana P. 153, 13 (ed. Bonn. III, 463).

zur Zeit der bilderstürmenden Kaiser bestehen, wie die Acten des VI. Concils und des Quinisextum erweisen. Hier haben wir es mit im Ganzen recht guten Texten zu thun. Das VI. Concil giebt für alle Actiones vollständige Präsenzlisten und mehrere Subscriptionen. Bis zur X. Actio ist die Zahl der versammelten Väter eine recht spärliche; sie erscheinen mehr als vorberathende Commission; erst allmählich, wie man an den immer zahlreicheren Präsenzlisten verfolgen kann, gewinnt das Concil einen oekumenischen Charakter. In den Präsenzlisten heissen alle Prälaten unterschiedlos *ἐπίσκοποι*; allein es sitzen Metropoliten, Erzbischöfe und Bischöfe scharf getrennt. In den Unterschriften gebrauchen nur die Metropoliten ihr auszeichnendes Distinctiv, z. B. *Σισίννιος ἐλέῳ θεοῦ ἐπίσκοπος τῆς Ἡρακλειωτῶν μητροπόλεως τῆς Εὐρωπιανῶν ἐπαρχίας*. Die Erzbischöfe heissen einfach Bischöfe.[1]) Zur Controlle dienen die sehr exacten Unterschriften des Quinisextum, wo sogar Platz für die fehlenden markirt ist.

Im Folgenden gebe ich eine Zusammenstellung der anwesenden Prälaten der byzantinischen Diöcese nach der XVI. und XVIII.[2]) Actio des VI. Concils mit den Unterschriften der Versammlung und denen des *λόγος προσφωνητικὸς* an Konstantin und den Unterschriften des Quinisextum.

VI. Concil.				Quinisextum
XVI. Act.	XVIII. Act.	subscriptio	prosphonet.	
Kaisareia	Kaisareia	Kaisareia	Kaisareia	Kaisareia
Ephesos	Ephesos	Ephesos	Ephesos	Ephesos
Herakleia	Herakleia	Herakleia	Herakleia	*τόπος τοῦ Ἡρακλείας.*
Ankyra	Kyzikos	Ankyra	Ankyra	Ankyra
Kyzikos	Ankyra	Kyzikos	Kyzikos	—
Sardes	Sardes	Sardes	Sardes	—
Nikomedeia	Nikomedeia	Nikomedeia	Nikomedeia	Nikomedeia
Nikaia	Nikaia	Nikaia	Nikaia	Nikaia
Chalkedon	Chalkedon	Chalkedon	Chalkedon	Kalchedon

1) Mansi XI, 694 findet sich eine Ausnahme. *Ἐπιφάνιος ἐλέῳ θεοῦ ἐπ. τῆς Εὐχαΐτηνῶν φιλοχρίστου μητροπόλεως τῆς Ἑλενοποντίων.* S. 696, 645 und 673 erweisen dies als Schreibfehler.

2) Die angebliche XVII. Action (nur lateinisch) ist eine Fälschung. Der Metropolit von Amaseia, der in der XVI. und XVIII. erscheint, fehlt hier.

VI. Concil.				Quinisextum
XVI. Act.	XVIII. Act.	subscriptio	prosphonet.	
Side	Side	Side	Side	Side
—	—	—	—	Sebasteia
Amaseia	Amaseia	Tyana	Tyana	Amaseia
Melitene	Melitene	Amaseia	Amaseia	—
Tyana	Tyana	Melitene	Melitene	Tyana
Gangra	Gangra	Gangra	Pessinus	Gangra
Klaudiupolis	Klaudiupolis	Klaudiupolis	Gangra	Klaudiupolis
Pessinus	Pessinus	Pessinus	Klaudiupolis	Pessinus
Myra	Myra	Myra	Myra	—
Staurupolis	Staurupolis	Staurupolis	Staurupolis	Staurupolis
Laodikeia	Laodikeia	Laodikeia	Laodikeia	—
Synnada	Synnada	Synnada	Synnada	—
Ikonion	Ikonion	Ikonion	Ikonion	Ikonion
Antiocheia	Antiocheia	Antiocheia	Antiocheia	Antiocheia
Perge	Perge	Perge	Perge	Perge
{Justinianup.	{Justinianup.	{Justinianup.	{Justinianup.	{Justinianup.
{Mokissos	{Mokissos	{Mokissos	{Mokissos	{Mokissos
Rhodos	Rhodos	Rhodos	Rhodos	—
—	—	—	—	Phasis
—	—	—	—	Trajanupolis
Hierapolis	Hierapolis	Hierapolis	Hierapolis	Hierapolis?[1])
Bizye	Bizye	Bizye	Bizye	Bizye
Pompeïupolis	Pompeïupolis	Pompeïupolis	Pompeïupolis	Pompeïupolis
—	—	—	—	Smyrna[2])
Leontopolis	Leontopolis	Miletos	Leontopolis	Leontopolis
—	—	—	—	Apameia (Bithynien)
—	—	—	—	{Theodorias- {Germia
Mytilene	Mytilene	Leontopolis	Mytilene	Mytilene
Miletos	Miletos	Mytilene	Kotradis	Selybria
Selybria	Selybria	Selybria	Euchaïta	Miletos
Methymna	Methymna	Methymna	Herakleiup.	Methymna

1) Der lückenhafte Text Mansi XI, 992 ist wohl so zu ergänzen:
Τιβέριος ἀνάξιος ἐπίσκοπος Τραϊανουπολιτῶν μητροπόλεως [τῆς Ῥοδόπης ὁρίσας ὑπέγραψα.
ὁ δεῖνα ἀνάξιος ἐπίσκοπος τῆς Ἱεραπολιτῶν μητροπόλεως] τῆς Φρυγῶν Πακατιανῶν ὁρίσας ὑπέγραψα.

2) *Στέφανος ἀνάξιος ἐπ. τῆς Σμυρναίων μητροπόλεως* hat Le Quien wohl richtig in *πόλεως* corrigirt.

VI. Concil.				Quinisextum
XVI. Act.	XVIII. Act.	subscriptio	prosphonet.	
Kios	Kios	Kios	Mesembria	Kios
—	—	—	—	Cherson
Kotradis	Kotradis	Kotradis	Sozopolis	Kotradis
Euchaïta	Euchaïta	Euchaïta	Miletos	Euchaïta
—	—	—	—	Ainos
{ Herakleiup.- Pidachthoë	{ Herakleiup.- Pidachthoë	Sozopolis	Selybria	—
Mesembria	Mesembria	Mesembria	Methymna	Mesembria
Sozopolis	Sozopolis		Kios	

Unter den Subscriptiones des Concils finden sich gegen das Ende nach den Bischöfen noch folgende Unterschriften: Sebasteia, Karpathos[1]), Bosporos und Phasis. Wahrscheinlich sind diese auch in der letzten Präsenzliste nicht aufgeführten Prälaten nachträglich erst eingetroffen. Die Annahme einer Zusendung der Acten schliesst das Votum von Bosporos aus. Die meisten der am Schluss verzeichneten Prälaten (z. B. ausser den erwähnten Caralis, Aureliopolis in Afrika) machen ein verspätetes Eintreffen wegen der Entfernung ihrer Sitze begreiflich.[2])

Die richtige Reihenfolge zeigt sich hier in den Präsenzlisten wohl bewahrt; weniger exact sind die Subscriptionen, wo mehrfach Vertauschungen der richtigen Ordnung sich finden.

Die unter Justinian eingerichtete Organisation besteht unverändert fort. Was die Metropoliten betrifft, so ist nur zu erwähnen, dass Aphrodisias in dieser Zeit den christlichen Namen Staurupolis erhalten hat, ähnlich wird das bithynische Apollonias Theotokiana.

Die Metropoliten erscheinen fast vollzählig; spärlich nur die Kirchenfürsten des von den fremden Nationen überschwemmten Thraciens. Die Autokephalen beginnen jetzt ständig mit Bizye und Pompeïupolis. Die vorleonischen No-

1) in dem Brief des Concils an Pabst Agathon findet sich Sebasteia unter den Metropolen und Karpathos unter den Autokephalen. Mansi XI, 689, 693.

2) S. 653 erscheinen Mesembria und Sozopolis noch einmal, obschon Sozopolis bereits 645 und Mesembria wenigstens im lateinischen Text schon 646 dagewesen ist.

titien beginnen zwar immer noch mit Odyssos und Tomoi; indessen waren diese Sitze längst in partibus. In dieser Epoche hat auch die älteste Autokephalenreihe ihre Vervollständigung durch die drei letzten Nummern erhalten. Bei Mesembria ist allerdings die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass bereits Justinian die Erhöhung vollzog. Dagegen Herakleiupolis trägt den Namen seines Gründers und die von Sebastupolis erklärt sich aus Herakleios' Zügen. Für seine kirchenpolitischen Pläne hat er sich des iberischen Klerus (Kyros von Phasis) mit Vorliebe bedient. In dieser Reihe figurirt auch das thrakische Sozopolis, welches erst das neunte Jahrhundert officiell in die Autokephalenreihe recipirte.

Eine völlige Revolution der kirchlichen Verhältnisse tritt mit dem Bildersturme ein. Die isaurischen Kaiser haben den modernen Grundsatz, dass die kirchlichen Obern eines Landes in demselben wohnhaft sein müssen, zuerst zur Wahrheit gemacht, indem sie die illyrischen und griechischen Diöcesen, ebenso die italienischen, welche unter ihrer Botmässigkeit standen, von Rom losrissen und unter Konstantinopel stellten. Basileios, der dem neunten Jahrhundert angehörende Bearbeiter der ersten Parthey'schen Notitia motivirt das folgendermassen: *Εἰσὶ δὲ καὶ οἱ ἀποσπασθέντες ἐκ τῆς Ῥωμαϊκῆς διοικήσεως, νῦν δὲ τελοῦντες ὑπὸ τὸν θρόνον Κωνσταντινουπόλεως μητροπολῖται καὶ οἱ ὑφ' ἑαυτοὺς ὄντες ἐπίσκοποι· ὁ Θεσσαλονίκης, ὁ Συρακούσης, ὁ Κορίνθου, ὁ τοῦ Ῥηγίου, ὁ Νικοπόλεως, ὁ Ἀθηνῶν, ὁ Πατρῶν, ὁ Νέων Πατρῶν. Οὗτοι προσετέθησαν τῇ συνόδῳ τῆς Κωσταντινουπόλεως διὰ τὸ ὑπὸ τῶν ἐθνῶν κατέχεσθαι τὸν πάπαν τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης· ὡσαύτως καὶ ἀπὸ τῆς ἀνατολικῆς διοικήσεως ἀποσπασθεὶς ὁ Σελευκείας Ἰσαυρίας, καὶ αὐτὸς τελεῖ ὑπὸ τοῦ Κωνσταντινουπόλεως μετὰ τῶν ὑπ' αὐτῷ ὄντων κδ' ἐπισκόπων.* Interessant ist, dass der bilderfreundliche Patriarch von Antiochien von demselben Schicksal, wie sein römischer College betroffen ward. Die Motivirung stammt aus der orthodoxen Epoche, wo man die nützlichen Resultate des ikonoklastischen Schismas gern acceptirte, aber natürlich den wahren Grund nicht angeben konnte. Hauptzeuge für die kirchliche Grenzverschiebung ist Nicolaus I.

in seinem Brief an Kaiser Michael vom 25. September 860[1]): *Oportet enim vestrum imperiale decus, quod in omnibus ecclesiasticis utilitatibus vigere audivimus, ut antiquum morem, quem nostra ecclesia habuit, vestris temporibus restaurare dignemini; quatenus vicem, quam nostra sedes per episcopos vestris in partibus constitutos habuit, videlicet Thessalonicensem, qui Romanae sedis vicem per Epirum veterem, Epirumque novam, atque Illyricum Macedoniam, Thessaliam, Achaiam, Daciam ripensem, Daciamque mediterraneam, Moesiam, Dardaniam et Praevalim beato Petro apostolorum principi contradicere nullus praesumat: quae antecessorum nostrorum temporibus, scilicet Damasi, Siricii, Innocentii, Bonifacii, Caelestini, Sixti, Leonis, Hilari, Simplicii, Felicis atque Hormisdae, sanctorum pontificum, sacris dispositionibus augebatur: quorum denique institutiones ab eis illis in partibus destinatas per nostros missos, ut rei veritatem cognoscere queatis, vestrae Augustali potentiae dirigere curavimus* und bald darauf: *Inter ista et superius dicta volumus, ut consecratio Syracusano archiepiscopo nostra a sede impendatur, ut traditio ab apostolis instituta nullatenus vestris temporibus violetur.*[2]) Dadurch werden des Genauern die andeutenden Bemerkungen Hadrians I. ausgeführt, welche nichtsdestoweniger die Griechen so empfindlich berührten, dass ihre Verlesung in der II. Actio des Nicaenum II. unterdrückt wurde: daher sind uns die Worte nur lateinisch erhalten[3]): *Imo et consecrationes archiepiscoporum seu episcoporum, sicut olitana constat traditio, nostrae dioecesis existentes penitus canonice sanctae Romanae nostrae restituantur ecclesiae, ut nequaquam schisma inter concordiam perseverare valeat sacerdotum.* Das sind die einzigen Angaben über ein so wichtiges und einschneidendes Ereigniss. Alle Klagen der römischen Pontifices haben aber auch die orthodoxen Kaiser und das byzantinische Patriarchat nicht veranlassen können, den einmal eingeschlagenen Weg zu verlassen. Im Bulgarenstreit bemerkten die Griechen: *Satis indecens est, ut vos, qui Graecorum imperium detrectantes, Francorum foederibus inhaeretis,*

1) Mansi XVI, 63.

2) Vgl. auch Anastasius in der Einleitung zum VIII. oekumenischen Concil. Mansi XVII, 10.

3) Mansi XII, 1073.

in regno nostri principis ordinandi iura servetis. Klarer kann man den byzantinischen Grundsatz, dass die politischen und kirchlichen Grenzen sich decken müssen, nicht aussprechen. Sehr richtig bemerkt zu den angeführten Worten Pichler[1]: „Dies ist der Schlüssel zum Verständniss dieses Streites. So lange die Päpste Unterthanen der Griechischen Kaiser waren, liessen diese sich die Ausübung von Patriarchalrechten durch die Römischen Bischöfe auch auf Griechischem Boden gefallen. Ganz anders wurde die Sache, seit die Päpste dem Griechischen Kaiser nicht blos selbst den Gehorsam aufgekündet, sondern auch einen gefährlichen Nebenbuhler ihm an die Seite gesetzt hatten."

Allein nicht gleichzeitig mit der Losreissung des illyrischen Vicariats fand seine Einordnung in die byzantinische Dioecese statt. Späterhin schob man vier Metropolen zwischen Chalkedon und Side und vier hinter Hierapolis ein; indessen diese Ordnung gilt noch nicht zur Zeit des II. Nicaenums. Die Reihenfolge der unter Rom stehenden Metropolen ist auf den oekumenischen Concilien eine sehr verschiedene, offenbar je nach den Umständen. In Chalkedon sitzt Korinth zwischen Kyzikos und Sardes und unterschreibt ebenso oder nach Kyzikos oder Synnada; Nikopolis, Gortyne und Dyrrachion sitzen im tiefsten Rang unter den Metropoliten zwischen Perge und Philippupolis; auf dem V. erscheint Gortyne zwischen Sardes und Damaskos. Auf dem VI. sitzt z. B. in der XVIII. Actio Thessalonike gleich nach den Patriarchen, und gleich nach ihm nur durch Kypros getrennt vor Kaisareia, Ephesos etc. Ravenna, Korinth, Gortyne. Die Unterschriften erklären diese hohe Stellung, indem Thessalonike als Vicar des apostolischen Stuhls und Legat, Korinth ebenfalls als Legat des apostolischen Stuhles und Gortyne als Legat des römischen Concils unterschreiben. Athen, das gleichfalls Legat[2]) ist, erscheint mit

1) Pichler: Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und dem Occident. I, S. 197.

2) Die Bischöfe von Portus, Paternum und Rhegium erscheinen so hoch, weil sie offenbar die officiellen Abgesandten der römischen Synode und von der ersten Action an anwesend sind.

Stobi, Argos, Lakedaemon und Kantanos, nur in den Unterschriften. Es folgt unmittelbar auf die antiochenischen Metropoliten und erst nachher folgen die Autokephalen. Vielleicht war schon damals Athen von Korinth eximirt. Sehr exact ist die Rangordnung auf dem Quinisextum: Justinianopolis nova und Thessalonike gleich nach den Patriarchen, Sardinien, Ravenna, Korinth, Gortyne zwischen Herakleia und Ankyra[1]), Dyrrachion zwischen Ankyra und Nikomedeia. Wieder anders ist die Ordnung auf dem VII. Concil. Hier sitzen Kreta, Sardinien und Dyrrachion zwischen Chalkedon und Amaseia, Nikopolis zwischen Perge und Phasis, so in der ersten Actio. In der zweiten votirt Kreta zwischen Nikomedeia und Chalkedon, Dyrrachion und Sardinien zwischen Chalkedon und Tyana, Nikopolis zwischen Perge und Phasis. In der VII. Actio zeigt die Präsenzliste folgende Ordnung: Nikomedeia, Kreta, Nikaia, Thessalonike, Chalkedon, Side, Sardinien, Dyrrachion, Tyana und später Ikonion, Nikopolis, Perge. Wie namentlich die schwankende Stellung des angesehensten Stuhles Thessalonike zeigt, kann man für diese Epoche von einer festen Ordnung noch nicht sprechen.

Was speciell die Dioecese von Byzanz anbelangt, so ist während des VII. Concils die alte, nicht mehr überall den Verhältnissen entsprechende Ordnung schon mehrfach durchbrochen. Die Metropoliten erscheinen in den Präsenzlisten, bei den Abstimmungen und in den Unterschriften nach und nach alle; es fehlen nur Sebasteia, Melitene, Philippupolis und Markianupolis. Die Ordnung ist im Einzelnen hie und da gestört; indessen controlliren sich die einzelnen Namenslisten gegenseitig. Neu ist nur, dass Phasis mit Trapezus vereinigt erscheint; die älteren Notitien kennen Trapezus noch als Suffragan von Neokaisareia, repräsentiren also hier einen älteren Zustand, als das Concil. Die Metropoliten sind von den Autokephalen durch die sicilischen Bischöfe getrennt. Vorher aber erscheinen z. B. in der Präsenzliste der VII. Actio

1) Die von Pitra benutzten Handschriften haben die Ordnung: Ephesos, Ravenna, Herakleia, Korinth, Sardinia, Gortyne. Jur. eccl. Graec. hist. et monum. II. p. 73.

hinter Hierapolis: Sylaion, Euchaïta, Gotthia, Seleukeia, Sugdaa, Smyrna, Rhegion, Patrai. In den einzelnen Actionen treten übrigens häufig Abweichungen und Kürzungen dieser Liste auf. Sie zeigt aber deutlich, dass eine Reihe ehemaliger Autokephalen bereits einen höhern Rang einnehmen; auch hierin machen sich die Aenderungen einer neuen Zeit bemerklich.

Die Autokephalenreihe dieser Zeit ist ungewöhnlich vollständig; es werden in den einzelnen Listen in vielfach abweichender Reihenfolge aufgezählt: Bizye, Pompeïupolis, Leontopolis, Apameia, Germia, Arkadiupolis, Parion, Miletos, Nikopolis, Proikonnesos, Methymna, Kios, Apros, Kypsalla, Sugdia, Mesembria, Sebastupolis, Koloneia, Karpathos, Kotradis, Drizipara, Herakleiupolis, Derka, Amorion.

Hiermit ist das Material, welches uns die Concilsacten gewähren, erschöpft; es lässt sich aber damit die chronologische Datirung der älteren Notitiae mit annähernder Sicherheit bestimmen.

Parthey[1]) hat in seiner verdienstlichen Ausgabe des Hierokles und der Notitien diese in chronologischer Reihe zu ordnen versucht p. VI. *singulas notitias unde sumpserim suo loco indicabo, ordine earum, quantum fieri potuit, ad chronologicam normam constituto.* Das ist nun aber keineswegs der Fall. Denn seine Notitia I ist wenigstens in der uns bekannten Redaction des Basileios durchaus nicht die älteste; dies ist vielmehr Notitia VII, welche die Ueberschrift trägt: *Ἐπιφανίου ἀρχιεπισκόπου Κύπρου ἔκθεσις πρωτοκλησιῶν πατριαρχῶν τε καὶ μητροπολιτῶν.* Sie bildet das 54. Capitel des zweiten Buches von Konstantinos Porphyrogennetos' *ἔκθεσις τῆς βασιλείου τάξεως.* Wie das Ende des vorangehenden Capitels erweist, hat der Kaiser die Notitia seinem Werke einverleibt, um dem Hofmarschall das Amt der Plätzeanweisung zu erleichtern, wenn Bischöfe zur kaiserlichen Tafel geladen werden. Konstantin schöpft *ἐκ τῶν τοῦ θεσπεσίου Ἐπιφανίου τοῦ ἀρχιεπισκόπου Κύπρου [συγγραφῆς]*[2]) Aus

1) Hieroclis Synecdemus et Notitiae Graecae episcopatuum. ex recognitione G. Parthey. Berlin 1866.

2) Const. Porphyr. I p. 791 ed. Bonn.

dem Beiwort *θεσπέσιος* scheint hervorzugehen, dass er den heiligen Epiphanios wirklich für den Autor hält. Derselben Ansicht ist auch Reiske.[1]) Sie ist aber mit Recht von Parthey[2]) zurückgewiesen worden. Sein Grund freilich, Konstantin habe schwerlich eine Notitia des IV. Jahrhunderts benutzt, ist nicht zwingend. Die Notitia selbst erweist aber schlagend ihr späteres Alter. Unter den Metropoliten führt sie das justinianeische Mokissos auf, und hat die ganze Autokephalenreihe bis Herakleiupolis und Sebastupolis, was als frühesten Termin uns ins VII. Jahrhundert führt.[3]) Parthey denkt an den um 870 blühenden Epiphanios. Das ist sicher verkehrt. Denn die Notitia, wie sie uns vorliegt, gehört jedenfalls vor 787, weil sie eine ältere Ordnung zur Voraussetzung hat, als die während des VII. oekumenischen Concils gültige war. So, um nur ein Beispiel anzuführen, kennt sie die Autokephalen Derkos und Amorion noch nicht, welche dort als solche auftreten. Auch Sylaion ist einfaches Bisthum, während es auf dem Concil als bevorzugter Autokephal auftritt. Da auf Epiphanios' Namen sonst vieles gefälscht ist, könnte auch hier ein Pseudoepiphanios vorliegen. Indessen ist wenigstens die Möglichkeit vorhanden, an einen anderen Epiphanios zu denken. Die Acten des VI. oekumenischen Concils unterschreibt 680 *Θεόδωρος ἐλέῳ θεοῦ ἐπίσκοπος πόλεως Τριμιθούντων τῆς Κυπρίων νήσου καὶ τὸν τόπον ἐπέχων Ἐπιφανίου τοῦ ἁγιωτάτου ἀρχεπισκόπου.* Dass dieser Epiphanios ihr Verfasser sei, ist wenigstens möglich. Nichts widerspricht in ihr der kirchlichen Ordnung des VII. Jahrhunderts. Jedenfalls ist sie älter als Notitia I. Denn von den dort erwähnten Autokephalen erscheint Mistheia noch unter Ikonion (Parthey S. 157) und Neapolis unter Antiocheia (Parthey S. 158). Von den Suffraganen von Amorion sind Dokimion und Polyboton Synnada, Philomelion Antiocheia unterstellt. Noch auf dem VII. Concil sind die beiden ersten Suffragane von Synnada; Philomelion erscheint

1) Const. Porphyr. II p. 892. 2) Hieroclis synecd. p. IX.

3) Deshalb ist es auch ganz verkehrt, wenn Pitra (Juris eccles. graecorum hist. et monum. II p. 199 und 201) nach dem Vorgange von Assemani an Epiphanios von Konstantinopel denkt.

als antiochenischer Suffragan auf dem VI., dem Quinisextum und dem VII. Concil. Leider ist in der Leipziger Handschrift von Konstantin's Werk ein Blatt ausgefallen, sodass von Aureliupolis an der Rest von Sardes und sämmtliche Suffragane von Nikomedien (Metropolis VII) bis Laodikeia (Metropolis XX) fehlen und erst mit Nakoleia, dem zweiten Suffragan von Synnada der Katalog wieder einsetzt. Ohne Zweifel würde sonst auch Amastris als Suffragan von Gangra, Amorion und Klaneos als solche von Pessinus und Selge als einer von Side erscheinen. Gewiss würde auch Kotyaeion wie noch auf dem VII. Concil als Suffragan von Synnada auftreten, was in keiner der erhaltenen Notitien mehr der Fall ist. Wenn auch die Identification des Epiphanios mit dem kyprischen Erzbischof und demnach die Concipirung dieser Notitia bereits im VII. Jahrhundert Vermuthung bleiben muss, sicher können wir sie keinesfalls über die erste Hälfte des VIII. Jahrhunderts hinabrücken.

Das beweist die dieser Epoche in ihrer ursprünglichen Redaction angehörende Notitia I. Parthey hat dieselbe hauptsächlich nach der Ausgabe von Goar edirt, da die von Carolus a S. Paulo nach einem Parisinus gemachte Ausgabe eine grosse Lücke enthält und er Beveridge's Ausgabe erst in den Nachträgen benutzte. Beveridge's *codex MS. admodum vetustus* der Bodleiana ist in der That vorzüglich, und dadurch erhält man erst ein wirkliches Bild von der Notitia.[1]) Dazu benutze ich noch den ebenfalls recht guten Coislinianus 209, welcher von fol. 268ʳ an dieselbe Notitia enthält. Auch hier bildet die Beschreibung von Kypros den Abschluss; daran schliesst sich aber mit der Ueberschrift: *ταῦτα μὲν τὰ παλαιὰ τακτικά. σκόπει δὲ καὶ τὰ νέα* eine jüngere, bis dahin unedirte Notitia.

Der von Carolus a S. Paulo benutzte Parisinus hat die Unterschrift: *ἡ παροῦσα ἔκθεσις ἐγεγόνει ἐν ἔτει ͵ϛτϙα´* (Car. *͵ϛτζα´*) *ἐπὶ τῆς βασιλείας κυροῦ Λέοντος τοῦ Σοφοῦ καὶ Φωτίου πατριάρχου.* Dies ist bedenklich. Das Weltjahr entspricht dem Jahr 883, wo Leo noch nicht Kaiser

1) *Συνοδικόν* II Annotat. p. 135 squ.

war. Man müsste *Α* aus *Δ* verschrieben annehmen, damit wir in das Jahr 886 kämen. Obschon der Ausdruck *ἐπὶ — πατριάρχου* rein temporal verstanden werden kann, und dem Wortlaut nach eine Bethätigung des Kaisers und des Kirchenfürsten nicht nothwendig darin liegt, so ist die Meinung des Schreibers doch offenbar eine andre. Vergleichen wir ähnliche Angaben in anderen Notitien, so soll mit den Worten ohne Zweifel angedeutet werden, dass diese Aufzeichnungen mit der grossen kirchlichen Verfassungsänderung des Kaisers Leo zusammenhingen. Neben dem Kaiser wird als Patriarch Photios genannt. Allein eine der ersten Regierungshandlungen Leo's war die Absetzung des Photios. Ist wirklich *͵ςτϙδ'* zu lesen, so würde die Concipirung der Ekthesis unmittelbar in den Beginn von Leo's Regierung fallen. Ihre Abfassung wäre anzusehen als eine der vorbereitenden Massregeln von Leo's Neuordnung. Allein die alten und guten Handschriften, der Bodleianus und der Coislinianus, kennen diese subscriptio gar nicht. Sie scheint demnach ein Zusatz von späterer Hand zu sein, was zu einiger Vorsicht in ihrer Verwerthung nöthigt. Um so bereitwilliger geben die guten Handschriften Auskunft über Verfasser und Bearbeiter der Notitia. Bei der Beschreibung von Kypros heisst es:

Λάπιθος
ἐν ᾗ ἐγεννήθη Γεώργιος ὁ Κύπριος ὁ γράψας τὴν βίβλον, ἐξ ἧς ταῦτα μετελήφθησαν.

und ebenso in der Beschreibung Armeniens: *Κλίμα Σοφινῆς, χωρίον ὑπὸ τὸ αὐτὸ κλίμα λεγόμενον Ἰαλιμβάνων* (Coisl. *ἰαλῆμ βάνων*) *ὅθεν ὁρμᾶται ὁ τὴν παροῦσαν φιλοπονήσας βίβλον Βασίλειος.* Bei näherer Betrachtung zeigen sich auch im Text Spuren einer späteren Umarbeitung.

Diese Notitia gilt als die vorzüglichste und reichhaltigste, weil sie nicht blos die byzantinische, sondern alle fünf Patriarchaldiöcesen umfassen soll. Offenbar war es auch die Absicht des Verfassers, eine solche zu liefern: allein das Material dazu fehlte ihm durchaus. Die Notitia umfasst nämlich nur die byzantinische Dioecese; der Rest, wie schon die Nominativform der Städtenamen zeigt, hat rein profanen Charakter und ist eine Provinzenbeschreibung des byzantinischen

Reichs in der Art des Hierokles. Die Quelle, welche hiefür Georgios benutzte, gehört der zweiten Hälfte des VI. Jahrhunderts an. Die Hände der beiden Bearbeiter zeigen sich in den Widersprüchen zwischen dem ersten und zweiten Theil, zwischen der Aufzählung der Metropoliten und Autokephalen und der Beschreibung der einzelnen Provinzen. So erscheint Trapezus im ersten Theil[1]) unter den Autokephalen, im zweiten[2]) unter den Suffraganen von Neokaisareia. Amorion fehlt im ersten Theil sowohl unter den Metropoliten, als unter den Autokephalen. Dagegen im zweiten Theil erscheint es als Metropolis mit 5 Bisthümern. Dass es hier ein späteres Einschiebsel bildet, erweist ein merkwürdiges, im Bodleianus wie im Coislinianus auftretendes Schreiberversehen. Auf Markianupolis mit seinen fünf Suffraganen folgt Hierapolis mit seinen fünf; daran schliessen sich als 6—11 Markianupolis mit seinen Bisthümern und endlich folgt Amorion wieder mit fünf Suffraganen. In der Arbeit des Georgios ἐξ ἧς ταῦτα μετελήφθησαν schloss die Liste mit Hierapolis und dessen fünftem Bischof, dem von Mosyna. Basileios schrieb die Metropole Amorion an den Rand in paralleler Stellung zu Markianupolis. Ein Abschreiber aber, nachdem er bis Mosyna gelangt war, wollte nun Amorion regelrecht eintragen, irrte jedoch in die Parallelcolumne ab und trug so Markianupolis zum zweiten Male ein. Basileios hat dann auch mit der Notitia die sonstigen nothwendigen Veränderungen vorgenommen und unter Pessinus, Synnada und Antiocheia die zu Amorion geschlagenen Suffragane getilgt. Es fragt sich nur, ob die Autokephalen von Trapezus bis Selge dem ursprünglichen Text oder der Bearbeitung angehören. Selge erscheint nicht unter Side, Amastris nicht unter Gangra, Neapolis nicht unter Antiocheia, Mistheia nicht unter Ikonion. Allein, wie schon erwähnt, Trapezus unter Neokaisareia.[3]) Das legt die Vermuthung nahe, dass das Verzeichniss des Georgios diese Sitze als einfache Suffragane kannte und erst Basileios sie unter die Autokephalen nach der Rangordnung seiner Zeit

---

1) Parthey N. I, 77. 2) Parthey N. I, 268.

3) ὁ Δέρκων ist ein späterer, im Bodleianus und Coislinianus fehlender Zusatz.

eintrug und demgemäss in den einzelnen Provinzen ausstrich. Inconsequenterweise hat er dies bei Trapezus unterlassen und uns dadurch erwünschtes Licht über die Zeit der Conception und Ueberarbeitung gegeben.

Demgemäss ist der ursprüngliche Text des Georgios älter, als das VII. Concil, welches Trapezus mit der Metropole Phasis vereinigt erscheinen lässt.[1]) Ein Georgios von Kypros ist uns bekannt, der eifrige Ikonodule, welchen die Synode von 754 zugleich mit Germanos von Konstantinopel und Johannes Damaskenos verdammt. Zonaras macht ihn zum Patriarchen von Konstantinopel, was Versehen ist, Baronius zum Metropoliten von Antiocheia in Pisidien, Le Quien zum Erzbischof von Konstanteia, alles leere Vermuthungen. Ueber seine kirchliche Stellung ist uns nichts bekannt. Der Zeit nach könnte er mit Georgios von Lapathos, dem Verfasser von Notitia I, sehr wohl identisch sein. Ueber eine blosse Vermuthung kommen wir aber nicht hinaus.

Was die Zeit des Basileios betrifft, so gehört er sicherlich vor 869, die Epoche des sogenannten achten oekumenischen Concils, weil zu dessen Zeit bereits eine Reihe Veränderungen der Kirchenordnung Platz gegriffen haben, die Basileios noch nicht kennt. So ist Smyrna zur Metropolis erhoben, Russion Nakoleia und Gariella erscheinen als Erzbischöfe. Einen Terminus nach oben gewährt die Errichtung von Amorion. Die Blüthe dieser Stadt fällt unter die bilderstürmenden Kaiser Michael (820—829) und Theophilos (829—841). 838 wird sie von den Saracenen zerstört; ohne Zweifel vor diesem Zeitraum ist sie von einem der beiden Kaiser zur Metropolis erhoben und mit Stücken der Provinzen von Pessinus, Synnada und Antiocheia ausgestattet worden.[2]) Basileios wird

1) In den Unterschriften des IV. Actio: *ἐπίσκοπος τοῦ Φάσιδος ἤτοι Τραπεζοῦντος* (Mansi XIII, 137) und der VII. sogar nur: *ἐπίσκοπος Τραπεζοῦντος.* (Mansi XIII, 384.)

2) Unter den Gesandten, welche Photios 860 nach Rom schickt, erscheint auch der Metropolit Theophilos von Amorion. Hergenröther (Photius I, S. 413, N. 40) hält für wahrscheinlich, dass Michael II seiner Vaterstadt, dem Beispiele Justinians folgend, die Metropolenwürde ver-

demnach in der ersten Hälfte des IX. Jahrhunderts geblüht haben. Die Bemerkungen über die Loslösung der unter dem Pabst und der unter dem Patriarchen von Antiochien stehenden Eparchien gehören ebenfalls ihm; er zuerst erwähnt auch das Ersbisthum *Νέαι Πάτραι*, das wir erst 879 belegen können. Aelter als Basileios und jünger als das VII. oekumenische Concil ist dann eine Redaction, welche uns in mehrfacher Form erhalten ist.

In der einen Recension besteht sie aus folgenden drei Stücken:

1. *ἀνακεφαλαίωσις τῶν ἁγιωτάτων πατριαρχῶν τῶν ὁροθεσιῶν καὶ συναρίθμησις τῶν ἀποστολικῶν θρόνων.*

2. *τάξις προκαθεδρίας μητροπολιτῶν.*

3. *ἡ τάξις τῶν μητροπολιτῶν, καθὼς ἐν τῷ χαρτοφυλακείῳ ἀναγέγραπται καὶ ὅσοι ἐπίσκοποι.*

Die drei Stücke haben Carolus a S. Paulo in der geographia sacra p. 4 squ. „*ex vetusto Ms. Vaticano*“ und Goar hinter dem Codinus p. 363 squ. *ex vetusto MS. Vaticano apud Geographiam Sacram Illustriss. D. Abrincensis*“ edirt.

Genau so bietet sie auch der Coislinianus 346 fol. 299—305r, worauf Hierokles *α'—να'* folgt.

Parthey hat den Text in die drei Notitiae V, VI und IX zertheilt und jedenfalls hat wenigstens das erste Stück auch gesondert existirt.

Dieses hat Schelstrate in den ant. eccles. II p. 635 squ. *ex MS. codicibus Vaticanis sub num. 1167 et 1183* edirt. Ebenso erscheint es unter dem Titel: *συναρίθμησις τῶν ὁροθεσιῶν τῶν ἁγιωτάτων πατριαρχικῶν καὶ ἀποστολικῶν θρόνων* als Anhang zu den Patriarchenverzeichnissen des *Χρονογραφεῖον σύντομον.*[1]) Schelstrate und das *χρονογραφεῖον* kennen

---

liehen habe. In den griechischen Menaeen zum 8. März (σ. λβ') lässt Nikephoros *τοὺς λογάδας τῶν ἀρχιερέων* kommen, die Kirchenfürsten von Kyzikos, Sardes, Thessalonike, Amorion, Synnada u. s. w. Es folgt aus diesem ganz freien Bericht, welcher der Zeit des Armeniers Leo angehört, nicht nothwendig, dass Amorion schon Metropole war, wie Hergenröther (Photius I, S. 276, N. 123) meint. Eudoxios kann auch Autokephalos sein.

1) Euseb. ed. Schoene I, app. 81—83.

die in der Geographia sacra und bei Goar angehängte Beschreibung der Provinzen Palästinas nicht; der Coislinianus dagegen hat sie ebenfalls. Er fügt auch wie der Bodleianus und der Coislinianus von Notitia I den drei Palaestina Arabien bei und dann die Bemerkung über die Autokephalie von Armenien und Kypros und endigt: *ἔχοντα ἐπὶ στήθους τὸ κατὰ Μάρκον ἅγιον εὐαγγέλιον ἐπὶ τῆς βασιλίδος.* Darauf folgt die *τάξις προκαθεδρίας.* Es ist klar, dass der ursprüngliche Text der Schelstrate's und des *χρονογραφεῖον* ist. Den Zusatz hat ein späterer einfach der Notitia des Georgios entlehnt.

Nur das zweite und dritte Stück in etwas jüngerer Recension enthält der Taurinensis CV.[1]) Da hier die Ueberschrift der Provinzenbeschreibung: *καὶ ὅσοι ἐπίσκοποι ὑπὸ μητροπολίτας* ist, hat Parthey das ganze nicht in zwei Notitien aufgelöst. Für die Zeitbestimmung haben wir mehrere Anhalte.

Die *συναρίθμησις* ist dem *χρονογραφεῖον* einverleibt, dessen Patriarchalverzeichniss unter Nikephoros angefertigt ist. Auf dieselbe Zeit, Anfang des IX. Jahrhunderts, führt die Erwähnung der Sachsen als zur Obedienz von Rom gehörend.[2]) Roms Patriarchalsprengel hat im Osten noch den alten Umfang vor den Neuerungen der Ikonoklasten, was auf eine ursprüngliche Concipirung in noch früherer Zeit hindeutet. Interessant ist aber die Abweichung bei Neurom:

Χρονογραφεῖον

S. 82, 3.

περιέχων πᾶσαν τὴν τῆς ῥωμαϊκῆς βασιλείας Εὐρώπην τε καὶ Ἀσίαν μέχρι τῆς δυτικῆς Σικελίας.

Hier wird im Widerspruch mit der bis Thessalonike reichenden Ausdehnung der Obedienz von Altrom die von Neurom über das „gesammte" zum römischen Reich gehörende Europa und Asien erstreckt. Es sollen dadurch die zu

---

1) Pasini codices manuscripti bibliothecae Taurinensis I p. 201 squ. Parthey N. VIII.

2) *Καμπανίας* Euseb. I app. 81, 23 ist nicht entscheidend, da ein Drocus dux Campaniae bereits Anfangs des VIII. Jahrhunderts vorkommt. Mon. SS. I, p. 289.

Altrom gehörenden Theil Griechenlands und Seleukeia in Isaurien (welches nachher unter Antiochien erscheint) als dem neurömischen Stuhl unterworfen angedeutet werden. In solchen Widersprüchen zeigt sich deutlich die Hand des Bearbeiters. Die jüngere Redaction (Parthey p. 140) hat eine mehr allgemeine Fassung: *Εὐρώπην καὶ Ἀσίαν μέχρι τῆς δυτικῆς Σικελίας.* Allein diese Einrechnung einer sicher altrömischen Dioecese zeigt, dass sie dasselbe besagen will, wie die bessere Redaction und nur incorrecter Auszug ist. Eine Betrachtung des zweiten Theils wird uns in dieselbe Epoche führen.

Wir haben gesehen, dass das VII. Concil noch keine feste Einordnung der von Rom losgelösten Occidentalen kennt. In Notitia VI und VIII werden ihnen feste Plätze angewiesen, die allerdings dadurch, dass die vier ersten als *ἀρχιεπίσκοποι* gekennzeichnet werden, noch einen provisorischen Charakter tragen. Offenbar wollte man möglichst wenig den Rechten der Orientalen zu nahe treten.

Die vier ersten Occidentalen werden nach Chalkedon und die vier andren nach Hierapolis eingeschoben so:

θ'. ἐπαρχία τῆς αὐτῆς — ὁ Χαλκηδόνος
ἀπὸ τούτων οἱ ἀρχιεπίσκοποι.
ἐπαρχία Νήσου — ὁ Κρήτης
ἐπαρχία Πελοποννήσου — ὁ Κορίνθου
ἐπαρχία Νήσου — ὁ Σικελίας
ἐπαρχία Ἰλλυρικῆς Μακεδονίας — ὁ Θεσσαλονίκης
ι' ἐπαρχία Παμφυλίας — ὁ Σίδης κτλ.

und am Schluss:

λδ'. ἐπαρχία Φρυγίας Καπατιανῆς — ὁ Ἱεραπόλεως
λε'. ἐπαρχία Ἑλλάδος — ὁ Ἀθηνῶν
λς'. ἐπαρχία Ἀχαΐας — ὁ Πατρῶν
λζ'. ἐπαρχία Ἑλλάδος — ὁ Λαρίσσης
λη'. ἐπαρχία Μακεδονίας — ὁ Φιλίππων

Patrai erscheint hier als Metropolis. Nachdem 807 die Slawen zurückgeschlagen und 810 neue Colonisten durch Nikephoros hinversetzt worden waren, erhob dieser Kaiser die Stadt zur Metropolis.[1]) Wenig jünger, wenn nicht älter wird die

1) Constantin. Porphyr. de admin. imper. XLIX. Jur. Graeco-Rom. T. I, L. IV, p. 279. Hopf, Gesch. Griechenl. in Ersch u. Gruber 85, S. 98, 99.

Erigirung der Metropole Athen sein; sicher wissen wir nur, das diess bereits vor 869 geschehen ist.[1]) Entscheidend ist aber, dass diese Notitia die dem Basileios bekannte Metropolis Amoron noch nicht kennt. Ihre Concipirung muss daher in frühere Zeit, als das Emporkommen der Dynastie von Amorion gesetzt werden. Wir werden demnach kaum irre gehen, wenn wir ihre Entstehung in die Zeit des Patriarchen Nikephoros setzen. Dies stimmt trefflich zu dem Ansatze des ersten Theils, welcher, wie wir gesehen, gleichfalls dieser Zeit angehört.

Wie man sieht, ist nur ein Theil der von Altrom losgerissenen Metropolen einrangirt. Indessen Dacien, Moesien, Dardanien und Praevalis lagen damals in partibus.[2]) Das war aber nicht oder wenigstens nur theilweise der Fall mit Neu- und Altepeiros. Die Metropoliten von Nikopolis und Dyrrachion signiren noch auf dem VII. Concil, und Nikopolis wird von Basileios erwähnt. Die διαδοχή von Dyrrachion lässt sich durch das ganze neunte Jahrhundert verfolgen. Die Weglassung dieser beiden Metropolen ist um so auffälliger, da sie als Naupaktos und Dyrrachion in Leos Ordnung wieder erscheinen.[3]) Erklärlicher ist dagegen das Fehlen des Erzbischofs von Sardinien, welcher zum letzten Mal zu dem VII oekumenischen Concil einen Delegirten ge-

---

1) Von den Erzbischöfen und Metropoliten der Pittakisinschriften wird besser abgesehen. Hopf l. c. S. 115 vgl. über Athen auch Hergenroether: Photius II, S. 459, N. 87.

2) In der Provinzialbeschreibung werden sämmtliche Bischöfe von Kreta und Sicilien aufgeführt. Auch das führt auf eine Zeit, wo diese Inseln noch zum griechischen Reich gehörten, für Kreta wenigstens in die Zeit vor 825. Amari: storia dei musulmani di Sicilia I. S. 164. N. 1.

3) Vielleicht sind die beiden Metropolen damals zu Autokephalien degradirt worden, da factisch der grösste Theil ihrer Diöcesen an die Bulgaren verloren war. Die antiken Bisthümer, wie sie noch in der epistola encyclius an Kaiser Leo und in der Zeit des Hormisdas auftreten, verschwinden grossentheils, Einige zeichnen noch auf dem VII Concil. Auf dem VIII. Concil des Photios erscheinen Naupaktos und Dyrrachion unter den Autokephalen, was freilich bei der notorischen Unordnung der einzigen Präsenzliste ohne hinlängliche Beweiskraft ist. Im X. Jahrhundert fallen temporär Dyrrachion selbst und der grösste Theil des Thema Nikopolis in die Gewalt der Bulgaren. Cedren. II, 529. 530.

schickt hat. Die abgelegene Insel scheint sich um diese Zeit von Ostrom losgelöst zu haben. Schon Muratori hat gezeigt, dass sie damals nicht unter die Botmässigkeit der Muhammedaner kam.[1] Judices als unabhängige Regenten der Insel erwähnt ein Actenstück in der vita des Pabstes Nicolaus I.[2] Unsere Notitia betrachtet Sardinien offenbar schon als verloren und reiht es daher nicht unter die Occidentalen ein.

Der 26. Metropolit hat den Titel *Πέργης ἤτοι Συλαίου.*[3] Auf dem VII. Concil hat Perge seinen Metropoliten und Sylaion einen Erzbischof erster Klasse. Auf dem sogenannten VIII. Concil 869 unterschreibt Johannes bald als Metropolit von Perge, bald als Metropolit von Sylaion. Ebenso heisst bereits der von dem Patriarchen Nikephoros auf dem Concil von 812 abgesetzte Antonios Byrsodepses *μητροπολίτης Συλαίου.* Die vita des heiligen Ignatios, wo seine Erhebung zum Patriarchen (821) erwähnt wird, nennt ihn *μητροπολίτην μὲν ἤδη Πέργης γενόμενον.* Die beiden Dioecesen waren also damals unirt. Wenn sie als solche auch in Notitia I erscheinen, so zeigt sich auch hier die Hand des Basileios, welcher deshalb unter den Suffraganen von Perge Sylaion ausgestrichen hat.

Was die Autokephalen anbetrifft, so findet sich die alte Liste des Epiphanios vermehrt um Amorion, Trapezus, Athen, Amastris, Mistheia, Aigina, Derka, Mesine, Garialla, Katane und Rhegion. Von diesen erscheinen auf dem VII. Concil Katane und Rhegion unter den bevorzugten Erzbischöfen, Amorion und Derka unter den Autokephalen; Amastris ist noch Suffraga von Gangra und Aigina von Korinth; Trapezus ist mit Phasis vereinigt. Die andren fehlen. Merkwürdig ist die Incongruität, wonach Athen, eben unter den Metropoliten aufgezählt, nun nochmals unter den Autokephalen erscheint. Wir haben gesehen, dass Athen möglicherweise

---

1) Vgl. Amari: storia dei musulmanni di Sicilia I. S. 184. Note. Matthaejus: Sardinia sacra p. 6.

2) Mansi XV, 154. In der vita des Theodoros Studita wird ein *πρῶτος τῆς Σαρδωνικῆς νήσου* erwähnt, der mit den Schülern des Gregorios Asbestes im Verkehr steht. Mai: Patrum nov. bibl. VI,2 p. 351.

3) In Notit. VI und im Coislin. 346, nicht aber in Notit. VIII.

schon im VII. Jahrhundert autokephal war. In derselben Stellung trat er nun unter die Obedienz von Neurom, wie Rhegion und Katane. Seine Erhöhung zum Range eines Metropolis, wie die von Patrae, wird dagegen unsrer Epoche angehören. Man kann demnach schliessen, dass das Autokephalenverzeichniss etwas ältre Zustände, als das der Metropoliten repräsentirt.

Die in Notitia I an Sebastupolis angehängten Autokekephalen: Trapezus, Amastris, Mistheia, Neapolis, Aigine, Kotyaeion und Selge erklären sich als incorrecte Zusätze des Basileios. Weil er seiner Vorlage Georgios folgt, giebt er nur die ursprüngliche Dioecese des Ostens; demnach hat er unter seinen Zusätzen zur Autokephalenliste richtig Athen weggelassen, dagegen ganz verkehrt Aigina eingetragen. Mesine und Garialla hat er übergangen, Derka wenigstens in den guten Handschriften; dagegen hat er Neapolis, Selge und Kotyaeion, welche in Notitia VI und VIII noch nicht erscheinen.[1]) Auch das führt darauf, dass Basileios' Ueberarbeitung eine jüngere Redaction als VI und VIII repräsentirt. Die einzige Abbweichung von Notitia VIII ist, dass zwischen Trapezus und Athen Theben eingeschoben wird. Setzen wir demnach die Ordnung, wie sie uns in Notitia VI entgegentritt, unter Patriarch Nikephoros an, so wird VIII um wenige Jahre jünger und jedenfalls immer noch älter, als die Dynastie von Amorion sein.

Einer nähern Betrachtung bedarf endlich auch der dritte Theil: die Beschreibung der einzelnen Provinzen (Not. VIII und IX). Sie trägt in Not. IX und ähnlich im Coisl. 346 die merkwürdige Ueberschrift: *ἡ τάξις τῶν μητροπολιτῶν, καθὼς ἐν τῷ χαρτοφυλακείῳ ἀναγέγραπται, καὶ ὅσοι ἐπίσκοποι ὑπὸ μητροπολίτας.* Es ist das officielle Verzeichniss, welches der *χαρτοφύλαξ*[2]), der Kanzler (Anastasius vergleicht ihn mit dem römischen Bibliothecarius), im Patriarchalarchiv aufbewahrt. Dieses Verzeichniss zeigt Zustände, welche nicht nur älter als Not. I und VI sind, sondern auch älter, als

1) Neapolis ist Suffragan von Antiocheia, Selge von Side.

2) über ihn Jur. Gr. R. T. I, L. VII p. 461. Goar und Gretser zu Codinus p. 126 squ. ed. Bonn.

das VII. oekumenische Concil. Nicht nur ist Klaneos noch Suffragan von Pessinus, Philomelion und Neapolis von Antiochien, Dokimion und Polyboton von Synnada, Selge von Side und Amastris von Gangra, sondern auch Amorion, welches schon 787 autokephal war, ist einfacher Suffragan von Pessinus. Auch Sylaion ist noch Suffraganbisthum von Perge und Trapezus von Neokaisareia. Das officielle Verzeichniss des Chartophylakeion gehört demnach dem VIII. Jahrhundert an und ist wahrscheinlich beträchtlich älter als das Nicaenum II.

Der Redactor aus Nikephoros' Zeit nahm einfach die alte Ordnung hinüber, indem er nur zwischen Chalkedon und Side die vier Erzbisthümer einschob. Den eilfertigen Charakter des Emblems verräth auch der Umstand, dass nur die Bisthümer von Kreta und Sicilien aufgezählt sind, dagegen nicht die von Korinth und Thessalonike. Das Verzeichniss schliesst mit Hierapolis; die vier letzten Metropoliten mit ihren Suffraganen sind also vollständig übergangen.

Das ist alles bekannte Material, welches vor die Epoche Leo's des Weisen zu setzen ist.

Nachrichten über einige bisher unbenutzte, theils auch unbekannte griechische Handschriften zur biblisch-apokryphischen Litteratur.

Von

Philipp Meyer,
Pfarrer der deutschen evangelischen Gemeinde zu Smyrna.

Im Folgenden beabsichtige ich, eine Uebersicht von dem handschriftlichen Material für die biblisch-apokryphische Litteratur zu geben, das ich in den beiden letzten Jahren gesammelt. Theils habe ich dasselbe in der handschriftlichen Bibliothek der hiesigen griechischen *εὐαγγελικὴ σχολή* gefunden, deren etwa 150 zählende griechische Handschriften A. Papadopulos Kerameus in dem: *κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς ἐν Σμύρνῃ Βιβλιοθήκης τῆς Εὐαγγελικῆς Σχολῆς. Σμύρνῃ* 1877, vgl. Gardthausen, Griech. Paläographie 1879. S. 439, beschrieben hat. Von den hier genannten Manuscripten habe ich im Nachstehenden nur cod. A—4 benutzt, der zwar dem XVI. Jahrhundert entstammt, aber nach guter Vorlage geschrieben ist. Ich werde denselben kurz cod. A — 4 Smyrn. nennen. Andere Handschriften lernte ich in Mytilene kennen, wohin ich im vergangenen Herbst eine kleine Reise von hier aus unternehmen konnte, nachdem derselbe A. Papadopulos Kerameus in dem ersten Heft seiner verdienstvollen: *Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη ἤτοι Γενικὸς περιγραφικὸς κατάλογος τῶν ἐν ταῖς ἀνὰ τὴν Ἀνατολὴν βιβλιοθήκαις εὑρισκομένων ἑλληνικῶν χειρογράφων, καταρτισθεῖσα καὶ συνταχθεῖσα κατ' ἐντολὴν τοῦ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικοῦ Φιλολογικοῦ Συλλόγου ὑπὸ Α. Παπαδοπούλου Κεραμέως.* 1884 *ἐν Κωνσταντινου-*

πόλει, mir die Wege gewiesen hatte. Leider traf ich die Bibliothek des Gymnasiums in Castro, die gegen 100 griechische Handschriften besitzt, der Ferien halber geschlossen, konnte auch ihre Oeffnung nicht erlangen, dagegen durfte ich, gestützt auf vorzügliche Empfehlungen namentlich von der griechischen hiesigen Metropolis die Bibliothek des Limonklosters fünf Tage in Ruhe geniessen. Dieses Kloster, das am Nordrande des Golfs von Kalloni liegt und seinem Namen alle Ehre macht, besitzt gegen 290 griechische Handschriften, darunter etwa 60 musikalische, die ich nicht näher angesehen. Die übrigen enthalten, soviel ich gesehen habe, nur kirchliche Litteratur, Schriften der Väter, Kirchenrecht, Leben der Heiligen, Liturgieen, Menäen, Martyrologien, homiletische Erzeugnisse, oder das Neue Testament. Die Aelteste geht bis ins neunte Jahrhundert hinab, aus dem zehnten bis dreizehnten Säkulum finden sich manche sehr gut erhaltene, stattliche Pergamentbände, theilweise auch mit paläographisch höchst interessanten Verzierungen und namentlich mit Initialen, wie sie bei Gardthausen a. a. O. S. 88 abgebildet sind. Die einzige nicht in Minuskeln geschriebene Handschrift, die ohne Zweifel die Formen der liturgischen Unziale zeigt, hat Papadopulos in der ersten Nummer seines obengenannten Catalogs ausführlich beschrieben. Da von diesem Catalog bis zu meinem Aufenthalt auf Mytilene nur das erste Heft erschienen war, das die ersten 28 Handschriften beschreibt, war ich gezwungen, die noch nicht catalogisirten Handschriften selbst auf den mich interessirenden Inhalt zu prüfen. Daher konnte ich in der kurzen Zeit, die mir zugemessen war, nicht viele Abschriften machen, es mag mir auch hin und wieder ein Apokryphum entgangen sein. Ich hoffe indessen den Schaden in diesem Sommer gut machen zu können. Den liebenswürdigen Vätern des Limonklosters aber, sowie auch der zuvorkommenden Verwaltung der Bibliothek der hiesigen evangelischen Schule sei an dieser Stelle mein bester Dank gesagt für das Vertrauen, mit dem sie den ξένος in den ihnen anvertrauten Schätzen arbeiten liessen.

Ich beginne die Uebersicht mit einem alttestamentlichen Pseudepigraphon, das von Dillmann (Herzog's Realency-

klopädie 2. Aufl., Art. Pseudepigraphen des A. T.) christliches Baruchbüchlein genannt ist, nach meiner Handschrift, dem cod. A—4 Smyrn. den Titel *διήγησις εἰς τὸν θρῆνον τοῦ προφήτου ἱερεμίου περὶ τῆς ἱερουσαλὴμ καὶ εἰς τὴν ἀνάλωσιν αὐτῆς, καὶ περὶ τῆς ἐκστάσεως ἀβιμέλεχ. δέσποτα εὐλόγησον* führt und unter dem 4. November ehemals in der Kirche verlesen ward. Das Schriftchen ist (nach Dillmann a. a. O.) bereits in dem Menaeum Graecorum von 1609 gedruckt. Von dort aus ist es dann in die weitschichtige vulgärgriechische Erbauungslitteratur übergegangen. So hat der Synaxaristes, der von Maurikios verfasst und von Nicodemos Hagioreitos in die Vulgärsprache übertragen wurde (3 Bände 1819) unsere Erzählung unter dem 4. November mit fast gleichlautendem Titel verzeichnet, lässt aber die Wanderung des Jeremias nach Babylon, als unbiblisch, wie es in der Anmerkung heisst, fort. Ebenfalls findet sich dieselbe z. B. in der *σύνοψις διαφόρων ἱστοριῶν* aus dem Anfang dieses Jahrhunderts (mein Exemplar hat kein Titelblatt mehr), zwar in etwas anderer Anordnung, aber vollständig. Dagegen folgt die neueste Ausgabe der grossen, griechischen Menäen, die auch für die Kirche gültig ist (Venedig 1884) dem Vorgang des Synaxaristes von 1819. Da Ceriani (nach Dillmann a. a. O.) das Baruchbüchlein nur nach Einer Handschrift herausgegeben, vermuthe ich, dass es deren nicht viele giebt, bedaure um so mehr, ausser den vulgärgriechischen Uebersetzungen keinen Druck zur Vergleichung zur Hand zu haben. Uebrigens deckt sich der Inhalt der hiesigen Handschrift mit dem, was Dillmann a. a. O. angiebt, nur dass im cod. A—4 Smyrn., wie schon die Ueberschrift andeutet, dem Büchlein eine Art haggadischer Einleitung vorangeht. Diese besteht aus fünf lose aneinandergefügten Abschnitten, ist den Capp. 20. 33. 34. 35. 39. 44. 45. 52 des kanonischen Jeremiasbuchs nach den Septuaginta entnommen, verräth aber ihren christlichen Verfasser oder Ueberarbeiter schon durch Verwendung von Matth. 10, 20. Joh. 11, 50. 19, 22. Ihr Anfang, somit der Anfang des ganzen Buchs lautet: *ἱερεμίας οὗτος ὁ μέγας προφήτης ἐξ ἀναθὼθ τυγχάνων τῆς κώμης περὶ ἱερουσαλὴμ καὶ βαβυλῶνος πολλὰ προ-*

ηγόρευσεν und leitet mit den Worten: *μετὰ δὲ ἑβδομήκοντα χρόνους πάλιν ἀνῆκτο ἡ αἰχμαλωσία εἰς ἱερουσαλὴμ, καθὼς πλατύτερον ἔμπροσθεν δηλωθήσεται. πρὸ δὲ τῆς ἁλώσεως ἱερουσαλὴμ τὰ λαληθέντα ὑπὸ κυρίου πρὸς ἱερεμίαν λέγων· ἱερεμία, ἀναστὰς κτλ.* zu dem sogenannten Baruchbüchlein über. Der Text der kleinen Schrift ist gut erhalten.

Ich gehe zu den neutestamentlichen Apokryphen über. Zu den 18 Handschriften, nach denen Tischendorf (Evang. apoc. ed. II. Leipzig 1876) das Protevangelium Jacobi herausgegeben, kann ich drei weitere bislang unbekannte nennen, von denen zwei ich im Limonkloster, eine in der hiesigen Bibliothek gefunden habe. Die werthvollste von den dreien enthält Cod. Nr. 13 Mytil., der, ein schöner Pergamentfoliant, von Blatt 5 an, wie auch Papadopulos in seinem Catalog annimmt, dem elften Jahrhundert entstammt. An siebenter Stelle, schon in seinem dem genannten Jahrhundert angehörenden Theil enthält der Codex das Protevangelium unter der Ueberschrift: *λόγος ἱστορικὸς τοῦ ἁγίου ἰακώβου ἐξηγούμενος ὅπως τὴν ἐξ ἐπαγγελίας γέννησιν ἔσχεν ἡ θεοτόκος καὶ περὶ τοῦ μνήστορος αὐτῆς ἰωσήφ.* Der Text ist bis auf eine Auslassung, die wie sich ergeben wird, wahrscheinlich absichtlich geschaffen ist, ganz erhalten, orthographisch gut geschrieben, an seltenen Stellen von späterer Hand corrigirt. Die Collation des Textes, die ich besitze, hat der deutsche Philologe, Herr Wiedemann, der mit mir das Kloster besuchte, gemacht. Das Verhältniss des cod. Mytil. zu den übrigen gestaltet sich, wenn wir den Tischendorf-schen Text von 1876 für die Vergleichung zu Grunde legen, folgendermassen. Die grösste Verwandtschaft zeigt unsere Handschrift mit F^a, dem sie in den von Tischendorf unter dem Text genannten Varianten wohl an 80 Stellen folgt. Mit B stimmt sie etwa 60mal, A und H gleicht sie 50mal, die Lesarten von D E L B F^b G mit deren letzterem sie die Ueberschrift gemein hat, theilt sie an 30—40 Stellen. Man darf wohl aus dieser Verwandtschaft mit so vielen und den ältesten Handschriften darauf schliessen, dass cod. Myt. auf eine ziemlich ursprüngliche Gestalt des Textes zurückgeht. Auch sind die abgewiesenen Lesarten selten irr-

thümliche Unrichtigkeiten, sondern gehen meist auf andere Auffassung des Erzählten zurück, sind Auslassungen oder Texterweiterungen, letzteres namentlich in den Capiteln vom 20. an, wo unser Codex fast alle Erweiterungen von H und G theilt. Bei der ziemlich unsicheren Stelle in c. 3 stimmt cod. Mytil. ziemlich mit Tischendorf, fügt nur Seite 7, Zeile 10 nach *κύριε* denselben Satz an, wie B F[b] L M N R. In c. 18, wo bei den meisten Handschriften plötzlich die erste Person im Erzählen auftritt, lässt unser Manuscript 18, 2 von *ἐγὼ δὲ* den Text bis Ende des Capitels aus, hierin sich F[b]G anschliessend und ist im Folgenden bemüht, die dritte Person im Erzählen möglichst festzuhalten, wie B J L M. Selbstständige Lesarten bietet der neue Codex etwa 60, darunter natürlich auch manche werthlose Erleichterungen, wie z. B. *δάφνην δασεῖαν* für *δαφνηδαίαν* S. 7, Z. 3. u. a. Doch fehlt es nicht an solchen Varianten, auf die man bei neuer Textgestaltung Rücksicht nehmen könnte; als Beispiele führe ich folgende an. S. 8, Z. 7 für *καὶ συλλήψει καὶ γεννήσεις* cod: *τοῦ συλλεῖψαι σε καὶ γεννῆσαι*, nach S. 6, Z. 1 und mehreren anderen Stellen zu empfehlen. S. 10 Z. 6 ff. für *ἀνεπαύσατο* bis *ἐν ἑαυτῷ* cod.: *ἀνεπαύσατο ἐν τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ λέγων ἐν ἑαυτῷ*. Dadurch ist das doppelte *προέφερεν* vermieden. Im Zusammenhang mit dieser Lesart steht die Auslassung *τὴν πρώτην ἡμέραν* auf S. 28, Z. 6. S. 13, Z. 10 für *ἐχθρῶν* cod.: *ἀνθρώπων*. S. 17, Z. 15 für das von Tischendorf corrigirte *ᾧ* cod.: *ὧδ'*, im Zusammenhang des Textes *ὧδ' ἄν*. S. 17, Z. 6 *ἐξῆλθον δὲ οἱ κήρυκες* cod.: *καὶ κήρυκες ἐξῆλθον*. S. 18, Z. 4 für *ἁπάντων τὰς ῥάβδους* cod.: *τὰς ῥάβδους ἀπ' αὐτῶν*. Jenes nur nach BC. Unsere Lesart erklärt als die richtige alle Abweichungen. S. 23, Z. 11 ff. für *καὶ* bis *θύραν* cod.: *καὶ ἤγγισε πρὸς τῇ θύρᾳ μαριάμ*. Das *ἔκρουσεν* des Textes ist durch *ἀκούσασα* veranlasst. S. 25, Z. 1 für *ταῦτα* bis *μυστήρια* cod.: *ταῦτα τὰ μυστήρια ἐτελέσθη*.

Ein zweites Mal findet sich das Protevangelium in Cod. Nr. 87 der Klosterbibliothek. Es ist eine Papierhandschrift des 16. Jahrhunderts. Der Titel lautet hier: *ἰακώβου ἀποστόλου καὶ ἀδελφοθέου λόγος εἰς τὴν ὑπεραγίαν δεσποίνην*

ἡμῶν θεοτόκου. Anfang wie immer. Ich hatte nicht Zeit, diese Handschrift näher zu prüfen.

Endlich enthält auch Cod. A—4 Smyrn. das Protevangelium Jakobi. Der Text ist vollständig erhalten, auch orthographisch ziemlich rein. Als Ueberschrift lesen wir: *διήγησις ἰακώβου εἰς τὸ γεννέσιον τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου μαρίας. δέσποτα εὐλόγησον*, eine Form, die an viele der von Tischendorf genannten Titel des Evangeliums erinnert. In der Textgestaltung ist diese Handschrift vorzugsweise von B abhängig. Wohl an 200 Stellen decken sich die Lesarten der beiden Manuscripte, sehr häufig stehen B und Cod. Smyrn. ganz allein. Mit CJ und L theilt unser Codex auch manche Stelle, doch meist nur, wenn B das Gleiche liest, so dass hierdurch sein vorwiegendes Abhängigkeitsverhältniss zu B nicht geändert wird. Nur einige Male folgt er Anderen gegen B, in den Anfangscapiteln mehrfach A, c. 18 in der verwirrten Stelle E, dem er sonst wie auch dem A nicht verwandt scheint. Es fehlt auch dem Cod. Smyrn. nicht an selbstständigen Lesarten, die jedoch meist auf Versehen zurückgeführt werden müssen, wie z. B. S. 5, Z. 8 für *τί ἀράσομαι* cod.: *τὶ ἄρα ἔσομαι.* Von werthvolleren führe ich an: S. 6, Z. 7 für *εὐλόγησον* bis *ἐπάκουσον* cod.: *μνήσθητί μου καὶ εὐλόγησόν με.* S. 8, Z. 2 ff. die Vergleichung mit der *γῇ* kommt im Codex schon nach dem ersten *ἐγώ* S. 7, Z. 5. S. 12, Z. 10 für *οὐκ εἴα* cod.: *οὐκ ἦν.* S. 17, Z. 5 für *ᾧ ἐὰν* cod.: *ἐφ' ᾧ.* S. 23, Z. 1 flg. für *ἅγιον* bis *ὑψίστου* cod.: *ἅγιον ἔσται, κληθήσεται γὰρ υἱὸς θεοῦ.* S. 29, Z. 12 nach *κύριος* fügt Cod. hinzu: *καὶ ἡ ψυχή μου.* S. 49, Z. 7 für *δοξάζων* cod.: *δοξάζοντα* u. a. m. Wenn nach dem Gesagten dieser Codex auch zu einer Verbesserung des Textes direct nichts beitragen wird, so besteht doch seine Bedeutung darin, B zu controlliren und dessen Lesarten zu verstärken, denn wenn auch beide Handschriften nahe verwandt sind, so scheint mir Cod. Smyrn. doch nicht unmittelbar aus B geflossen zu sein, vielmehr entstammen sie wohl unabhängig von einander Einer Quelle, Cod. Smyrn. aber hat Zuflüsse auch aus anderen Strömen in sich aufgenommen.

Wir kommen zu den acta apostolorum und beginnen mit den Johannesacten nach Prochoros. Zu diesem habe ich eine Handschrift im Limonkloster gefunden und zwar in cod. Nr. 82, saec. XVI. Da ich jedoch keinen gedruckten Text zur Hand hatte, konnte ich keine genaue Vergleichung veranstalten und beschränkte mich darauf, aus Anfang, Mitte und Ende des Codex eine Textprobe abzuschreiben. Der Titel lautet: *περίωδος τοῦ ἁγίου ἰωάννου τοῦ θεολόγου καὶ τοῦ μαθητοῦ προχόρου συγγραφεῖσα παρ' αὐτοῦ εἰς ἀπόδειξιν, εὐλόγησον πάτερ.* Anfang: *ἐγένετο μετὰ τὸ ἀναληφθῆναι τὸν κυρίον ἡμῶν ἰησοῦν χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἰς τοὺς οὐρανοὺς συνήχθησαν πάντες οἱ ἀπόστολοι* etc. Aus der zweiten Schriftprobe theile ich folgenden Satz mit, wozu man Zahn, acta Joannis 1880 S. 51 vergleiche: *εἷς δὲ τῶν ὀνόματι μαρεῶν, ἰουδαῖος τυγχάνων ἀποκριθεὶς εἶπεν, ἐγὼ καὶ τούτον καὶ τὸν μετ' αὐτοῦ λέγω, ὅτι μάγοι εἰσὶ καὶ κακῶν ἔργων αἴτιοι καὶ ὡς κακοῦργοι ἀπολέσθωσαν κακῶς. καὶ εἶπον τινὲς τῶν περιεστώτων καὶ κυκλωσάντων ἡμᾶς πρὸς τὸν μαρεῶνα.* Nach diesen beiden Proben würde dieser Cod. Myt. die Recension B des Prochorostextes darstellen. Das Ende der Handschrift dagegen enthält, wie ich aus dem grossen abgeschriebenen Stück constatiren kann, die *μετάστασις* des Johannes nach der alten gnostischen Gestalt (Zahn a. a. O. 239ff., Tischendorf, acta apostol. apoc. 1851. 272ff.). Nach dem langen Gebet (Zahn 246 a. a. O.) schliesst der Text mit folgendem Satz: *ἀσπασάμενος ἡμᾶς κατεκλείθη ἐν τῷ σκάμματι. ἐνενέγκαντες οὖν σινδόνα, ἡπλώσαμεν ἐπάνω αὐτῷ καὶ εἰσελθόντες ἐν τῇ πόλει. τῇ ἐπιούσῃ ἡμέρᾳ ἐξελθόντες οὐχ εὕρομεν τὸ σῶμα αὐτοῦ. μετετέθη γὰρ τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν ἰησοῦ χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα* etc.

Cod. A—4 Smyrn. enthält ebenfalls die acta Joannis nach Prochoros. Ueberschrift: *περίοδοι τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ ἰωάννου τοῦ θεολόγου τοῦ καὶ ἀναπεσόντος ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ ἰησοῦ. δέσποτα εὐλόγησον.* Es ist eine Handschrift, die beide Recensionen, A und B, (wie Zahn die beiden verschiedenen Textgestalten des Prochoros genannt hat) gemischt enthält. Sie folgt, soviel ich

aus dem Text und seinen Anhängen bei Zahn constatiren kann, im Anfang der Recension B, bricht aber mit den Worten ὁ τὰς μαγείας ποιῶν (Zahn 174 a. a. O.) ab und geht mit dem Edict des Hadrian (sic) (Zahn a. a. O. 46, 5) zur Textgestalt A über, der sie nun bis zum Ende treu bleibt. Unter den von Zahn für A benutzten Codices scheint sie am meisten N, einem der Hauptvertreter dieser Recension, verwandt zu sein. Jedoch sind in den Text wiederum zahlreiche Capitelüberschriften von B eingeschoben, ohne indessen am Anfang und Ende der Capitel eine Textänderung oder Erweiterung durch Doxologieen herbeizuführen. Auch ist in der Gestaltung der Eigennamen die Einwirkung von B nicht zu verkennen, während wiederum häufig der Text sich so nahe an N, also den Vertreter von A hält, dass beide Codices an manchen Stellen ganz allein stehen. Zu dieser Verwandtschaft gehört auch, dass unsere Handschrift wie auch N von der Abfassung der Apokalypse auf Patmos berichtet. Um ein einigermassen klares Bild nun zu geben, gehe ich den Text kurz durch. Die erste Capitelüberschrift findet sich vor den Worten ἔχων οὖν υἱὸν (B), Zahn, S. 51, 1 und lautet: περὶ δόμνου τοῦ υἱοῦ διοσκορίδους. Schluss dieses Capitels: καὶ ἐμείναμεν ἐκεῖ, Zahn 32, 24, ohne Doxologie, wie immer in der Folge. Das dritte Capitel ist überschrieben: περὶ τῆς ἀρτέμιδος; es folgt wie die beiden vorhergehenden der Recension B, bis es mit den oben citirten Worten abbricht. Den nun folgenden Titel, der das Edict des Hadrian einleitet: ἐξορία τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ καὶ θεολόγου ἰωάννου τοῦ καὶ ἀναπεσόντος ἐπὶ τοῦ στήθους τοῦ ἰησοῦ χριστοῦ hat kein anderer Codex. Aus dessen umständlicher Vollständigkeit könnte man geneigt sein zu schliessen, dass hier die Eine Vorlage des Abschreibers begonnen, der dieser nun nach B den Anfang und das übrige aus B stammende zugefügt. Der Text folgt A, jedoch mit manchen Abweichungen. Schluss: ἀπέπλευσαν εἰς τοὺς ἰδίους τόπους. Zahn, S. 57. Capitel 5 trägt an der Spitze die Worte: τὰ περὶ μύρωνος καὶ τῶν γινομένων δι' αὐτοῦ εἰς πάντα τὸν οἶκον αὐτοῦ. Anfang: ἦν δέ τις ἄνθρωπος ἐν φλορᾷ. Die Eigennamen folgen also B. Sonst

finden sich viele Lesarten mit P² P³ und N, der ja Zahn, S. 56 nach seiner grossen Lücke wieder beginnt. Das neue Capitel ist betitelt: *τὰ περὶ βασιλέως καὶ τῆς γυναικὸς αὐτοῦ καὶ περ' ἐπίστευσαν τῷ χριστῷ, διδασκόμενοι ὑπὸ ἰωάννου.* (Zahn, S. 74). In diesem Capitel zeigt sich recht die Verwandtschaft mit N. Die beiden Handschriften haben hier manche Lesarten allein, so S. 75, 4 bei Zahn den Zusatz: *ἐξῆλθον ἐκ τοῦ οἴκου Ῥώδονος καὶ*, und S. 75, 6 *ἐσταυρωμένου* u. a. m. Schluss: *εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ* Zahn, S. 78. Die Ueberschrift des 7. Capitels lautet: *τὰ περὶ χρίσου καὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καὶ τῆς γυναικὸς αὐτοῦ.* Text meist nach N. Schluss: *καὶ ἁγίου πνεύματος* Zahn, S. 89. Das folgende Capitel trägt den Titel: *τὰ περὶ κυνώπου καὶ πάσης τῆς κακοτεχνίας αὐτοῦ, ἧς ἐποίησεν κατὰ πρόσωπον ἰωάννου καὶ περὶ πάντων κακῶν, ὧν ἐποίησεν ἰωάννην παθεῖν, ὑπὸ τῶν ἐν πάτμῳ τῇ νήσῳ πονηρῶν καὶ βιαίων ἀνδρῶν.* Der Text scheint sich hier namentlich mit N und P³ zu berühren. Vor Zahn 117, 7 beginnnt das neunte Capitel mit der Unterschrift: *τὰ περὶ λύκου τοῦ φαινομένου τοῖς κατοικοῦσι τὴν πόλιν ὡς λύκος, ἦν δὲ οὗτος ἀκάθαρτος δαίμων.* In diesem Abschnitt theilt unsere Handschrift mit v, der hier nicht zu B gehört und P² die merkwürdigen Varianten, dass sie statt *ἱερεῖς, ἱερεύς* etc. stets *μιερεῖς, μιερεύς* schreibt. Die Seltsamkeit dauert fort bis S. 128, 18 des Zahn'schen Textes. Als zehntes Capitel lässt Cod. Smyrn. die Erzählung von Sosipater folgen mit dem Titel: *τὰ περὶ σωσιπάτρου καὶ τῆς μητρὸς αὐτοῦ προκλιανῆς καὶ τῶν γενομένων δι' αὐτῶν*, Zahn 135, 8, eine Umstellung des Textes, mit der er allein steht. Die Gestaltung des Textes erinnert hier am meisten an P² und N, doch fehlt hier ein Stück von 74 Schriftreihen, die unbeschrieben gelassen sind. Die Lücke beginnt nach *ὅπως* Zahn 144, 16 und schliesst 147, 1 vor *ὁ ἀνθύπατος*. Das elfte Capitel ist überschrieben: *τὰ περὶ νοτιανοῦ καὶ παντός τοῦ οἴκου αὐτοῦ καὶ πάντα, ὅσα ἐποίησεν ἰωάννης πρὸς αὐτόν.* Zahn 129, 1. Der Text bietet hier viel Selbstständiges. So ist der Sohn *Ῥώξ* ganz fortgelassen. Es finden sich viele Berührungen mit N und P². Z. B. *Νοτιανός* für *Νοητιανός* und die *μιερεῖς* statt *ἱερεῖς*. Schluss: *καὶ ἤμεθα*

λοιπὸν ἐκεῖ ἕως χρόνου. Die Erzählung von der Entstehung des Evangeliums macht das zwölfte Capitel aus: *τὰ περὶ εὐαγγελίου τοῦ κατὰ ἰωάννην πῶς ἐξηγήσατο αὐτοὺς ἰωάννης καὶ διατί, καὶ ἐν ποίῳ τόπῳ καὶ ἐν ποίαις ὥραις.* Die Gestaltung des Textes steht der von N hier am nächsten (Zahn, S. 150, 13). Schluss: *καὶ ἐξελθόντες ἀπὸ τοῦ οἴκου αὐτοῦ εἰσήλθαμεν ἐν τῇ πόλει.* Als letzte Ueberschrift folgt dann Zahn 160, 6: *τὰ περὶ τῆς ἀποκαλύψεως.* Dieses Stück enthält unter den Zahn'schen Handschriften nur N, P^3, m^3. Bei Zahn ist es als Interpolation an den Anfang verwiesen (Zahn 184 ff.). Der Text hat nichts besonderes. Das Ende des Apostels, das nicht besonders überschrieben ist, folgt dem Prochorostext. Schluss: *δοξάσαντες πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.*

Ich möchte an dieser Stelle noch auf zwei Prochoroshandschriften hinweisen, die sich im Johanneskloster auf Patmos befinden und die Guérin in seinem Buch: Description de l'île de Patmos et de l'île de Samos, Paris 1856, allerdings sehr ungenau beschrieben hat. So viel ich sehe, hat Zahn und Lipsius (die apokryphen Apostelgeschichten etc. 1883) dieselben nicht genannt. Ich darf daher wohl voraussetzen, dass ihre Erwähnung nicht überflüssig ist. Die Eine, Guérin, a. a. O. p. 20 sq., ist betitelt: *αἱ περίοδοι τοῦ θεολόγου, συγγραφεῖσαι παρὰ προχόρου.* Aus der Inhaltsangabe, die Guérin folgen lässt, kann man nicht erkennen, ob die Handschrift den ganzen Text enthält. Zu bemerken ist, dass sie, wie es scheint, den Apostel durch Domitian verbannen lässt und durch Nero zurückrufen, Namen, die in den bekannten Texten nur die lateinische Uebersetzung führt (Zahn, a. a. O. p. 46) oder führen könnte (Zahn, a. a. O. p. 151). Guérin druckt vom Text die Abfassung des Evangeliums (Zahn, p. 151, 10—156, 1) ab. Ich glaube darin die Recension A zu erkennen. Die Abfassung der Apostelgeschichte fehlt in der Handschrift. Den Schluss bildet die Leucianische Metastase des Johannes. Abgedruckt davon ist Zahn, a. a. O. p. 244, 7—246, 3 und der Schluss des Textes nach dem langen Gebet, der übrigens nicht sehr ursprünglich klingt.

Die zweite Handschrift (Guérin a. a. O. p. 39 sq.) nennt Guérin „un abrégé de l'ouvrage attribué à Prochoros par Nikitas, archevêque de Thessalonique". Es scheint der Titel derselben nur *περίοδοι τοῦ θεολόγου* zu sein. Was der Name des Nicetas, der z. B. auch als Bearbeiter der Thomasacten bekannt ist (Bonnet, acta Thomae 1883, p. VIII), mit der Handschrift zu thun hat, ist nicht ersichtlich, mir scheint dieselbe die Recension B zu enthalten. Vielleicht hat Jemand, dem bei Vergleichung verschiedener Texte die Unterschiede von A und B auffielen, der letzteren den bekannten Namen des Nicetas angehängt. Abgedruckt aus dem Text ist nur die Abfassung der Apokalypse, die diese Handschrift enthält und zwar das Textstück Zahn, a. a. O. 184 Anfang bis 185, 2. Der Schluss wird nach Prochoros erzählt. Ueber das Alter beider Handschriften schweigt Guérin.

Endlich erwähne ich noch einer neueren Prochorosausgabe, oder vielmehr der Ausgabe einer neueren neugriechischen Uebersetzung, die in Europa unbekannt geblieben ist. Mag ihr sonstiger Werth gering sein, jedenfalls giebt sie uns die Züge einer Handschrift wieder, die uns bisher unbekannt war. Das kleine Buch führt den Titel: *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ θεολόγου καὶ εὐαγγελιστοῦ, φίλου τοῦ Χριστοῦ ἠγαπημένου ἐπιστηθίου καὶ παρθένου, ὡς εὕρηται ἐν χειρογράφοις μονάχου τινὸς Ῥωμανοῦ, νῦν δὲ ἐκδίδεται εἰς τύπον παρά τινων ἀδελφῶν. Ἐν Σμύρνῃ. ἐκ τῆς τυπογραφίας I. Μαγνήτος.* 1866. Auf der Rückseite des Titelblattes als Motto: Joh. 17, 3. Seite *α′—γ′* enthält das *προοίμιον*, das die Herausgeber geschrieben; sie sagen über den Verfasser der Uebersetzung Seite *γ′*: *εὐδοκίᾳ λοιπὸν τοῦ Παναγάθου Θεοῦ καὶ προστασίᾳ τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου, εὑρήκαμεν ἐν χειρογράφοις Ῥωμανοῦ τινος Μοναχοῦ ἐκ τῆς Σκήτεως τῆς ἁγίας Ἄννης, ὁ ὁποῖος τὸν εἶχε ξεσηκώσει ἀπὸ μεμβράνας καὶ καθὼς τὰ ἀναφέρει ὁ ἴδιος μαθητής του πρόχωρος ἔγραψεν καὶ τὸν βίον του* etc. Datum des Proömiums: *Ἐν Σμύρνῃ μηνὶ Νοεμβρίῳ ά Σωτηρίῳ ἔτει αωξστ′*. Dann folgt die Uebersetzung selbst, Seite 1—62 mit dem Titel: *Βίος καὶ πολιτεία Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, Προχώρου, ἑνὸς τῶν ἑπτὰ διακόνων,*

μαθητοῦ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου περὶ τῶν θαυμάτων αὐτοῦ καὶ τοῦ κηρύγματος, καὶ τῆς μεταστάσεως αὐτοῦ, συγγραφῆς τε τοῦ εὐαγγελίου αὐτοῦ. εὐλόγησον πάτερ. Wiederum eine Einleitung und zwar 1½ Druckseiten; Anfang: *Ὁ Μακαριώτατος καὶ σοφώτατος Πατριάρχης Ἱεροσολύμων Κύριος Σωφρόνιος λέγει εἰς τὰ Θεολογικά του οὕτως.* Am Ende derselben spricht der Uebersetzer von sich selbst: — *πλὴν ἐφ' ὅσα ἔγραψεν ὁ μακάριος Πρόχωρος νὰ διηγηθῶμεν μερικὰ, κοινῇ γλώττῃ εἰς ὠφέλειαν τῶν ἀκουόντων ἀδελφῶν.* Anfang des Textes zugleich als Probe der Uebersetzung: *Μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς οὐρανοὺς, ἐσυνάχθησαν οἱ ἀπόστολοι εἰς τὸ χωρίον Γεθσεμανῆ καὶ εἶπεν ὁ Πέτρος πρὸς αὐτοὺς „Γινώσκετε, ἀδελφοί, ὅτι ὁ Κύριος καὶ διδάσκαλος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς, ἐπαρήγγειλεν ἡμῖν ἀπελθεῖν εἰς τὸν συμπάντα κόσμον, ἵνα κηρύξωμεν αὐτὸν Θεὸν ἀληθινὸν, καὶ νὰ βαπτίσωμεν πάντας τοὺς ἀνθρώπους εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ ἐπειδὴ ἦλθεν ἡ χάρις τοῦ παναγίου Πνεύματος εἰς ἡμᾶς, ἂς μὴν ζητήσωμεν πλέον τι παρὰ ἐκεῖνο, ὅπου ἐπαρήγγειλεν ἡμῖν ὁ Διδάσκαλος ἡμῶν.*

Was zunächst den Verfasser dieser Uebersetzung anlangt, so hat mir Herr Papadopulos Kerameus, der Verfasser der oben genannten Cataloge, dem auch die mir vorliegende Ausgabe gehört, erklärt, es sei der Romanos ein Mitglied des Johannesklosters auf Patmos gewesen und Patmische Mönche seien die *ἀδελφοί*, die das Büchlein herausgegeben. Demnach wäre die Sketis der heiligen Anna auf Patmos zu suchen. Die Uebersetzung enthält bei vielen kleinen und einer grösseren Auslassung (es fehlt nämlich die Geschichte vom Sosipater) den gewöhnlichen Prochoros, auch den Bericht über die Abfassung der Apokalypse. Die Erzählung von Noetianos, der hier wohl nur aus Versehen Nopanos betitelt ist, hat man mit der Geschichte von der Romana verwebt. Die Eigennamen folgen der Recension B. Von Capitelüberschriften finden sich: 1. *περὶ τοῦ Μύρωνος καὶ τῶν γενομένων εἰς ὅλον τὸν οἶκον αὐτοῦ*; 2. *περὶ Κύνωπος τοῦ Μάγου.* 3. *περὶ τῆς τελουμένης θυσίας ἐν*

Μυρινούσῃ τῇ πόλει τῇ Νεομηνίᾳ τῷ Λύκῳ. 4. *περὶ τῆς συγγραφῆς τοῦ εὐαγγελίου καὶ τῆς μεταστάσεως τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου*. Dieses Capitel enthält auch die Abfassung der Apokalypse.

Auf die Zeit der Abfassung der Uebersetzung führt uns vielleicht die Erwähnung des Patriarchen Sophronios von Jerusalem in der zweiten Einleitung, die dieses Mannes als eines damals Lebenden zu gedenken scheint, doch kann ich hier nicht constatiren, wann dieser Sophronios jene Stelle inne gehabt.

Ueber die Handschrift der Thomasacten, die cod. A—4 Smyrn. an 24ster Stelle enthält, will ich mich kurz fassen, zumal nachdem dieselben von Bonnet (Acta Thomae, Lipsiae 1883) nach so umfassenden und alten Handschriften herausgegeben sind. Die hiesige, die, wie ihr Titel schon sagt: *πρᾶξις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Θωμᾶ ἐν Ἰνδίᾳ καὶ ὅτε τὸ οὐράνιον παλάτιον ᾠκοδόμησε τῷ βασιλεῖ*, nur die beiden ersten Abtheilungen der Acten enthält, aber die letzte nicht einmal vollständig, ist zum Vorlesen in der rechtgläubigen Kirche bearbeitet, das Weitschweifige gekürzt, das Ketzerische vertuscht oder ausgelassen, der Text fast überall zusammengedrückt. Es fehlt im Anfang das Apostelverzeichniss, Bonnet, a. a. O. 1, 2—6. Zusammengezogen ist Bonnet 3,2—6,2 in folgenden Satz, den ich zum Exempel anführe: *βούλει τέκτονα; ἄρα γένηται, ὑπεύθυνός ἐστι τῇ τοῦ βασιλέως κρίσει. λέγει ὁ ἔμπορος τῷ Θωμᾷ, ἀπέλθωμεν καὶ ἡμεῖς, ἵνα προσκρούσωμεν τῷ βασιλεῖ, καὶ μάλιστα ξένοι ὄντες καταλύσωμεν ἐν τῷ ξενοδοχείῳ. καὶ μικρὸν ἀναπαυσάμενοι ἦλθον εἰς τὸ ξενοδοχεῖον, ἤτοι εἰς τοὺς γάμους μέσον πάντων ἐκλήθη καὶ πάντες αὐτῷ ἀπέβλεπον, ἀτενίζοντες αὐτοῦ ὡς ξένου καὶ ἀπὸ ἀλλοδαπῆς χώρας. ἦν γὰρ καὶ τῷ εἴδει ὡραῖος*. Das gnostische Gebet, Bonnet 8, 1—9, 3, ist ausgelassen. In den Capiteln, die nun folgen, hat der Redactor seine willkürliche Thätigkeit zwar etwas beschränkt; die Lesarten folgen hier den Codices P und Q bei Bonnet, doch beginnen Bonnet p. 16 die Textänderungen und gewaltsamen Kürzungen von Neuem. 16, 6—14 ist so umfassend verändert, dass man fast an eine

andere Recension der Acten glauben möchte, die dem Verfasser vorgelegen. Dieses Verhältniss dauert fort, bis endlich von Bonnet 18, 23 ab der Text in folgenden Schluss ausläuft: *συγχώρησον ἡμῖν πάντα, εἴ τι ἐπλημμελήσαμεν εἰς σὲ ἀγνοοῦντες. καὶ ποίησον ἡμᾶς κοινωνοὺς γενέσθαι ἐκείνου, οὗ κηρύσσεις. ὁ δὲ ἀπόστολος λέγει· κἀγὼ ὑμῖν συγχωρῶ κοινωνοὺς γενέσθαι αὐτοῦ τῆς βασιλείας. καὶ λαβὼν ἐφώτισεν αὐτούς, δοὺς αὐτοῖς τὸ λουτρὸν τῆς χάριτος, ἐν ὀνόματι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. καὶ ἀναβάντες εὐθέως ἐφάνη αὐτοῖς ὁ σωτήρ, ὥστε τὸν ἀπόστολον θαυμάσαι, καὶ φῶς μέγα ἔλαμψεν καὶ στηρίξας αὐτοὺς τῇ πίστει ἐξῆλθε πορευθεὶς τὴν ὁδὸν αὐτοῦ ἐν κυρίῳ, ᾧ πρέπει πᾶσα δόξα καὶ βασιλεία ἀτελεύτητος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.*

Derselbe Codex, A—4 Smyrn., enthält auch eine Gestalt der acta Lucae: *περίωδοι καὶ τελείωσις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου λουκᾶ*, Anfang: *οἱ μὲν ἅγιοι τοῦ θεοῦ μάρτυρες κτλ.*, die ebenfalls in einem Pariser Codex sich findet (Lipsius a. a. O. Band II, p. 363), aber noch nicht edirt ist. Diese Acten sind wichtiger als manche andere, weil sie gnostische Ueberreste in einer ziemlich reinen Form enthalten. Doch da ich dieses Schriftchen, nachdem Herr Professor Lipsius die Güte gehabt hat, den Pariser Codex vergleichen zu lassen, später besonders zu besprechen gedenke, will ich hier nicht auf seinen Inhalt weiter eingehen.

Zu den Philippusacten habe ich zwei bislang unbekannte Codices im Limonkloster gefunden, in cod. Nr. 15, saec. XV und cod. 82, saec. XVI. Beide bieten die Recension des Textes, den Tischendorf acta ap. apoc. 1851 S. 74 ff. publicirt hat. In dem ersten führen die Acten die Ueberschrift: *ἐκ τῶν περιόδων Φιλλίππου τοῦ ἀποστόλου ἀπὸ πράξεως ιέ μέχρι τέλους ἐνω τὸ μαρτύριον.* Die Textgestaltung schliesst sich am meisten der des cod. Venetus Tischendorf's an. In dem andern lautet der Titel: *ἐκ τῶν περιόδων φιλίππου τοῦ ἀποστόλου ἀπὸ πράξεως ιέ μέχρι τέλους ἐν ἔσω μαρτύριον.* Bemerkenswerthes scheint auch dieser Codex nicht zu enthalten.

Zur Geschichte des Andreas verzeichne ich drei neue

Handschriften. Eine enthält den sogenannten Brief der Presbyter und Diakonen der Kirche von Achaja über die Passion des Andreas (Tischendorf, acta. ap. apoc. S. 105ff.). Ueber den Werth der bisher bekannten Codices Lipsius, a. a. O. I, p. 564. Unsere Handschrift, die im cod. 4—A. Smyrn. für den 30. November, den Andreastag verzeichnet ist, führt die Ueberschrift: *περίωδοι καὶ τε . . . λωσις* (die mittlere Silbe ist durch spätere Correctur undeutlich) *τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ πρωτοκλήτου ἀνδρέα. εὐλόγησον δέσποτα,* und ist darum wichtig, weil sie dem bei Tischendorf B genannten Codex bis in die seltsamsten Corruptionen hinein folgt und darum dazu dienen kann, den Text der Recension, die bisher nur von B vertreten war, sicherer zu stellen. Folgende Beispiele mögen diese seltsame Aehnlichkeit der beiden Handschriften veranschaulichen. Tischendorf, a. a. O. 116, 1—3 liest unsere Handschrift für die grosse Corruption in B von *αὖται — ἐκβαλοῦσαι*: *αὖται δὲ αἱ ὠδύναι ἢ κουφότεραί εἰσι καὶ ὑπομένεσθαι δύναται, εἴτε βαρεῖαι εἰσί, τάχεως τὴν ψυχὴν, ἐκβαλλοῦσαι.* 119, 11 bestätigt unser Codex die Tischendorf'sche Correctur von B: *ἤπερ δεδιέναι.* 125, 15 bringt cod. Smyrn. den bessern Text für B so: *οὐ γὰρ ἀληθῶς μετεγνῶς αἰγεάτα, ἐπί σοι συνθήσομαι.* Abweichungen von B finden sich natürlich auch, entschieden gegen B mit A liest z. B. unser cod. 114, 7: *ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν σφαγιασθέντα καὶ ὑπὸ παντὸς τοῦ λαοῦ ὡς σὺ ἔφης βρωθῆναι.* Demnach wird cod. Smyrn. für die Constituirung des Textes der Recension B stets von Bedeutung sein.

Die beiden anderen Handschriften für die acta Andreae enthalten eine noch nicht bekannte Recension von dem Bericht über den Aufenthalt des Apostels unter den Menschenfressern, vgl. Tischendorf, acta ap. apocr. S. 132 ff. Es sind die beiden Codices 15 und 82 der Bibliothek des Limonklosters. Der erstere enthält nur die erste Hälfte des Textes, der andere ihn ganz. Ihre Verwandtschaft ist so gross, dass ich den einen für eine Abschrift des andern halte. Der Titel in 15 und fast ebenso der in 82 lautet für unsere Erzählung: *πράξεις τοῦ ἁγίου πρωτοκλήτου τῶν ἀποστόλων ἀνδραίου*

καὶ ὅσα ἐπὶ τῆς θαλάσσης ὁμίλησε μετὰ τοῦ κυρίου, καὶ ὅσα διεπράξατο εἰς τὴν χώραν τῶν ἀνθρωποφάγων, καὶ ποίῳ τρόπῳ κατήγαγεν αὐτοὺς ζῶντας εἰς ᾅδην, καὶ πῶς ἐδέξατο ἡ πόλις τὸ κήρυγμα αὐτοῦ. Anfang: *πρυ εἴληφεν, ὦ φιλόχρηστε πάτερ φωνῇ τὶς δεξιᾷ τὰς σὰς ἀνακηρύττουσα* (cod. 15 — *ιττουσα*) *πράξεις καὶ πᾶσαν συνπεριέλαβεν ἀκοήν. καθάπερ γὰρ κυβερνήτης ἀριστοτέχνης ναῦ διασώζει καὶ λιμένη παραδίδωσιν ἀκεραίαν ὁρᾶσθε, οὗτος καὶ αὐτὸς ψυχῶν κυβερνήτης* etc. Der Text beginnt also mit einer Lobrede auf den Andreas als Einleitung, die wie meistens die betreffenden biblischen Nachrichten in der den Enkomiasten eigenen rhetorisirenden Weise verarbeitet, endlich leitet er mit den Worten: *παραγγείλας* (sc. Christus) *τοῖς αὐτοπτοῖς αὐτοῦ καὶ ἁγίοις ἀποστόλοις ἀπελθεῖν καὶ κηρύττειν καὶ βαπτίζειν καὶ εὐαγγελίζεσθε καὶ ἁμαρτίας ἀφίεισιν, δέσμει τε καὶ λύειν ἐξουσίας ἔχειν. κατὰ δὲ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἦσαν οἱ ἀπόστολοι ἐπὶ τὸ αὐτῷ συνηγμένοι καὶ δεεμέριζον τὰς χώρας* etc. zu der Historie über. Während nun noch im ersten Capitel die beiden Recensionen sich wenig von einander entfernen, aber schon am Ende desselben die neuen Codices den Zusatz haben: *καὶ ἴσθιον χόρτον καὶ ἐπίγραφον δέλτιον ἐν τῇ χειρὶ αὐτῶν, πότε ὤφειλε σφαγιασθῆναι*, so werden in den folgenden Capiteln bis zum Schluss die Abweichungen immer bedeutender. Cap. 2 ist stark gekürzt, das Gebet des Matthias wieder etwas erweitert. Als recht auffallendes Beispiel der Textkürzungen führe ich folgenden Satz an, in den das Textstück, Tischendorf 149, 20—150, 21ff. zusammengezogen ist: *καὶ θεασάμενος ὁ ἀπόστολος τοὺς ἀνθρώπους ἐσθίοντας χόρτος ὡς κτείνη καὶ μὴ ἔχοντας ἔσθησιν ἀνθρωπίνην, μήτε ὀφθαλμούς, ἤρξατο ἐλέγχειν τὸν σατανᾶν καὶ λέγει ἀνάθεμά σοι, πνεῦμα πονηρόν, τὶ ἠδίκησαν οἱ ἄνθρωποι τούτοι, ἵνα τοιούτῳ τρόπῳ κακώσεις αὐτούς. καταργηθείης, μεμησημένε ψυχόφθορε καὶ ἀπαταιῶν. καὶ ἐπιθεὶς ἑνὶ ἑκάστῳ τὰς χεῖρας ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς* etc. Das Gebet des Andreas, a. a. O. 153 fehlt gänzlich. Seite 155 endigt cod. 15 mit den Worten: *καὶ οὕτως ἡμᾶς σφάξαται; ὁ δὲ ἅγιος ἀπόστολος ἀν . . .* Der Text dieses Capitels 23, in dem der cod. 15 abbricht, zeigt dagegen vielleicht eine

ursprünglichere Auffassung der erzählten Verhältnisse als der Tischendorf'sche. Der Greis nämlich, der nach dem gedruckten Bericht zuerst seinen Sohn und dann ohne Ursache auch seine Tochter zum Verspeisen hergiebt, stellt nach cod. Myt. zuerst nur einen Sohn. Erst dann, als die Bürger diesen wegen seines geringen Volumens nicht als Aequivalent für den Vater gelten lassen wollen, sagt dieser: *ἔχω καὶ ἄλλον* (cod. *ἄλλω*) *μικρότερον υἱόν.* Es folgt die Klage der Kinder. Das Gebet des Andreas S. 155 fehlt wiederum, Andreas redet sogleich den Teufel an, der den Leuten von dem Fehlen der Nahrung her als Versucher erscheint. In gleicher Weise gehen nun die Textänderungen und Verkürzungen fort, ohne dass sich etwas Besonderes darböte. Der Schluss lautet folgendermassen: *καὶ ἐντολὰς αὐτοῖς παραδοὺς καὶ τοὺς τῶν χριστιανῶν τύπους, νουθετήσας δὲ αὐτοὺς καὶ διδάξας καὶ κατηχήσας ἐπεβίωσεν μετ' αὐτῶν, παραδοὺς αὐτοῖς τὰς ἐντολάς. καὶ ὑπὸ πάντων προπεμπόμενος, ἐξῆλθεν τῆς πόλεως, ἔκλεον δὲ πάντες καὶ ἔκοπτον ἐπ' αὐτὸν καὶ αὐτοῖς λόγοις παρακλήσεως ψυχωγογήσας τοῖς ὄχλοις ὑποστρέψας αὐτοὺς πεποίηκεν πάντας αὐτοὺς τῷ θεῷ παραθέμενος ἐν χριστῷ ἰησοῦ τῷ κυρίῳ, ὅτι αὐτῷ πρέπει πᾶσα δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.* Nach dem Gesagten vermuthe ich, dass unsere beiden Codices nach einer vom Tischendorf'schen Text in manchen Punkten abweichenden Vorlage verfasst sind, der von ihnen dargebotene Text aber ist in seiner Verkürzung kaum einer besonderen Bearbeitung werth.

Auch zu den apokryphen Apocalypsen kann ich einiges Neue berichten. Cod. 123 Myt. saec. XVI enthält eine Handschrift des liber Joannis de dormitione Mariae mit dem Titel: *τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου ἀποστόλου καὶ εὐαγγιλιστοῦ ἰωάννου τοῦ θεολόγου λόγος περὶ τῆς κοιμήσεως τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου μαρίας.* Anfang: *τῆς ἁγίας ἐνδόξου θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου.* Vgl. dazu Tischendorf, apocalypses apocryphae 1866, p. 95 ff.

Sodann mag hier genannt werden die Handschrift des cod. A—4 Smyrn. zu der in vielen Beziehungen interes-

santen Apokalypse des Archippus. Vgl. Zahn, a. a. O. p. LXXX und Lipsius, a. a. O. II, 23. Sie ist identisch mit der *διήγησις καὶ ἀποκάλυψις τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαήλ*, die Lipsius a. a. O. nennt. Es sind zu ihr im Ganzen, den unsrigen eingerechnet, 4 Codices bekannt; aus Vergleichung der Stellen bei Lipsius und Zahn scheint sich zu ergeben, dass zwei der Handschriften auf den Erzengel Michael in der Ueberschrift lauten, dagegen sprechen der namentlich von Zahn genannte und der cod. Smyrn. von einer Offenbarung des Archippus. Hierher gehört diese Schrift nur ihres Anfangs halber, der von dem Zusammenwirken der beiden Apostel Johannes und Philippus in Chäretope, dem Bauplatz der späteren berühmten Michaelskirche in Chonae handelt (cf. Nicetas Choniata ed. Bonn. p. 230, 21). Der Abschnitt ist gedruckt bei Lipsius a. a. O. II, 24. Von den geringfügigen Varianten des cod. Smyrn. führe ich nur an, dass der genannte Ort nicht wie bei Lipsius *χαῖρε τόπε* heisst, sondern *χειρότοπα*, was auf eine andere Ableitung des Namens deutet. Uebrigens ist es gewiss, dass der Anfang der Apokalypse mit deren eigentlichem Inhalt nur äusserlich zusammenhängt. Die Erzählung von den Wunderthaten des Erzengels Michael findet sich auch ohne jene Einleitung in verschiedenen Schriften, so z. B. in den beiden Enkomien des Diakonen Pantoleon auf den Erzengel, von denen das grössere den Titel führt: *παντολέοντος διακόνου τῆς τοῦ Θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας, διήγησις τῶν παμμεγίστων θαυμάτων τοῦ ἀρχιστρατήγου Μιχαήλ.* Beide Enkomien enthält der cod. A—4 Smyrn., das Grössere auch cod. 13 u. 87 Mytil., in lateinischer Uebersetzung soll dieses bei Migne patr. graec. 140, 573 ff gedruckt sein. Die Einleitung aus den actis Joannis oder Philippi ist mit der Erzählung vom Michaelstempel in Chonae wohl verbunden, um die Glorie dieses Gebäudes noch zu erhöhen.

Endlich erwähne ich hier eine *διδασκαλία τῶν ἁγίων ἀποστόλων*, die in dem codex Patmensis Nr. 379 saec. XVI aufbewahrt ist, und von der ich mir von dem Bibliothekar des Johannesklosters, Hierotheos Phloridis, eine Abschrift habe anfertigen lassen. Sie führt den Titel: *διήγησις καὶ*

διδασκαλία τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης τεσσαρακοστῆς. εὐλόγησον πάτερ. Ihr litterarischer Charakter ist der der späteren Apokalypsen, daher bespreche ich sie an dieser Stelle. Der Inhalt der Schrift ist kurz dieser: Nach der Himmelfahrt des Herrn versammeln sich die 12 Jünger im Thal Josaphat und erleben nach 40tägigem Fasten eine *ἔκστασις* folgenden Inhalts. Am Freitage, *τῇ ἡμέρᾳ τῆς παρασκευῆς* so heisst es, also wahrscheinlich ist der Freitag vor Ostern gemeint, erscheint ihnen in Lichtglanz der Engel des Herrn und preist sie glücklich wegen dessen, das sie in den 40 Tagen des Fastens erduldet haben. Petrus, als der Erste der Apostel, bittet den Engel, ihnen mitzutheilen, welchen Lohn sie für ihr Fasten zu erwarten haben, damit sie auch andern, die die *δόξα Χριστοῦ* erkannt, davon sagen können. Es wird dem Apostel die Antwort, dass wer 40 Tage gefastet, während der Zeit gebetet und Werke der Gerechtigkeit gethan, Vergebung der Sünden erhalten werde. 40 Engel (die Engel der 40 Tage offenbar), werden die Handschrift seiner Sünden auslöschen. Darnach tritt Paulus auf und erkundigt sich darnach, welche Busse die Kirche den *πόρνοις, ἀρσενοκοίταις, μοίχοις* und *κτηνοβάταις* aufzuerlegen habe. Er erhält genaue Auskunft darüber, auf wie lange Zeit solche Sünder von der Kirche Gottes ausgeschlossen werden sollen. Andreas, der den Paulus ablöst, erkennt in dem Engel den Herrn selbst und bittet diesen um unverhüllte Erscheinung, worauf denn auch der Herr ihnen *τέλειος* sich zeigt. Des Andreas Wunsch ist es, zu erfahren, welche Bedeutung die einzelnen Wochentage vor Jesus haben. In der Antwort, die dem Apostel wird, sind der Mittwoch und der Freitag als die Tage des Fastens hervorgehoben. Der Sonntag soll von der neunten Stunde des Sabbaths an gefeiert werden. Arbeit und alle Gerichtssachen sollen an ihm ruhen. Jacobus erbittet sich darauf Belehrung über das Fasten am Mittwoch und Freitag. Diese lautet dahin, dass die *δικαία παρασκευή* und die *δικαία τετράδη* den, der an jenen Tagen eifrig gefastet habe, im Himmel empfangen würden. Auch würden einen solchen die *κυριακή* und 7 Lampen tragende Engel (offenbar die Tages-

engel) begrüssen und ihn den anderen Engeln vorstellen und empfehlen als eine „gerechte Seele“. Uebrigens müsste an der *τετράδη* des Verrathes Jesu halber und am Freitag als dem Todestage des Herrn gefastet werden. Weiter wünscht Thomas zu wissen, welche Strafe den Priester zu treffen habe, der seine Kirche aus allerlei schlechten Gründen verlasse. Die Strafen werden dem Apostel genau mitgetheilt. Damit bricht der Text ab.

Ich gehe hier nicht darauf ein, wie nahe sich der Inhalt dieser *διδαχή* mit den apostolischen Constitutionen berührt, namentlich in Bezug auf die Bestimmungen über das Fasten. Nach dem Grundsatz, dass die Abfassung einer Apokalypse in die Zeit zu setzen ist, in der das von ihr in apokalyptischer Form als Wahrheit Gelehrte noch streitig war, dürfte man die Abfassung unserer *διδασκαλία*, wenigstens die Theile derselben, die vom Fasten handeln, nicht wohl über 400 heraufrücken, dagegen fragt es sich, ob die Personificirungen der *παρασκευή* und der übrigen Tage in jener Zeit schon so allgemein angenommen waren, wie es nach unserem Text erscheint. Die heutige griechische Kirche hat zweien jener Tage den 7. resp. den 26. Juni gewidmet, denn aus personificirten Tagesgedanken haben sich wohl diese beiden Märtyrerinnen gebildet, ich meine die heilige Kiriaki und die heilige Paraskewi.

Wir kommen zum weitverbreiteten Geschlecht der Lob- und Gedächtniss-Reden, die einst zu Ehren der Apostel verfasst und wohl auch meist an den Tagen der Apostel vorgetragen sind. Ich scheide hier sogleich die Handschriften zu den Reden des Symeon Metaphrastes, deren sich eine grosse Zahl finden, aus, und nenne von den in Mytilene befindlichen nur die, die noch nicht in den beiden Heften des Papadopulos'schen Catalogs verzeichnet stehen, einige bemerkenswerthe Codices ausgenommen.

So enthält cod. 86 |saec. XV die *γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου θεσσαλονίκης ὁμιλία ἐκφωνηθεῖσα κατὰ τὴν ἑορτὴν τῶν ἁγίων κορυφαίων ἀποστόλων πέτρου καὶ παύλου.* Anfang: *ἡ τῶν ἁγίων ἑκάστων μνήμη κατὰ τὴν ἑορτὴν ἐπιστᾶσα*

ταύτης ἡμέρας. Diese Rede ist bei Lipsius a. a. O. nicht genannt. Vielleicht ist sie noch nicht gedruckt. Dasselbe gilt, vermuthe ich, von dem in cod. 87. saec. XVI enthaltenen: *πρόκλου ἀρχιεπισκόπου κωνσταντινουπόλεως ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον ἰωάννην τὸν εὐαγγελιστὴν καὶ θεόλογον*. Anfang: *οἱ μὲν ἄλλοι εὐαγγελισταί*. Unbekannt scheint ebenfalls zu sein das *ὑπόμνημα εἰς τὸν ἰωάννην τὸν εὐαγγελιστὴν θεόλογον*, Anfang: *τιμὴ πολὺ τῶν ἀγγέλων ἀφέστηκεν* in cod. 143. saec. XIV. chart. Um nicht etwa unnütz die Zeit zu verlieren, habe ich den Inhalt dieser Schriften nicht geprüft.

Bereits bekannte und gedruckte Enkomien des Nicetas Paphlago oder David auf den Thomas, Jacobus Alphäi, Philippus und den Matthäus, vgl. Lipsius, a. a. O. I, 182, enthält cod. 124. saec. XVI.

Bekannt ist ebenfalls das Enkomium des Mönchs Alexander auf den Barnabas: *ἀλεξάνδρου μονάχου ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον βαρνάβαν τὸν ἀπόστολον, προτραπέντος ὑπὸ τοῦ πρεσβυτέρου καὶ κλειδούχου τοῦ σεβασμίου αὐτοῦ ναοῦ, ἐν ᾧ ἱστορεῖται καὶ ὁ τόπος τῆς ἀποκαλύψεως τῶν ἁγιῶν αὐτοῦ λειψάνων καὶ δηλοῦται ὁ βίος αὐτοῦ καὶ ἡ πολιτεία καὶ ἡ ἄθλησις*. Anfang: *μεγίστην λόγων ὑπόθεσιν*, enthalten in cod. 43. saec. 13. bomb., vgl. Tischendorf, acta apostol. apoc. XXXI und Lipsius, a. a. O. 2, 298 ff. Es scheint jedoch in den actis sanctorum nur nach Einer Handschrift herausgegeben zu sein, daher füge ich eine Probe des Textes aus dem cod. Myt. an: *οἱ δὲ τούτου πρόγονοι διὰ περίστασιν πολέμου καταλαβόντες τὴν κυπρίων χώραν φιλοφρόνως οἰκοῦντες αὐτήν. ἦσαν δὲ εὐλαβεῖς κατὰ τὸν νόμον καὶ πλούσιοι σφόδρα. ὅθεν καὶ ἐν ἱεροσολύμοις εἶχον οὐσίαν ἱκανὴν καὶ ἀγρὸν πλησίον τῆς πόλεως. — τοῦ δὲ δικαίου τούτου τεχθέντος ἐν κύπρῳ ὡς εἶδον αὐτὸν οἱ γονεῖς αὐτοῦ ἀστεῖον ὄντα τῷ θεῷ, εὐθέως μὲν αὐτὸν ἰωσὴφ ἐπωνόμησαν τῇ τοῦ πατριάρχου προσηγορίᾳ τιμῶντες τὸν παῖδα.* etc. Hoffentlich lässt sich aus diesen Proben erkennen, ob cod. Myt. den gedruckten Text oder etwa eine andere Recension enthält.

Cod. A—4 Smyrn. bietet die Handschrift eines Enkomiums auf den Philippus dar, das zwar handschriftlich auch sonst bekannt, vgl. Lipsius, a. a. O. I, 192, aber noch nicht gedruckt ist. Die Ueberschrift lautet: ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον ἀπόστολον καὶ εὐαγγελιστὴν φίλιππον. Anfang: ἀποστολικῆς μνησθῆναι ἠξιωμένος. Es enthält an geschichtlichen Angaben eine kurze Zusammenfassung des Martyrii Philippi, vgl. Tischendorf, acta apost. apoc. p. 74 sq. und einige andere kurze Notizen, die erkennen lassen, dass dem Verfasser mehr als das uns erhaltene Martyrium vorgelegen. Es heisst, dass Philippus seine Reisen von Galiläa aus begonnen, wie in der περὶ τῶν πράξεων αὐτοῦ βίβλος zu lesen sei. Nach mancherlei Fahrten habe er ζώων φωνὴν εἰς ἀνθρωπίνην verwandelt und sei endlich nach Hierapolis gekommen. Diese Verwandlungsgeschichte wird es wohl mit dem Leopard und dem Ziegenbock zu thun haben, die in den uns überlieferten Texten, vgl. namentlich Tischendorf, apocalyps. apocr. p. 141 sq., häufig vorkommen. In Hierapolis habe dann der Apostel seine Werkstatt in einem ἰατρεῖον aufgeschlagen, das bei seiner Ankunft von allerlei giftigem Gethier bewohnt gewesen. Das ἰατρεῖον, dessen die uns überlieferten Texte nicht Erwähnung thun, ist vielleicht der Tempel, das ἱερόν des Schlangenkultus in Hierapolis. Genaueres indessen lässt sich aus den verkürzten Angaben der Enkomiums nicht erheben.

Zu Enkomien auf Lucas verzeichne ich zwei neue Handschriften. Die Enkomien sind zwar handschriftlich auch sonst bekannt, aber noch nicht gedruckt, cf. Lipsius, a. a. O II, 363. Das Eine in cod. A—4 Smyrn. enthaltene führt den Titel: ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον ἀπόστολον καὶ εὐαγγελιστὴν τοῦ Χριστοῦ λουκᾶν. Anfang: πράξεων καὶ λόγων ἅμιλλαν etc. Es enthält durchaus keine geschichtlichen Angaben, ist darum für unsere Zwecke ohne Interesse. Das zweite, wichtigere ist das von Lipsius a. a. O. ohne den Namen des Verfassers genannte: νικήτα ῥήτορος ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον καὶ πανεύφημον ἀπόστολον λουκᾶν τὸν εὐαγγελιστήν. Anfang: ὢ λαμπρότης, ὢ αἴνεσις enthalten in cod. 123 Mytil. saec. XVI. Nach einer weitläuftigen Besprechung der biblischen Nach-

richten über Lucas lässt der Verfasser den Antiochener Lucas, der eine vorzügliche jüdische und hellenische Bildung genossen, in Judäa, Galiläa, Syrien, Cilicien, Aegypten und zwar hier in der Stadt Theben und in Libyen predigen, seinen Lebenskampf dagegen im böotischen Theben beschliessen. Der Verfasser kennt auch Quellen, die von einem Kreuzestode des Apostels erzählen, scheint diese aber nicht für ganz sicher zu halten. Das Enkomium enthält somit eine Zusammenfassung der griechischen Sagen über den Lucas.

Derselbe Codex enthält auch ein bisher unbekanntes Enkomium des Nicetas Paphlago auf den Jacobus Adelphotheos. Titel: *νικήτα ῥήτορος ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον ἀπόστολον καὶ ἱεράρχην ἰάκωβον καὶ ἀδελφόθεον.* Anfang: *ὡς γλυκεῖα τῆς παρούσης ἡμέρας.* Der Verfasser lässt den Apostel den jüngsten Sohn Josephs sein, Bischof von Jerusalem, Gesetzgeber aller Bischöfe und erzählt am Ende das Martyrium des Jakobus nach der Tradition des Hegesippus, die bei Euseb. hist. eccl. II, 23 aufbehalten ist. Es entsteht ein Streit im Volk, *ἡ δὲ ταραχῆς αἰτία ὁ περὶ Χριστοῦ λόγος ἦν.* Zur Schlichtung desselben wird Jakobus von dem Herold gerufen. Er soll von dem *πτερύγιον* des Tempels aus seine Meinung über den Streitpunkt sagen. Der Apostel folgt der Aufforderung und spricht von jenem erhabenen Ort sein Bekenntniss zu Christus aus. Bemerkenswerth ist nun der Wortlaut des Bekenntnisses nach Nicetas. Es klingt ursprünglicher als das nach Eusebius von Hegesipp berichtete. 23, 9 wird bekanntlich von den Secten ausgesagt, dass sie *οὐκ ἐπίστευον οὔτε ἀνάστασιν οὔτε ἐρχόμενον ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.* Auf diese Worte nimmt das Bekenntniss des Jacobus, wie es von Nicetas berichtet wird, ohne Zweifel Bezug: *γνῶτε δὴ πᾶς οἶκος ἰσραήλ, ὡς αὐτὸς κάθηται νῦν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς ὑψηλοῖς, καὶ αὐτὸς ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς καὶ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.* Hat Nicetas den Bericht des Hegesippus rhetorisch vergrössert oder citirt er richtiger als Eusebius? Die nun folgende Erzählung vom Tode des Apostels ist bei unserem Erzähler wieder völlig farblos, es

heisst schlicht, man habe ihn mit λίθοις und ξύλοις erschlagen.

Der cod. 123 hat uns auch ein Enkomium des Nicetas auf den Apostel Petrus bewahrt, das bisher unbekannt war. Titel: *νικήτα ῥήτορος τοῦ φιλοσόφου ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον καὶ κορυφαῖον τῶν ἀποστόλων καὶ πρωταπόστολον, θεῖον πέτρον.* Anfang: *ὡς ἡδεία τῆς ἡμέρας ἡ χάρις.* Zuerst müssen wir uns durch einen endlosen Redeschwall arbeiten, der doch nur die biblischen Nachrichten über den Apostel behandelt. Nachdem Petrus die ganze alte Welt, selbst Gallien mit seiner Predigt überzogen, kommt er endlich nach Rom, setzt dort den Clemens als Bischof ein, wirkt in freundschaftlicher Weise mit Paulus zusammen, hat dagegen mancherlei Kämpfe mit dem Goeten Simon. Endlich wird er gekreuzigt, Paulus dagegen enthauptet. Die Nachrichten dieses Enkomiums sind flüchtig und confus erzählt.

Endlich finden wir in diesem Codex auch ein bisher unbekanntes Enkomium des Nicetas auf den Apostel Timotheus. Ueberschrift: *νικήτα ῥήτορος τοῦ παφλαγῶνος ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον ἀπόστολον καὶ ἱερομάρτυρα Τιμόθεον.* Anfang: *τί δαί ὁ τιμόθεος.* vgl. dazu Usener, acta S. Timothei, Bonnae 1877. Lipsius II, 372 a. a. O. Die Erzählung des Martyriums, die in dem langen Enkomium das einzige Wichtige ist, folgt dem von Usener publicirten Text. Der Name des Festes in Ephesus, bei dessen Feier der Apostel erschlagen, ist nicht genannt, die Festfeier weniger schrecklich geschildert als im Urtext. Nicetas fasst sie mehr als eine grossartige Schlägerei, die erst das Dunkel der Nacht zu beenden pflegte und bei der von Steinen und Knitteln ein ausgiebiger Gebrauch gemacht wurde. Nachdruck dagegen wird auf den eigentlichen Urheber des Unwesens, den Dämon gelegt, der durch seinen Einfluss die Bewohner von Ephesus zu ihrem gottlosen Treiben aufstachelt. Die Verwicklung der Geschichte ist dieselbe. Timotheus hält eine längere Rede an die rasenden Festtheilnehmer und ermahnt sie, sich zum wahren Gott zu bekehren. Erbittert darüber greifen die Ephesier den unbequemen Prediger an und schlagen ihn todt.

Zum Schluss der Uebersicht möchte ich darauf aufmerksam machen, dass die Bibliothek des Limonklosters auch zwei vollständige Handschriften zu der Epitome der Clementinen enthält, und zwar die eine in cod. 15 saec. XV, die andere in dem sehr gut erhaltenen cod. 52, saec. XI—XII. Die Titel der Handschriften sind bei Papadopulos genau verzeichnet.

Exegetischer Beitrag zu 1. Petri 3, 13—17.

Von

Pfarrer **Buchmann**

in Lichtenberg in Schlesien.

Dr. Luther hat bekanntlich auf die „erste Epistel Sankt Petri“ sonderlich grosse Stücke gehalten. Mit Recht. Denn dieser Brief giebt eine vortreffliche Anweisung, was Christen zu thun haben, um in der Ungunst der Zeit Mut zu behalten und bei den schlechtesten Aussichten dennoch in Hoffnung auf Gott fröhlich zu sein. Darüber freilich, ob die Exegese und Uebersetzung Dr. Luthers im Einzelnen unabänderlich feststehe, wird unter den Freunden dieser Zeitschrift kein Streit sein. Zu denjenigen Stellen des Briefes nun, bei deren lutherischer Uebersetzung man versucht ist zu sagen: „Herr, dunkel ist der Rede Sinn!“ dürfte auch 1. Petr. 3, 13—17 gehören. Wenn ich mir nun erlaube, den Lesern und Freunden dieser Zeitschrift einen exegetischen Versuch derselben vorzulegen, so bin ich mir zwar wohl bewusst, von Luthers Exegese weit abzuweichen, aber in der Werthschätzung des Briefes selbst mit ihm ganz einverstanden zu sein. Darauf hin will ich es wagen.

Nach exegetischem Brauche fragen wir zuerst nach dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden. Zunächst schliessen die Worte an den Abschnitt 3, 8—12 unmittelbar mit *καὶ* an, wie es auch Tischendorf kenntlich macht. Dieser Abschnitt aber, der sich mit *τὸ δὲ τέλος* einführt, ist selbst nur eine summarische Zusammenfassung alles dessen, was von 1, 13—3, 7 über das religiöse und sittliche Leben der Christen in Vorder-Asien ausgesagt ist. Ihr Verhalten zu Gott,

1, 13—21; zu Gottes Wort, d. h. zu der neuen Offenbarung Gottes 1, 22—25; zu Christus, dem persönlichen Mittelpunkte dieser neuen Offenbarung Gottes 2, 1—10. Darauf folgt nach den generell einleitenden Worten 2, 11. 12 das spezielle Verhalten der Christen gegenüber den Heiden, unter denen zerstreut sie wohnen und mit denen sie unvermeidlich in Berührung kommen müssen. Das Verhalten römischer Bürger (*ἐλεύθεροι* 2, 16), die Christen geworden sind, zum Kaiser in Rom (*βασιλεύς* 2, 13) und zu den obersten kaiserlichen Beamten, den Prokonsuln (*ἡγεμόνες* 2, 14) 2, 13 bis 17; römischer Sklaven (*οἰκέται* 2, 18), die Christen sind und heidnische Herren haben 2, 18—25; das Verhalten in Mischehen, in denen entweder der weibliche Theil (3, 1—6) oder der männliche Theil (3, 7) dem neuen Glauben zugethan ist. Für alle diese Verhältnisse, religiöse, kultische, politische, sociale, familiäre, werden genaue Verhaltungsmassregeln gegeben und im Abschnitte 3, 8—12 wird noch einmal das Verhalten der Christen zu Gott und Welt, zu Freund und Feind summarisch zusammengefasst.

Stellt man sich nun die Lage dieser christlichen Bürger, Sklaven, Hausfrauen und Ehemänner, so gut man es im Stande ist, einmal recht konkret vor, wie sie vollen Ernst machen mit dem, wozu sie im Briefe aufgefordert werden, so ist es nicht zuviel gesagt, wenn man sie als *ζηλωταί* bezeichnet, wie Paulus ein solcher war in seiner jüdischen Periode (Gal. 1, 14) und die „Myriaden“ Judenchristen (Act. 21, 20), nur mit dem grossen Unterschiede von beiden, dass das *ζῆλος* der Christen, ihre ganze religiöse und sittliche Energie, nicht auf den *νόμος*, nicht auf die *πατρικαὶ παραδόσεις*, sondern auf *τὸ ἀγαθόν* gerichtet ist. Für „das Gute“ sind die Christen Eiferer oder Fanatiker im guten Sinne des Wortes. Der Genitiv *τοῦ ἀγαθοῦ* ist zu betonen, denn er bildet einen Gegensatz zu *κακώσων*. Die einzelnen Charakterzüge der Christen, das keusche, stille, ruhige, sanfte, äusserem Prunk und Putze völlig abgeneigte Wesen christlicher Hausfrauen, die ihren heidnischen Mann „Herr“ nennen und durch ihren Wandel für den christlichen Glauben gewinnen möchten; das widerspruchslose, stille Dulden und Verstummen

christlicher Sklaven, die durch Kauf oder Geburt das unumschränkte Eigenthum „wunderlicher“ Herren geworden sind, d. h. doch wohl roher, grausamer, tückischer, ungerechter Herren, die mit und ohne Grund zuschlagen (2, 28); das würdige Benehmen christlicher Bürger gegenüber den heidnischen Beamten, die in Wirklichkeit und den Christen gegenüber „zur Bestrafung der Guten und zur Belobung der Schlechten“ da zu sein schienen, mit einem Worte, das thätige und leidende Verhalten der Christen ist gut und entspricht nach ihrem Bewusstsein dem Willen ihres Gottes, dessen Beifall und Wohlgefallen sie in ihrem Innern deutlich vernehmen (4, 14).

Nun sollte man wohl billig erwarten, dass solche Leute, die ja doch nur für das Gute so eifern, dafür uns deshalb von Niemanden in der Welt Böses erfahren sollten. Daher die Frage v. 13: *τίς ὁ κακώσων ὑμᾶς, ἐὰν τοῦ ἀγαθοῦ ζηλωταὶ γένησθε*; zu betonen ist *κακώσων* gegenüber *τοῦ ἀγαθοῦ*. Die Frage selbst ist nur der Ausdruck des unmittelbaren Rechtsgefühls, dass, wer Gutes thut, auch Gutes zu erwarten habe, cfr. Luc. 6, 38. Allein was dann, wenn das nicht zutrifft? Darum folgen sofort die für das christliche Bewusstsein viel wichtigeren Worte: *ἀλλ' εἰ καὶ πάσχοιτε διὰ δικαιοσύνην, μακάριοι.*

Zu betonen ist *πάσχοιτε*. Es nimmt *κακώσων* in v. 13 auf, ist gleich *κακοῦσθαι* und hat zum logischen Subjekte die Heiden, die ja im Allgemeinen den Christen nicht günstig sind und deshalb den Christen alles Schlechte nachsagen (2, 12), sie schimpfen (3, 9 und 4, 14), sie verhöhnen (4, 4), vor Gericht verklagen (5, 8). Die Christen haben unter den wörtlichen und thätlichen Feindseligkeiten zu leiden (*πάσχειν*) und zwar ist der Grund (*διά*) für das feindselige Verhalten der Heiden die *δικαιοσύνη* der Christen. Dieses Wort nimmt *τοῦ ἀγαθοῦ* in v. 13 auf und bezeichnet die gesammte christliche Lebensführung, innerliches und äusserliches Verhalten, wie dasselbe sich entfaltet aus seiner innersten Quelle, dem christlichen Glauben. Es haben also nach v. 14 die Christen in Vorderasien sich vielmehr darauf gefasst zu machen, dass gerade das Gegentheil von dem eintreten wird, was in der

Frage v. 13 angeregt war. Doch soll diese trübe Aussicht sie nicht entmuthigen, denn, heisst es kurz, geheimnissvoll, doch dem eingeweihten Christen wohl verständlich, *μακάριοι*. Luther übersetzt dem Sinne nach gewiss ganz richtig: „so seid Ihr doch selig!" So wie aber *μακάριοι* hier steht und noch einmal 4, 14, kann es sehr wohl als *ἀπωσιώπησις* gefasst werden und der *μακαρισμός* Matth. 5, 10 als Ergänzung dienen. In der That gehören doch wohl gerade die Makarismen zum ABC der christlichen Religion und man darf wohl annehmen, dass sie den ersten Christen ganz geläufig waren. Im Hinblick auf bevorstehende Verfolgung genügte schon der Anfang *μακάριοι*, um die Bangigkeit des Herzens zu verscheuchen und den Muth zu beleben.

Die folgenden Worte *τὸν δὲ φόβον — καρδίαις* schliessen mit *δὲ* an das vorhergehende an und enthalten das gegensätzliche Verhalten, welches die Christen trotz der drohenden Leiden zu beobachten haben. In zwei Stücken ist es negativ; 1) „*μὴ φοβηθῆτε*, 2) *μὴ ταραχθῆτε*, in einem Stücke, welches abermals durch *δὲ* in Gegensatz zn 1 und 2 tritt, ist es positiv: *κύριον ἁγιάσατε τὸν χριστόν*. Luther übersetzt: „Fürchtet Euch aber vor ihrem Trotzen nicht und erschrecket nicht!" Weizsäcker: „Lasset Euch nicht von der Furcht vor ihnen einnehmen noch beunruhigen!" de Wette: „Doch vor ihrer Furcht fürchtet Euch und erschrecket nicht!" Letztere Uebersetzung entspricht dem Originale gewiss am meisten.

Die Worte sind ein Citat aus Jes. 8, 12. 13 nach der Septuaginta. Dort heisst es: „*τὸν δὲ φόβον αὐτοῦ μὴ φοβηθῆτε οὐδε μὴ ταραχθῆτε κύριον αὐτὸν ἁγιάσατε, καὶ αὐτὸς ἔσται σοῦ φόβος*. Das erste *αὐτοῦ* geht auf das Israel feindliche Volk, mit *σοῦ* dagegen wird das jüdische Volk angeredet. Dass *φόβος* und *φοβεῖσθαι* sowie *ἁγιάζειν* an dieser Stelle nur im religiösen und kultischen Sinne zu verstehen ist, dürfte unanfechtbar sein. Mit *φόβος* nun wird nicht bloss die bekannte Schmerzempfindung bezeichnet, sondern *ὁ φόβος* kann prägnant auch die Sache oder Person sein, welche diese Empfindung bewirkt und vor welcher man diese Empfindung hegt, also Gegenstand der Furcht, der religiösen Verehrung.

Die Worte *καὶ αὐτὸς ἔσται σου φόβος* können grammatisch. namentlich wenn man noch den hebräischen Text hinzuzieht, nichts anderes bedeuten als: „Für dich, jüdisches Volk, ist Er, sc. Jahve, der Gegenstand religiöser Furcht, religiöser Verehrung.“ Demgemäss auch *κύριον αὐτὸν ἁγιάσατε*: „als Herrn haltet Ihn, sc. Jahve, heilig.“ Und dem parallel bezeichnet *φόβος αὐτοῦ* im Citate, den Gegenstand der religiösen Verehrung bei dem fremden Volke. Dieses Citat nun wird mit der nöthigen Abänderung von *αὐτοῦ* in *αὐτῶν* auf die Christen in Vorderasien und auf ihre heidnischen Gegner angewendet. Mit *τὸν δὲ φόβον αὐτῶν* ist gemeint, was den Heiden Gegenstand religiöser Verehrung ist.

Wenn wir nun aber weiter fragen, an was die Heiden in Asien glaubten und was sie verehrten, so sind das natürlich nicht die Götter Griechenlands, auch nicht die Götter Roms, denn in der Kaiserzeit, in welcher doch dieser Brief geschrieben ist, war das nicht mehr die officielle Religion. Weder die Gebildeten noch die Ungebildeten glaubten noch an die Götter, die officielle Religion war der Kaiserkultus. Oder glaubte etwa der Hegemon Pilatus noch an die Götter oder sein Kollege Festus? Des Letzteren religiöser Glaube ist aus seinen Worten Act. 15 dentlich zu ersehen. Der *σεβαστός* in v. 21, also derjenige, dem religiöse Verehrung zukommt, ist der Kaiser in Rom. Ebenso ist *κύριος* in v. 26 gar nicht etwa nur eine leere Form damaliger Höflichkeit und Etikette, sondern es hat für Festus und seine Glaubensgenossen religiöse Bedeutung. Für die Christen und ihr religiöses Bewusstsein war das ein Greuel. Wenn es daher schon 2, 17 deutlich heisst: *τὸν θεὸν φοβεῖσθε, τὸν βασιλέα* (den Kaiser) *τιμᾶτε*, so heisst es hier *τὸν φόβον αὐτῶν μὴ φοβηθῆτε*. An der religiösen Verehrung des Kaisers, an den Opfern vor dessen Statuen haben die Christen nicht theilgenommen. Hier hörte ihr Gehorsam auf.

Nun waren aber die Heiden gar nicht gewillt, das zu dulden und die Christen gewähren zu lassen. Vielmehr wollten sie auch die Christen zum Kaiserkultus zwingen. Damit kommen wir zu dem zweiten Verbote: *μὴ ταραχθῆτε*. Das logische Subjekt sind wieder die Heiden, wie kurz vorher

mit *αὐτῶν* die Heiden gemeint sind. Zweck des *ταράσσειν* ist, die Christen zu zwingen; *τὸν φόβον τῶν ἐθνῶν φοβεῖσθαι.* Die Bedeutung von *ταράσσειν* ist verwirren, einschüchtern, erschrecken. Wie man von Seiten der Heiden verfuhr, darüber ist zu lesen Plinius, Bericht von Trajan, cfr. supplicium minatus. Ferner die anschauliche Schilderung über Polykarp vor dem Proconsul bei Keim, Rom und das Christenthum. Der Hinweis auf die Löwen im Cirkus, auf die Kreuze, die Scheiterhaufen, die Bergwerke und wie die Strafen brutaler Gewalt nur heissen mögen, war wohl ein furchtbares Mittel, um die Christen erbeben zu machen und im Innern zu erschüttern. Darum also das Wort: *μὴ ταραχθῆτε*, und Plinius weiss zu berichten, dass diejenigen, *qui sunt revera Christiani*, durch nichts dergleichen gezwungen und vermocht werden konnten, dem Bilde des Kaisers und den Göttern zu opfern. Zugleich war damit die Forderung verbunden, *Christo maledicere*, den Christus zu verfluchen und den Christenglauben abzuschwören. Das führt uns auf die dritte Forderung, *κύριον δὲ τὸν χριστὸν ἁγιάσατε ἐν ταῖς καρδίαις!*

Dr. Luther folgt hier der Variante *τὸν θεόν* statt *τὸν χριστόν*. Im Grunde kommt Beides, wie wir weiter unten sehen werden, auf dasselbe hinaus. Mit *κύριος*, welches absichtlich an die Spitze gestellt ist und attributive zu *τὸν χριστόν* zu fassen ist, wird die religiöse Superiorität, Majestät und Autorität ausgedrückt. Solche finden und empfinden aber die Christen in ihrem Herzen nicht gegenüber den Göttern oder dem Kaiser in Rom oder den Statuen desselben in den Provinzen, sondern nur vor dem Christus. Er ist ihnen das sichtbare Bild des unsichtbaren Gottes (cfr. Col. 1, 15), der neue Tempel, in welchem Gott nahe ist (2, 5). Ihre Verehrung des Christus ist eine innerliche (*ἐν ταῖς καρδίαις*). Zwischen dem Herrn im Himmel und seinen Gläubigen auf Erden besteht ein lebendiger, geistiger, geheimnissvoller, seliger Herzensverkehr, durch welchen sich ein neues religiöses und sittliches Leben gestaltet, vom heidnischen schroff unterschieden Die Ausbreitung dieses neuen Lebens aber, sein Eindringen in die irdischen Verhältnisse musste allerdings

zum Untergange des heidnischen Staates und der heidnischen Religion führen und die berufenen Vertreter derselben gegen das Christenthum alarmiren.

Darum sollen sich die Empfänger und Leser des Briefes nur jeden Augenblick (*ἀεὶ* v. 15) darauf gefasst machen, vor den Hegemon berufen zu werden, um sich wegen ihrer Religion zu vertheidigen. Die Worte von *ἕτοιμοι* ab dürften, wie viele Ausleger auch thun, wegen der Ausdrücke, die vom römischen Rechtsverfahren entnommen sind, sich auf gerichtliche Verhandlungen gegen die Christen beziehen. Zu diesen Ausdrücken gehört *ἀπολογία*, *αἰτεῖν λόγον*, *ἐπηρεάζειν*, wie auch das parallele *ἡμέρα τῆς ἐπισκοπῆς* 2, 12, der Termin, an welchem die Verhandlung stattfindet, ferner die Verbrecherliste 4, 15 *φονεύς*, *κλέπτης*, *κακοποιός*, *ἀλλοτριεπίσκοπος*, mit denen die *χριστιανοί* auf gleiche Stufe gestellt werden. Das Anklageobjekt gegen die Christen bildet *ἡ ἀγαθὴ ἐν χριστῷ ἀναστροφή*, d. h. ihr Leben, wie es unter dem Einflusse des lebendigen Christus sich gestaltet, ein Leben, das nach dem eigenen unmittelbaren Bewusstsein der Christen „gut“ ist. Ihre Ankläger werden *ἐπηρεάζοντες* genannt, ein *terminus technicus* für Leute, welche das Geschäft betreiben, grundlose, unwahre oder entstellte, dem Thatbestande nicht entsprechende Anklagen gegen Jemanden zu erheben. Wir lernen einen solchen *ἐπηρεάζων* in dem römischen Rhetor und Anwalt Tertullus (Act. 24) in Ausübung seines ehrlosen Gewerbes kennen. Eigentlich besagt der Ausdruck dasselbe wie *καταλαλεῖν*, nur bezeichnet er noch näher den Ort, wo, und die Person, bei welcher die *καταλαλιά* angebracht wird, das Tribunal des kaiserlichen Hegemon. Diese Hegemonen sind auch die *αἰτοῦντες λόγον* in unserem Verse. Denn es ist wohl nicht gut denkbar, dass die Christen nicht das Wort Jesu befolgt haben sollten, die Perlen nicht vor die Säue zu werfen und jedem beliebigen Menschen das selige Geheimniss ihres Glaubens zu verrathen. Jesus selbst hat vor Herodes geschwiegen und dem Pilatus nicht immer geantwortet. Auch Polykarp weigert sich, dem Pöbel Rechenschaft zu geben, cfr. Keim, Rom und das Christenthum. Aufgefordert sprechen sich die Christen über

die Hoffnung aus, die in ihnen lebt, die Hoffnung auf ewiges, seliges Leben, verbürgt durch die Auferstehung Jesu (1, 13), auf seine Wiederkunft zum Gericht (1, 13), auf den allmächtigen Gott, der den gemordeten Jesus zum Leben erweckt und den entehrten zu Ehren gebracht (1, 21). Sogar über die Form des Auftretens vor dem Richter werden Verhaltungsmassregeln ertheilt. Mit πραΰτης und φόβος stehen die Christen vor dem Richter. Bezeichnet das erste ein ruhiges, sanftes, ernstes Wesen in Geberden und Worten im Gegensatze zu leidenschaftlichen Ausbrüchen und Drohungen, heftigem Widerspruch, pöbelhaftem Schimpfen (Act. 24, 5), Schreien, Brüllen, wie solche widerwärtige Scenen mehrfach geschildert werden, z. B. Act. 21, so bezeichnet φόβος die Ehrerbietung, an welcher der Christ auch dem heidnischen Richter gegenüber, als dem Stellvertreter des Kaisers (2, 13. 14) es nicht fehlen lassen darf. Ausdrücklich sagt auch Polykarp (cfr. Keim): „Wir haben die Lehre, den von Gott geordneten Herrschaften und Gewalten die geziemende Ehre zu erweisen, ohne uns selbst zu schaden.“ Das deckt sich vollkommen mit unserer Stelle. Noch eins aber haben die Christen mitzubringen, ein gutes Gewissen (συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθήν). Sollte wirklich einem Christen ein Verbrechen nachgewiesen werden, dann muss er die festgesetzte Strafe erleiden (4, 15), ist es aber ὡς χριστιανός, wegen seiner Religion, „weil er ein Christ ist“, angeklagt und wird er deshalb verurtheilt wie ein Dieb, Mörder, Verbrecher, Spion, dann hat er sich dessen nicht zu schämen (4, 15). Die Worte ἵνα καταισχυνθῶσιν können entweder finale gefasst werden oder consecutive. Als beabsichtigter Endzweck des beobachteten Verhaltens oder als thatsächlich eintretender Ausgang der Untersuchung. Wörtlich: „Damit diejenigen Menschen, welche Euren guten Wandel in Christus zum Gegenstande einer falschen Anklage vor Gericht machen, in den Stücken, in denen Ihr von ihnen verleumdet werdet, zu Schanden werden.“ Allerdings wird die finale Auffassung nicht ganz der moralischen Anschauung der Christen entsprechen, obwohl man nicht gerade an Schadenfreude bei den Christen zu denken braucht, wenn nun der Richter ihre Unschuld und die Verlogenheit der Kläger

an den Tag bringt. Ganz ähnlich ist der Gedanke 2, 12. Dort handelt es sich auch um gerichtliche Untersuchung und die Christen befleissigen sich unter den Heiden eines guten Lebenswandels, „damit am Tage der Untersuchung (*ἡμέρα τῆς ἐπισκοπῆς*) die untersuchenden (*ἐποπτεύοντες*) Richter, in den Stücken, in welchen man die Christen als Staatsverbrecher verleumdet, auf Grund ihrer guten Werke den Gott (der Christen) preisen."

Diese Anschauung passt genau zu dem Ausspruche Jesu Matth. 5, 16. An die „Beschämung" der Gegner liegt den Christen weniger als an ihrer „Bekehrung". Deshalb kann man das *ἵνα* auch consecutive fassen. Freilich gar zu oft wird damals diese Absicht nicht erreicht und der Erfolg nicht eingetreten sein. Denn die Hegemonen waren den Christen gegenüber das nicht, was 2, 14 von ihnen gesagt ist. Der jüngere Plinius war, wie wir ihn aus seinen Briefen kennen lernen, ein humaner, gerechter, rücksichtsvoller Beamter, keineswegs ohne Erbarmen und Mitleid, aber, wenn es sich um die heidnische Religion handelte, da verliessen ihn die guten Geister. Man lese nur, wie er mit den Christen verfährt. „*Interrogavi ipsos, an essent Christiani. Confitentes iterum ac tertio interrogavi, supplicium minatus: perseverantes duci jussi.*" Mit den Christen machte er also kurzen Process. Waren sie Sclaven, dann stand ihrer augenblicklichen Hinrichtung nichts im Wege, waren sie Freie, d. h. römische Bürger, dann hatten sie den Vorzug, in Rom ihr Todesurtheil zu vernehmen. Dass die Leser unseres Briefes sich aber geradezu selbst auf den Tod gefasst machen müssen, geht daraus hervor, das v. 18 auf den Tod Jesu exemplificirt wird und dass 5, 8 der *ἀντίδικος διάβολος* mit einem beutegierigen Löwen verglichen wird, der vor Hunger brüllt. Eine furchtbare Perspektive für die Christen. Trotz derselben aber schliesst unser Abschnitt mit dem für alle Fälle allgemein gültigen Satze: *κρεῖσσον γὰρ ἀγαθοποιοῦντας, εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ πάσχειν ἢ κακοποιοῦντας.* Mit der Einschränkung, *εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ*, wird auf den echt-christlichen Gedanken zurückgegangen, dass solch unschuldiger Leiden von Gott gewollt ist. Es würde

und zuweit in die Dogmatik führen, darauf näher einzugehen, nur darauf sei noch hingewiesen, dass unser Brief nicht blos ein unschuldiges Leiden wegen der Gerechtigkeit, des gnten Wandels in Christo kennt, sondern auch den tiefen Gedanken ausspricht, dass solches Leiden zu einem Leiden für die Gerechtigkeit wird, und dass schliesslich ungerechte Bestrafung und unschuldiges Leiden der Gerechtigkeit und der guten Sache zu Gute kommt und zu ihrem Siege beiträgt. Darum gilt es unter allen Umständen am „Gutesthun" festzuhalten. Für jüdische Ohren und das jüdische Bewusstsein freilich ist der religiöse Inhalt von v. 17 ein *σκάνδαλον*, für heidnische eine *μωρία*, wie der Tod Jesu am Kreuze.

Die Reinheit der christlichen Religion, wie sie auch in diesem Abschnitte einen herrlichen Ausdruck findet, hat in der Weltgeschichte schliesslich doch sich durchgesetzt und aller Kampf gegen dieselbe ist vergeblich gewesen. Von Rom her ergingen die Decrete der Cäsaren, die sich selbst für Götter hielten und dafür angesehen sein wollten, zur völligen Vernichtung der Christen im römischen Reiche, und aus demselben Rom (5, 13) schrieb der Presbyter St. Peter (5, 1) an seine bedrängten, ja mit dem Tode bedrohten Glaubensgenossen in Vorderasien diesen kostbaren Brief zur Erhaltung der Gemeinde Gottes auf Erden. Seine Bemühung ist nicht vergeblich gewesen.

Matthäus oder Marcus?

Von

August Jacobsen.

Ein Aufsatz in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1884. 4 (Neutest. Forschungen v. A. Hilgenfeld. I. Die neueste Marcus-Hypothese) nöthigt mich nochmals, mit Hilgenfeld über die beiden ersten Evangelien zu rechten.

Vorher aber möchte ich meiner herzlichen Freude darüber Ausdruck geben, dass ich mich mit diesem hochverdienten Forscher in so wesentlicher Uebereinstimmung bei der kritischen Beurteilung des dritten und des vierten Evangeliums befinde. Es dürfte von besonderer Bedeutung sein, dass wir auf vielfach verschiedenen Wegen zu denselben Resultaten gekommen sind.

Auch darin begegnen wir uns, soweit sonst unsere Ansichten über das gegenseitige Verhältniss des Matthäus- und des Marcus-Evangeliums auseinandergehen, dass wir einen erheblichen Einfluss der verschiedenen Richtungen des Urchristentums auf alle kanonischen Evangelien und eine freie selbständige schriftstellerische Thätigkeit der Evangelisten statuiren, dass wir ferner oftmals an denselben Stellen des Matthäusevangeliums Anstoss nehmen, oft an den gleichen Punkten die Lösung des kritischen Räthsels beschlossen finden. Ja, ich spreche es auch gerne aus, dass ich die Erklärung Hilgenfelds über manche die Priorität des ersten oder des zweiten Evangeliums betreffenden Fragen, wenn ich diese Fragen gewissermassen isolire, acceptiren könnte. Bieten sich ja doch zuweilen bei der Erklärung eines verwickelten litterarischen Processes verschiedene Lösungsversuche dar — für

einzelne Stadien mit scheinbar gleicher Berechtigung. Wenn ich aber den Blick auf das ganze Problem richte, so befriedigen mich Hilgenfelds Ausführungen nicht: ich kann seine Hypothese nicht mit einem Ariadnefaden vergleichen.

Es ist die Frage zu entscheiden, ob das kanonische Matthäusevangelium mit seinen auffälligen Compositionsmängeln — auch nach Hilgenfeld keine originale Schöpfung — aus der Bearbeitung einer älteren schon alle Hauptreden Jesu enthaltenden Schrift, die noch fast ganz in dem Matthäusevangelium steckt, oder aus einer nicht eben ganz glücklichen Vereinigung zweier Quellen hervorgegangen ist. Mit hervorragenden Forschern finde ich die eine dieser Quellen in dem Marcusevangelium. Während wir für die Priorität des Marcusevangeliums eintreten, weist Hilgenfeld diesem Evangelium eine secundäre Stellung zu, betrachtet er es als eine übersichtliche Verarbeitung der evangelischen Geschichte auf Grund des Matthäusevangeliums. Die weitere Controverse, ob das Marcusevangelium interpolirt sei oder nicht, ob es eine ähnliche Bearbeitung erfahren hat, wie Hilgenfeld sie für das Matthäusevangelium annimmt, mag zunächst nur angedeutet werden. Da meines Erachtens das kanonische Marcusevangelium dem Matthäus vorgelegen hat, so wird die Prioritätsfrage dadurch nicht berührt. Hilgenfeld wird mir aber wohl zugeben, dass so schwierige, verwickelte Fragen nicht durch Erklärungen *a priori* (wie die: „Zu solcher Unterscheidung von Grundschrift und Bearbeitung ist das reiche Matthäusevangelium schon an sich geeigneter als das kurze Marcusevangelium“ a. a. O. p. 492) zu erledigen seien.

Sehen wir zuerst zu, wie sich die schriftstellerische Aufgabe, die der erste Evangelist gelöst hat, in den beiderseitigen Hypothesen ausnimmt!

Ich finde den wesentlichsten Antrieb zur Abfassung des Matthäusevangeliums in dem Umstande, dass das Marcusevangelium, das nach der ältesten Ueberlieferung auf Petri Lehrvorträgen beruht, gar vieles aus der Wirksamkeit Jesu überging. Eine andere Quelle (auf Grund des sogenannten Papiasfragments ist sie übrigens für eine schriftliche Vorlage zu halten) bot die notwendige Ergänzung authentisch dar.

Es galt beide Quellen zusammenzuleiten. — Der Process ist gewiss einfach — und der Beweis? Ich habe nachgewiesen, dass nach einigen Verschiebungen, die durch die Einfügung der Bergpredigt veranlasst sind, ganz genau die Ordnung des kanonischen Marcusevangeliums von Matthäus befolgt wird, dass aber die ersten Umstellungen und nunmehr auch in Folge dieser Modification die nachher dem Marcusevangelium entsprechende Ordnung im Matthäusevangelium vielfach Anstoss erregen. Schon dadurch ist, selbst wenn auch gar keine weiteren Momente hinzukämen, der Beweis erbracht, dass das Matthäusevangelium nicht nur nicht ursprünglich ist, sondern sich in Abhängigkeit vom Marcusevangelium befindet. Die weiteren Consequenzen, die sich daraus für die Composition des ersten Evangeliums ergeben, können nicht zweifelhaft sein. Hilgenfeld ignorirt aber den Beweis, den ich durch die Beleuchtung der Differenzen in der Anordnung der evangelischen Erzählungen geführt habe, vollständig.

Dagegen sucht Hilgenfeld die Räthsel, die uns die Composition des Matthäusevangeliums und die uns das nahe Verwandtschaftsverhältniss der beiden ersten Evangelien aufgiebt, vornehmlich durch Vermuthungen und blosse Behauptungen zu lösen. Matthäus habe nicht bloss bald Zusätze zu der Grundschrift gemacht, bald Ausführungen derselben weggelassen (z. B. heisst es in Hilgenfelds neut. Einl. p. 474: „Fünf Jüngerberufungen werden aus der älteren Darstellung übergangen sein"), sondern er habe auch tiefgreifende, unzulässige Umstellungen in der zuvor wohlgeordneten Schrift vorgenommen. Die Bergpredigt passe ganz in die Stelle, die jetzt die Instructionsrede ausfüllt, die Instructionsrede müsse auf Cap. 23 folgen.

Aufklärung und Beweis bleibt uns Hilgenfeld schuldig. Wie kam Matthäus nur dazu, die ursprüngliche, die richtige Ordnung zu verkehren, wie kam er dazu, rein thatsächliche Bemerkungen zu unterdrücken? Ist ferner ein ausreichender Anlass, eine neue Schrift zu verfassen, nachgewiesen?

Und wenn das zweite Evangelium von dem kanonischen Matthäusevangelium abhängig sein soll, so ist auch dafür die schriftstellerische Veranlassung nicht hinlänglich begründet,

so hätten wir noch zu fragen: wie kam Marcus dazu, das Beste zu übergehen? wie sind die Umstellungen, die nach dieser Hypothese Marcus vorgenommen haben müsste, zu erklären? Und sollte es Hilgenfeld wirklich genügen, nur für das geringe Plus, das das Marcusevangelium in den evangelischen Erzählungen dem Matthäusevangelium gegenüber hat, petrinische Einflüsse geltend zu machen?

Wenn nun aber Hilgenfeld die vermeintlichen Aenderungen des ersten Evangelisten beseitigt und die Grundschrift reconstruirt, dann verfällt er selbst ganz unbewusst der verhassten Marcushypothese. „Als den einfachen Anfang des öffentlichen Auftretens Jesu" bezeichnet er Matth. 4, 12. 17. 18—22. 8, 2—4. 14—16. Marcus bietet ihm das fast ganz nach Wunsch — und doch ist Hilgenfeld mit Marcus nicht zufrieden. —

Soweit Hilgenfeld (Zeitschr. für wiss. Theol. 1884. 1 und 4) meine Bemerkungen über das Matthäusevangelium bespricht, habe ich ferner Folgendes zu erwidern.

Die Einleitung der Bergpredigt, sagt Hilgenfeld, sei Zuthat des Bearbeiters, sei nicht „zusammengestoppelt". Aber die auffällige Berührung dieser Einleitung mit einzelnen Versen in dem Abschnitt Marc. 1, 21—3, 13, nicht minder die bei freier Conception unbegreifliche Wiederholung derselben Aussage in Matth. 4, 24 und 25 harren dann noch einer Aufklärung, wenn man meine Hypothese abweist. — Ich habe in der Bergpredigt nicht etwa nach Art stenographischer Berichte Zwischenbemerkungen, „Staunen des Volkes", vermisst, wie Hilgenfeld spottet, sondern nur bemerkt, dass der mit Marc. 1, 22 übereinstimmende Schlusspassus Matth. 7, 28sq. eine etwas veränderte Fassung haben würde, wenn er original wäre. — Nach Hilgenfeld gehören die Bergpredigt und die Instructionsrede sicher zu dem „Granit des Evangeliums". Und doch bröckelt er selbst dies und jenes ab und nimmt sogar Umstellungen in der Bergpredigt an (Matth. 7, 7—11 möchte er nach 6, 13 einschalten; Einl. p. 470). Am wenigsten aber wird man begreifen, dass das erste Evangelium ursprünglich particularistisch sein und doch wieder gerade in Stellen, die den beschränktesten judenchrist-

lichen Standpunkt verrathen, spätere Zuthat enthalten soll (wie 5, 18. 19. 7, 6. 15—23).

Zu Matth. 8, 16, wo die Worte „am Abend“ stehen geblieben sind, obwohl die Perikope im Matthäus nicht auf einen Sabbath fällt, bemerkt Hilgenfeld: „Warum sollte der gewöhnliche Abend nach der Mahlzeit nicht genügen?“ An und für sich, ja, aber bei der wesentlichen Uebereinstimmung beider Abschnitte doch wohl nicht. Oder sollen es wirklich ganz verschiedene Erzählungen sein?

Wenn es in der Erzählung vom Gichtbrüchigen heisst: er habe ihren Glauben erkannt (Matth. 9, 2), so habe ich das nicht so erklärt: „es sei nicht anders denkbar, als wenn man, wie Marc. 2, 4, das Dach abdeckt, um den Kranken herabzulassen.“ Ich habe gesagt: „in Matthäus erfahren wir nicht, wie sich die Glaubensfülle des Gichtbrüchigen und der Seinen offenbarte“ (Unters. üb. d. synopt. Ev. p. 13). Hilgenfeld bestreitet sicher nicht, dass die marcianische Darstellung dafür ein sprechendes Zeugniss ablegt.

Matth. 11 in. habe ich nur ein paar Verse mehr als Hilgenfeld zu dem „künstlichen Uebergang“ gerechnet. Die Worte Jesu über den Täufer halte ich für echt. Es kam dem Evangelisten meines Erachtens nur darauf an, eine einigermassen geeignete Situation für die Einschaltung der Aussprüche Jesu über den Täufer zu schaffen.

Zuweilen operirt Hilgenfeld nur mit verwunderten Ausrufen und mit Ausrufungszeichen gegen mich, ihre Beweiskraft wird er selber nicht überschätzen. Alles höre auf, sagt er u. a. (Z. f. w. Th. 1884, p. 494) wenn Matth. 13, 54 aus Marc. 6, 1 so flüchtig abgeschrieben haben solle, dass sein Auge von dem ersten *αὐτοῦ* sofort zu dem zweiten abirrte. Ist das wirklich so unerhört? Wenn nur Hilgenfeld erklären wollte, warum von den Jüngern längere Zeit gar nicht gesprochen wird!

Rücksichtlich der Perikope von des Täufers Ende (Matth. 14 in.) bemerke ich, dass, falls Herodes Johannes tödten wollte, doch wahrlich nicht von einer ernsten, aufrichtigen Betrübniss Herodis die Rede sein könnte, wenn er

sich durch einen unerwarteten Zwischenfall zur Hinrichtung desselben genöthigt sieht.

Wenn Hilgenfeld, um eins der gewichtigsten Beweismomente gegen die Priorität des Matthäusevangeliums (s. zu Matth. 14, 12 m. Unters. üb. d. synopt. Evv. p. 17 sq.) zu entkräften, schreibt, der Matthäist hätte Matth. 10, 5 begonnen durch eine wirkliche Aussendung der Zwölf die Instructionsrede einzurahmen, der zweite und der dritte Evangelist hätten, in schiefer Richtung weiter gehend, auch eine Rückkehr derselben hinzugefügt, so beeinträchtigt er durch diese willkürliche grundlose Ausmerzung der selbständigen Thätigkeit der Jünger bei Jesu Lebzeiten in unbegreiflicher Weise die evangelische Geschichte.

Ueber die Frage, wann die Reinigung des Tempels stattgefunden habe, ob am Tage des Einzugs oder Tags darauf, geht Hilgenfeld mit dem Machtspruch fort, „es sei augenfällig" — nämlich so, wie er nach dem Matthäusevangelium annimmt. Warten wir die Entscheidung Anderer ab!

Dass Matth. 22, 25 durch den Zusatz παρ' ἡμῖν die Erzählung der Sadducäer als ein wirklicher Fall hingestellt ist, während nach der Darstellung Marci die Möglichkeit vorliegt, sie als Fiction zu behandeln, sollte Hilgenfeld doch nicht verkennen. Noch auffälliger ist es mir, dass er die erheblichen Berührungen mit dem Marcusevangelium im zweiten Theil der eschatologischen Reden des Matthäusevangeliums vollständig in Abrede stellt.

Eine starke Zumuthung dürfte es sein, dass Jesus als Prophet nach Hilgenfelds Auffassung von Matth. 26, 67 sq. den Namen dessen, der ihn schlug, wissen sollte. —

Wir wollen uns endlich auch nicht der Pflicht entziehen, wenigstens einige der Beobachtungen, die nach Hilgenfeld (Einl. 505—513) die „unleugbare Abhängigkeit des Marcusevangeliums von unserm Matthäusevangelium" darthun sollen, zu prüfen.

1) Marc. 1, 2 ist uns gar nicht „unbequem". Hat etwa Hilgenfeld nachgewiesen, dass es keine spätere Glosse sein kann, dass schon der Verfasser des zweiten Evangeliums es aus Matth. 11 entlehnt haben muss?

2) Marc. 2, 10. 11. Keineswegs hat Marcus hier aus Matth. 9, 6 mitten in directer Rede ein ungefüges λέγει beibehalten (in Marcus ist ja Subject zu λέγει der Menschensohn. — Jesus spricht von sich in der dritten Person), sondern Matthäus hat sich durch das Wort λέγει verleiten lassen, mitten in der Rede in die Erzählung überzugehen, wie seine Wendung τότε λέγει zeigt.

3) Eine ursprünglich paarweise Aufzählung der Apostel wird von Hilgenfeld behauptet, kann aber natürlich nicht bewiesen werden.

4) Die Worte „Sohn der Maria“ (Marc. 6, 3) hat B. Weiss (Marc. ev. 201 Anm.) in bündig klarer Weise erklärt: Jesus werde so genannt, weil Joseph nicht mehr am Leben war.

5) Die in der Instructionsrede den Jüngern ertheilte Erlaubniss einen Stab zu tragen (Marc. 6, 8,) hat B. Weiss (ib. p. 207 Anm.) nicht als eine Milderung der ursprünglichen Strenge bezeichnet; er sagt: eine rigoristische Strenge bei Matthäus liege schwerlich vor, gewiss aber nicht bei Marcus eine reflexionsmässige Milderung.

6) In der Erzählung von dem kananäischen Weibe hat Marcus von einer vollen Ausschliessung der Heiden gar kein Wort gesagt. Hilgenfeld legt das erst auf Grund von Matth. 15, 24 in die Erzählung hinein und meint dann, es passe nicht recht zu dem blossen Aufschub der Sättigung (Marc. 7, 27). Nur die Erzählung des Matthäus leidet an einem innern Widerspruch in Folge des Zusatzes v. 24. Ist Jesus nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israël gesandt, so wird er sich eben gar nicht zu den Heiden wenden. Ich muss meine Erklärung über den Ursprung des störenden Zusatzes vollständig aufrecht erhalten (s. meine synopt. Unt. p. 18 sq.).

7) In einzelnen Fällen, wo Marcus und Matthäus wörtlich übereinstimmen, wird von Hilgenfeld ohne Weiteres die Abhängigkeit des Marcus behauptet (Marc. 8, 2 cf. Matth. 15, 32; Marc. 9, 2 cf. Matth. 17, 1).

Das mag dies Mal genügen! Die betreffenden Bemerkungen Hilgenfelds beweisen das nicht, was sie beweisen

sollen, zum Theil enthalten die von ihm berührten Stellen gerade Argumente für die Posteriorität des Matthäusevangeliums. —

Ebenso lebhaften Widerspruch wie in dieser Prioritätsfrage erfahre ich von Hilgenfeld wegen der Behauptung, dass das zweite kanonische Evangelium interpolirt sei. Lassen wir die Bemerkung über den „seeuntüchtigen" Urmarcus bei Seite! Mit denselben Worten lässt sich über den Urmatthäus, den darauffolgenden kanonischen Matthäus, den aus letzterem abgeleiteten Marcus spotten wie über den Urmarcus, den darauffolgenden kanonischen Marcus, den aus letzterem abgeleiteten Matthäus.

Es wäre gut, zunächst den Streit über die Priorität des ersten oder des zweiten Evangeliums zu entscheiden: ich beschränke mich daher auf wenige Bemerkungen über die Interpolationsfrage.

Wie nahe stehen wir uns doch hier in Wirklichkeit, wenn Hilgenfeld selbst erklärt, dass das Marcusevangelium in dem, was es bietet, so manches enthalte, dessen Ursprung mehr oder weniger bedenklich ist (Einl. p. 455)! Es wird Hilgenfeld ferner nicht entgangen sein, dass ich vielfach gerade dieselben Perikopen, die er im Matthäusevangelium ausscheidet, als spätere Zuthat bezeichnet habe. Wenn Hilgenfeld sich freut, an B. Weiss einen Bundesgenossen gegen mich bei der Vertheidigung der Untheilbarkeit des zweiten Evangeliums zu haben, so muss ich daran erinnern, dass auch B. Weiss von Einschaltungen im Marcusevangelium (3, 22—30; 4, 10—25; 5, 25—34; 13, 9—13) spricht und dass er rücksichtlich einiger von mir in der Leidensgeschichte beanstandeten Puncte sehr bedenklich ist (s. Mc. ev. p. 495. 504 Anm.).

Bei der Polemik, die Hilgenfeld in seinem neuesten Aufsatz gegen mich hier führt, beruht übrigens verschiedenes auf blossen Versehen seinerseits. So habe ich, was er nicht beachtet hat, Marc. 1, 27 gestrichen, rücksichtlich der Heilung von Petri Schwiegermutter mich zweifelhaft geäussert und besonders von Marc. 1, 45 nur die Worte *καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν πανταχόθεν* (die ich der Kürze wegen in meinen

synopt. Unters. als 45[b] bezeichne) beibehalten, nicht aber die Worte ὥστε μηκέτι αὐτὸν δύνασθαι εἰς πόλιν φανερῶς εἰςελθεῖν, ἀλλ ἔξω ἐν ἐρήμοις τόποις ἦν.

Nicht minder hat Hilgenfeld vollständig übersehen oder wenigstens unberücksichtigt gelassen, dass ich wiederholt und nachdrücklich für die Historicität und die Echtheit mancher Abschnitte, die mir nur eben nicht in einem ursprünglichen Zusammenhang mit dem zweiten Evangelium zu stehen scheinen, eintrete (s. meine synoptischen Untersuchungen p. 57. 66. 71. 79). An der letzten Stelle heisst es: „Wir erklären nochmals, dass wir die Marcusinterpolationen nicht geringschätzen. Manch echtes Herrnwort, das die lebendige Tradition bis dahin bewahrt hatte, ist in ihnen zu finden. Einer fixirten Darstellung gegenüber mussten bedeutsame Worte Jesu, die in der knappen Skizze des Urmarcus keine Stelle gefunden, sich geltend zu machen suchen: das war wohl der dringlichste und vielleicht wiederholt wirksame Impuls zur Erweiterung der Evangelien (cf. das Matthäusevangelium). Als wirkliche und wesentliche Bereicherungen betrachten wir einzelne Gleichnisse (vor allem das bedeutsame Gleichniss vom Senfkorn), einige polemische Aeusserungen (wie die zur Abwehr der Verdächtigung, als ob Jesus mit dem Bösen im Bunde sei), einzelne Sentenzen (z. B. Wer da hat, dem wird gegeben — Mit welchem Maasse ihr messet, wird man euch wieder messen).“ Ich habe also nicht, wie Hilgenfeld mich thun lässt, die Beelzebul-Lästerung, nicht die Gleichnisse des 4. Capitels verworfen, ebensowenig verwerfe ich 11, 24 sq. (über v. 23 ein ander Mal!), 12, 38—40. —

Ich eile zum Schluss. Wenn Hilgenfeld unbefangen das schwerwiegende Beweismaterial, dass in der differenten Anordnung der Perikopen beschlossen liegt, wenn er die u. a. von mir aufgedeckten verrätherischen Versehen des Matthäus (s. meine synopt. Unters. p. 11—20; Prot. K.-Z. 1884 Nr. 11) würdigt, wenn er auch bedenkt, dass der beglaubigte Text Matth. 19, 16 sq. (s. Hilgenfelds neut. Einl. p. 785) unzweifelhaft seiner Hypothese widerspricht, so wird er doch wohl irre werden an der Priorität des Matthäusevangeliums.

Auch das Zeugniss des christlichen Alterthums kann Hilgenfeld keineswegs so ausschliesslich für sich anrufen. Sollte im sogenannten Papiasfragment, in dem ältesten Zeugniss, ohne Grund zuerst des Marcus gedacht sein? — Ich hoffe zuversichtlich, dass Hilgenfeld sich von der Unhaltbarkeit der Position, die er in der vorliegenden Frage einnimmt, überzeugen, dass er diese Position räumen wird.

Zur Literaturgeschichte der Kritik und Exegese des Neuen Testaments.

Von

Dr. W. C. van Manen.

VI. Uebersicht des Jahres 1884.

Zur Ergänzung von meiner „Uebersicht der letzten Jahre (1859—1883)“, verfasst im Laufe des Jahres 1883 und aufgenommen in diese Jahrbücher (Jahrg. 1884, S. 269—315; 551—626; Jahrg. 1885, S. 86—122; 454—496), richten wir zuerst unsere Aufmerksamkeit auf die Hypothese Loman, deren Auftreten und erstes Erscheinen auch in dieser Zeitschrift skizzirt wurde; Jahrg. 1883, S. 593—618, vgl. Jahrgang 1884, S. 562—63. Sie war und blieb der Ausgangspunkt vieler Erwägungen, Besprechungen und Untersuchungen, wenn sie auch offenbar kaum einigen Beifall finden konnte, was fürwahr nicht befremden darf, wenn man bedenkt, dass ihr geistiger Vater sich gegen seine Gegner wohl zu behaupten suchte, doch zur Zeit der versprochene endgültige Beweis noch ausblieb für die geschichtliche Berechtigung seiner Hypothese. Solange das Buch, worauf wir hoffen, noch nicht erschienen ist, bleibt jedes Urtheil mehr oder minder verfrüht und in jedem Falle unvollständig, um so mehr, als die Hypothese bereits jetzt, bevor wir ihren genauen Zielpunkt haben erfahren können, eine nicht unbeträchtliche Modification erlitten hat.

Doch eilen wir der Geschichte nicht voraus und nehmen wir lieber den Faden der Erzählung da wieder auf, wo wir ihn im März 1883 fallen lassen mussten.

Auf einer Versammlung von modernen Predigern zu Alkmaar wurde die Frage gestellt: „Welchen Einfluss wird

die symbolische Auffassung der Person Jesu ausüben auf das Glaubensleben unserer Zeit?" Der Referent, Dr. J. C. Pool, war der Meinung, dass, Römische, Orthodoxe und Confessionelle natürlich ausgeschlossen, die Aengstlicheren unter den Modernen, sich enger an die Evangelischen anschliessen würden, während die übrigen, die schon lange dafür eingetreten waren, ihren Glauben von jeder historischen Grundlage loszumachen, wohl mit Wehmuth die Illusion von einem persönlichen Jesus würden fahren lassen, wenn es so weit kommen müsste, aber dabei für ihr Glaubensleben keinen Schaden leiden würden. Er wies auf die Folgen hin, welche die vorausgesetzte Berechtigung der symbolischen Auffassung haben muss, sowohl für den engern Anschluss an den trotzalledem verehrten idealen Christus, als für die bleibende Bedeutung der christlichen Feste und kirchlichen Ceremonien, Taufe und Abendmahl. Einige stimmten darin mit dem Sprecher überein, während andere den historischen Hintergrund bei dem idealisirten Jesus nicht missen zu können erklärten. Unter den Erstgenannten gingen einige sogar so weit, von der dritten Periode zu sprechen, welche mit der symbolischen Auffassung für die religiöse Welt angebrochen wäre, sc. die des heiligen Geistes, nachdem der Vater regiert hat im ersten Zeitlauf im Alten Testamente, und der Sohn in der zweiten Periode, im historischen Christenthum (Bijblad van de Hervorming 1883, 17—21).

In Amsterdam wurde gleicherweise auf der Jahresversammlung moderner Theologen, am 28. und 29. März 1883, die religiöse Seite dieser Frage auf die Tagesordnung gestellt: „Ist die religiöse Würde des Christenthums abhängig von der Meinung, die man über seinen historischen Ursprung hegt?" Begeisternd war die entschieden zustimmende Antwort durch den ersten Referenten, Dr. I. Hooykaas gegeben. Die Kritik muss frei bleiben, sagte er. Natürlich! „Unsere religiösen Ueberzeugungen" bleiben unversehrt, was auch der Ausgang unserer historisch-kritischen Untersuchung sein mag. Das wird wohl so sein. Aber unsere religiöse Stimmung, Gesinnung, Lebenskraft werden leiden beim Wegfall des historischen Hintergrunds. Einige werden das nicht er-

fahren. Aber andre, wie er selbst, sind nicht so stark. Sie können die Stütze, die sie am historischen Jesus haben, auch wenn er zum Christus idealisirt wird, nicht entbehren. Das Ideal wird seine Zugkraft, wenn der historische Jesus verschwindet, verlieren. Die objektive Würde des Christenthums kann gleichwohl nicht abhängig sein von der Meinung über seinen Ursprung; eine religiöse Bedeutung ist nichtsdestoweniger damit gewiss für viele eng verknüpft. Jetzt besonders, da vieler Unglaube, Zweifel und Materialismus uns anfechten, können wir durchaus das lebendige Vorbild, von dem Leben und Kraft ausgeht, nicht missen. Muss es dazu kommen, weil die unerbittliche, und in ihrer freien Bewegung unbeschränkte historische Kritik uns dahin führt, so werden wir in der That viel verlieren.

Der zweite Referent, Dr. Ph. R. Hugenholtz, der gerade kurz vorher noch einmal ausdrücklich bewiesen hatte, dass „Religion und Geschichte“ unabhängig von einander sind (Theol. Zeitschrift 1883, 153—172) und der es für eine der grössten Segnungen der modernen Richtung hält, dass sie uns befreite von der bedauernswerthen Vermengung und Verwirrung des historischen und religiösen Glaubens, wodurch der letztere immer mehr oder weniger abhängig gemacht wird vom ersteren, ist der Ansicht, dass hier ein Missverständniss zu Grunde liege. Man übersieht dabei, dass hier nicht die Rede ist vom schwachen, sondern vom religiösen Menschen so, wie wir ihn uns denken. Hat er für die Entfaltung seiner Frömmigkeit einen historischen Christus nöthig? Nimmermehr! Und ebenso übersieht man, dass man, im Kampfe sich klammernd an das Vorbild Jesu, eigentlich sich nicht hält an den historisch uns bekannten Mann von Nazareth, sondern an den idealen Christus. Im übrigen kann zugestanden werden, dass eine Illusion aufzugeben immer peinlich ist; doch kann das kein Grund sein, im Irrthum zu verharren, oder aber auch für denselben einzutreten.

Dr. A. D. Loman wünscht bei der Beantwortung der Frage, dass man unterscheide zwischen Christenthum und Christenthum. Welches Christenthum meint er? Das des ersten Jahrhunderts? Aber das kennen wir nicht. Man hat

den sogenannten reellen Jesus nicht gefunden ausserhalb der symbolischen Hypothese. Man hat ihn gestaltet nach einem eignen Ideal. Vor Jesusdienst muss gewarnt werden. Es ist eine halbe Sache, und ihn festzuhalten, ist sowohl unvernünftig als in Widerspruch mit dem Recht der Gemeinde auf Selbstständigkeit in Glauben und Urtheil. Es verräth Inconsequenz, Jesus aus Israel erklären zu wollen und ihm einen antijüdischen Universalismus anzudichten, ihn zu einem Märtyrer zu machen, und andere Dinge, die in denselben Quellen über ihn verzeichnet sind, zu verwerfen. Auf diesem Wege erzeigt man der Gemeinde gleichwohl einen schlechten Dienst und ist man gegen das Judenthum höchst unbillig. Nur die symbolische Auffassung wird uns aus all' der Noth retten, das Christenthum in seiner vollen religiösen Würde erkennen, und die moderne Bewegung für viele zum Segen werden lassen.

Weitere Redner wollten auch keine „Illusion" über Jesus behalten und erachteten den Glauben in gleicher Weise für unabhängig von der Geschichte. Später kam Loman noch einmal auf diese Besprechung zurück. Er wies sein Recht nach, die Sache zur Sprache zu bringen und die Nothwendigkeit um der Gemeinde willen nicht länger zu schwärmen von dem sogenannten Stifter des Christenthums als wirklicher historischer Persönlichkeit. Wir beschränken mit unserm Jesuskultus die Entwicklung des Christenthums. Er verkündete keine religiöse Ueberzeugung, und führte kein Leben, wodurch er den Grund gelegt hat zu einem neuen Stand der Dinge auf ethisch-religiösem Gebiete. Vielleicht entdecken wir noch über ihn einen einigermaassen zuverlässigen Bericht. Jetzt wissen wir so gut als nichts. Was wir von ihm aussagen, entlehnen wir auf der einen Seite unserer Unkunde, auf der anderen den Illusionen unserer Phantasie. Wir liessen seine Sündlosigkeit unbeachtet und verherrlichten beharrlich seinen Kreuzestod, wiewohl wir darüber keine einzige glaubwürdige Erzählung haben. Es wird hohe Zeit, dies zu erkennen und uns, sowie der Gemeinde die Segnungen der symbolischen Auffassung zuzueignen (Bijblad 1883, 85—94. 97—107).

Dass indess nicht alle so dachten, bewies u. a. Dr. J. van den Bergh, der bei Gelegenheit einer Ankündigung von drei Schriften „Ueber den Ursprung des Christenthums" (Zeitsp. 1883 I, 113—32, II, 239—62) mit Eingenommenheit sein Entstehen so darstellte, wie es aus dem Judenthum hervorgehen konnte und musste. Er that dies im Anschluss an das auch in Deutschland durch eine seitdem erschienene Uebersetzung wohlbekannte Werk des Leydener Professors A. Kuenen „Volksreligion und Weltreligion", 1882.

Er mochte dies um so eher thun, als Kuenen in seinen Hibbert-Vorlesungen, obschon ohne gegen Loman absichtlich zu polemisiren, fast unmittelbar, nachdem er seine Ansicht vorgetragen hatte, „wissentlich betreffs Paulus und des Stifters des Christenthums eine dem widerstreitende Meinung" ausgesprochen hatte. Bei der Besprechung der Hypothese Loman stellte der Referent an's Licht, wie dieselbe in der Theorie für das religiöse Leben der Gegenwart unschädlich, doch in der Praxis nicht ohne alle Bedeutung ist für sehr viele, die weniger Halt finden an dem Christusideale, wenn es sich zeigen dürfte, dass es nicht den geringsten Anteil an der Wirklichkeit besitzt. Zur Erklärung der Thatsache, dass Männer wie Kuenen und Scholten auf der einen und Loman auf der anderen Seite so ausgesprochenermassen entschieden einander entgegenstehen konnten in einem Streite von rein historisch-kritischer Art, bemerkte er, dass ihre Haltung offenbar die Folge ist von einer zwiefachen Anschauung, wovon bei der Erklärung einer gegebenen Thatsache ausgegangen wird: „Die eine, welche die Ereignisse und Geistesströmungen während der Entstehung einer neuen Bewegung nicht übersieht, aber die Bewegung selbst in ihrem Entstehen erklärt aus der Persönlichkeit, die den Anstoss dazu giebt, die andere, welche die Erklärung sucht allein im Zusammenhang der Entwickelung, also auf dem Grunde, wo die neue Bewegung entsteht, und fürchtet, dass durch solch einen Heros die Continuität möchte unterbrochen werden." Vielleicht sind beide einseitig, sowohl diejenige Anschauung, welche der Persönlichkeit so hohen Wert beilegt, als die,

für welche die Gesammtheit alles erklärt. Gegenüber Dr. Pierson, der sich berief auf das Bedürfniss der Heidenwelt, nach einer Persönlichkeit, auf welche sie hinblicken und andere hinweisen konnte, meint van den Bergh, die Hypothese, dass Jesus eine historische Persönlichkeit gewesen ist, mit mehr Wahrscheinlichkeit empfehlen zu können, als die gegenüberstehende. „Wie lässt es sich erklären, fragte er weiter, dass die Heiden von den Juden nicht den Messias übernommen haben, der ein theokratischer König sein sollte, wohl aber den leidenden Knecht Gottes, wenn das Kreuz von Golgatha keine Wirklichkeit, sondern ein Symbol gewesen ist? Wie ist es zu begreifen, dass, wenn bei dem Entstehen des Christenthums die Einheit in eine Mehrheit verwandelt wird, die Namen der Propheten des Neuen Testaments ganz unbekannt geblieben sind, Propheten, die nicht nur ein Jesusbild gestaltet, sondern auch ein Evangelium verfasst haben, so einfältig und so erhaben, wie das der Bergpredigt und der Gleichnisse? Ist das Evangelium von Gottes Vaterliebe auch ein Product der Gesammtheit?“

Während alle Interessirten mit Spannung die versprochene Fortsetzung der wissenschaftlichen Beweisführung zu Gunsten seiner Hypothese erwarteten, überraschte Prof. Loman die Leser der Gids, 1884, I, 265—304 mit einem Artikel über „Symbol und Wirklichkeit in der evangelischen Geschichte.“ Das Stück wurde auch im Separatabdruck herausgegeben unter demselben Titel (Amsterdam, bei J. C. Loman jun.), bereichert durch ein paar Anmerkungen und ein Vorwort, worin der Verfasser noch einmal sein Auftreten vor einem gemischten Publikum im December 1881 zu vertheidigen versucht, unter dem Scheine, als ob die Bedenken, die dagegen eingebracht würden, ihren Grund hätten in der ausgesprochenen Abneigung, die Wissenschaft zu popularisiren. Der Professor setzte diesmal auseinander, wie die symbolische Erklärung der evangelischen Geschichte, zwar keine Erfindung der Gegenwart, aber doch unter ihrem Einfluss ganz anders geworden als sie seit Jahrhunderten bei Orthodoxen bereits war und noch ist, nicht allein ein unbestreitbares Recht zum Dasein besitzt, sondern auch mit grösserer Vollständigkeit angewendet zu

werden verdient. Dann wird auch die Kluft zwischen alt und neu ausgefüllt werden können und der Vorwurf nicht länger gehört werden, dass das Christenthum, nach der Auffassung der Modernen, was seinen Ursprung und sein Wesen betrifft, unabtrennbar ist von Menschendienst. Die moderne Theologie „nahm an, dass der hier (bei den Synoptikern) vorliegende Kern wirklicher historischer Ueberlieferung nur geschieden zu werden brauchte von dogmatischen Beimischungen, um uns in den Besitz zu setzen einer vollkommen zuverlässigen Biographie des Stifters der ersten Messiasgemeinde, welche Gemeinde dann wieder die Elemente in sich vereinigte, die das Werden der christlichen Kirche erklären.“ Aber diese Biographie kam nicht und wird nicht kommen. Die Evangelisten und ihre modernen Ausleger stehen in dieser Hinsicht vollkommen feindlich einander gegenüber. Die ersteren erklären, der Jesus, von dem wir zeugen, war mehr als ein Mensch, während die Modernen das Gegentheil festhalten. Beispiele werden genannt und bewiesen, wie die Leidensgeschichte, wenigstens soweit dabei Pontius Pilatus als Hauptperson betheiligt ist, keinen Glauben verdient. Nur die symbolische Erklärung wird vieles was noch dunkel ist und Widersprüche in sich zu tragen scheint, zu grösserer Klarheit und uns näher an den historischen Hintergrund der Evangelien bringen. Zuerst können wir weder behaupten noch leugnen, dass das Christenthum wirklich sein Entstehen einem menschlichen Lehrer verdankt, der unter Pilatus gekreuzigt wurde. Wohl können wir annehmen, dass ein wirklicher Jesus von Nazareth gelebt hat, der ein Schüler Johannes des Täufers war, in dessen Spuren weitergehend, ein strenger Vertheidiger des Gesetzes, Heiden und Samaritaner geringachtete, zu Jerusalem auftrat als ein jüdischer Zelot, sich den Missbräuchen im Tempel widersetzte, beim römischen Landvogt als Demagog verdächtigt, von ihm gefangen genommen und gekreuzigt wurde. Daraus lässt sich erklären, wie das Christenthum anfänglich mit einem rein jüdischen, antirömischen, apokalyptischen Charakter auftreten konnte. So wurde es, wegen seines weltflüchtigen Geistes als eine Sekte von Menschenhassern von Rom gebrandmarkt, noch durch Papias und Hegesippus ver-

treten und schliesslich als Ebionitismus von der Kirche verurteilt. Unabhängig davon entstand später das universalistische Menschheitsideal, wobei Jesus in den Evangelien dargestellt wird als „fern von politischem Ehrgeiz, in der Tiefe seiner Seele überzeugt, dass seine Lebensaufgabe in nichts anderem bestehe, als in der Empfehlung einer Frömmigkeit, die sich so weit erhebe über die Berechnungen und Erwartungen des nationalen Particularismus, und gleichzeitig so sehr die Gewaltthätigkeiten des Zelotismus verabscheute, dass er das geduldige Ertragen der angethanen Gewalt als höchste Tugend für den Bürger des Gottesreiches anpreisen konnte.“ Aus diesen zwei Gestalten Jesu (Jesussen), beide in den Evangelien zu finden, können wir nicht einen Jesus machen. Der historische, der Zelot, welcher den Tempel reinigte, war so nicht der Stifter des universalistisch-humanen Christenthums, welches vielmehr unter dem Druck, worunter das jüdische Volk während der Regierung der Antipas und Pilatus gebeugt war, theils aus prophetischen Idealen, man denke an den „Gottesknecht“, theils aus Vorstellungen, entlehnt der römischen Weltmacht und griechisch-römischen Philosophie entstanden ist, und in der Fiction einer concreten Persönlichkeit symbolisch sich abgespiegelt hat.

Prof. J. H. Scholten sammelte diese Züge der durch Loman vorgetragenen Auffassung über die Entstehung des Christenthums und wies in einem Aufsatze über „Symbolik und Wirklichkeit“ (Zeitsp. 1884, I, 413—35) nach, dass ein späteres Christenthum nicht den „Demagogen“ Jesus würde benutzt haben, um seine Ideale an ihn anzuschliessen. Loman hat kein Recht, von einem Christusbild der Evangelien im Allgemeinen zu sprechen. Er hat die Ergebnisse der historischen Kritik unbeachtet gelassen. Beim historischen Jesus finden wir keinen Hass gegen Heiden und Samaritaner. Die Erzählung von der Tempelreinigung steht nicht im Widerspruch mit der Darstellung vom sanftmüthigen Prediger in Galiläa. Jesus war mehr als ein Nachfolger des Täufers. Er wollte wohl nicht für den Messias gelten, aber wahrscheinlich als Menschensohn das Ideal des Gottesreichs, aufgefasst als das Reich der wahren Menschlichkeit

verwirklichen. Die Auffassung Jesu als des verherrlichten Messias liess die Vorstellung entstehen von seinem bevorstehenden Kommen auf den Wolken, welches in dem vierten Evangelium vergeistigt, und in der katholischen Kirche auf unbestimmte Zeit hinausgeschoben wird. Dass Jesus von seinen Jüngern als Messias anerkannt wurde, obwohl er selbst dies nicht beabsichtigte, lässt sich sehr wohl begreifen. So auch, dass Pilatus, nach dem ältesten Berichte bei Marcus, Jesus zur Kreuzesstrafe verurtheilte, wiewohl er keine Schuld an ihm fand. Marc. 3, 21 braucht nicht symbolisch erklärt, noch auch alle Gleichnisse Jesu abgesprochen zu werden, mögen auch nicht wenige mit Unrecht unter seinem Namen auf uns gekommen sein. Der Glaube an die Versöhnung durch das Blut des Kreuzes ist allmählich entstanden, nachdem Jesus selbst seinem Leiden und Sterben sittlichen Werth beigelegt hat. Es ist nichts ungereimtes an der Auffassung von Jesus als einem frommen Menschen, der in böser Stunde in Jerusalem das Opfer des Unverstands und der Böswilligkeit geworden ist. Uebertrieben und unberechtigt ist die Vorstellung, als ob Jesus nach der modernen Kritik willens gewesen wäre, eine Weltreligion zu stiften, und durch Lehre und heiligen Wandel die sinnliche Welt von ihren Leiden zu befreien. Wir können deshalb festhalten „an der historischen Existenz des Mannes aus Nazareth, der, erfüllt mit dem prophetischen Geiste der heiligen Schriften seines Volkes, ausgerüstet mit höchster Originalität, die in dem Leben der Heroen unseres Geschlechts nicht übersehen werden darf, die Erscheinung eines Propheten, wie die Johannes des Täufers, mit Wohlgefallen begrüsst hat, sich von ihm taufen liess und nach dessen Gefangennehmung als Reformator der Religion unter Israel aufgetreten, weit davon, sich zu begnügen mit der blossen Fortsetzung von dessen Werk, durch echt menschliche Frömmigkeit sich von dem strengen Asketen und Wüstenprediger unterschied. Er bekämpfte den Formalismus, auf den die Religion unter Israel nachgerade herabgesunken war und begab sich, nachdem er in Galiläa die Heilsbotschaft verkündigt hatte, nach Judäa, wo er im Kampfe mit der Hierarchie als ihr Schlachtopfer fiel, unter der Mitwirkung

eines gewissenlosen Procurators. Endlich bedenke man noch dies: Wenn das Christusbild in den ältesten Urkunden ganz erdichtet wäre, so müsste es entweder aus dem jüdisch-christlichen oder aus dem paulinischen Kreise herrühren und die Beweise dafür in sich tragen, was nicht der Fall ist, da im Gegentheil beide Parteien sich auf Jesus berufen, der in Wahrheit hoch über den Parteien stand. Dies war leider die letzte uns bekannte Arbeit Scholtens für die Presse. Am 10. April 1885 ward er, geboren am 17. August 1811, der Wissenschaft und seinen zahlreichen Freunden entrissen. Bereits wurde ihm eine wohlverdiente Huldigung gebracht in der Hervorming zum 18. April 1885; Th. Z. 1885: 373—78; B. M. Th. 1885: VI. 174; G.u.F. 1885: 316—20; zuletzt in den Jahrb. der Königl. Akad. der Wissensch. 1885.

Nach Scholten, und zur Ergänzung seiner Beweisführung, weist Dr. J. P. Stricker hin auf das Zeugniss der Apokalypse über das älteste Christenthum (Zeitsp. 1884, II, 131—51). Er entwickelte die Gründe, warum er dies biblische Buch um das Jahr 68, wiewohl nicht vom Apostel Johannes, ausgenommen kleine Interpolationen, als ein ganzes verfasst erachtete, und legte dar, wie aus dem Inhalt hervorgeht, dass damals bereits viele Christen vorhanden waren, deren innerer und äusserer Zustand, deren religiöse Vorstellungen, deren Kämpfe und Leiden, wie sie hier dargestellt werden, auch anderweitig bekannt sind, namentlich aus den paulinischen Hauptbriefen. Es giebt nichts in diesen Angaben, was nicht passt vor das Jahr 70. Im Gegentheil lassen sich die festen Erwartungen von Jesu Wiederkunft und von Nero redivivus nicht ansetzen in ± 150, weil man damals schon lange ihre Grundlosigkeit erfahren hat. Verfolgungen, wie die hier erwähnten, sind auch anderweit bekannt. Die Polemik gegen den Paulinismus lässt sich in dieser Zeit besser als ± 150 erklären. Völters Unterscheidung zwischen zwei oder drei Apokalypsen scheint nicht berechtigt; muss man sich ihr auch nähern, so bleibt doch das Gesagte in Kraft, weil die angeführten Stellen beinahe alle entlehnt sind dem vorausgesetzten ältesten Buche, geschrieben vor 65 oder 66. Es bleibt also genug für den Beweis übrig, dass schon im

Jahre 68 viele Christen vorhanden waren, sogar ansehnliche Gemeinden, die schon eine ziemlich reiche Vergangenheit hinter sich hatten, dass sich damals schon zwei Strömungen unter den Christen bemerken lassen, eine konservative auf Seiten derer, welche dem jüdischen Gesetze treu bleiben wollten, und eine freisinnige auf Seiten derer, die die Religion von dem Gesetze losgemacht hatten; dass es zu dieser Zeit bereits eine ziemlich entwickelte Christologie gab, und dass die Christen damals schon empfindlich gelitten hatten unter dem Hasse, den ihnen verfolgende Feinde entgegenbrachten. Damit ist die Hypothese verurtheilt, dass das Christenthum späteren Ursprungs und die Frucht sein soll von einer jüdischen Mutter und einem heidnischen Pflegevater.

In Hinsicht auf das, was Scholten und Stricker angeführt haben, konnte Schreiber dieses bei der Ankündigung von Lomans „Symbol und Wirklichkeit“ in der Hervorming 1884, Nr. 35, sich einer ausführlichen Beurtheilung überhoben erachten. Er begnügte sich mit der Bemerkung, dass Loman öfters unbillig ist gegenüber den Modernen und ihrer Kritik, indem er das Besondere zur Allgemeinheit erhebt und alle verantwortlich macht für das, was einer oder einige gesagt haben; dass des Professors Hypothese durch diese Zeilen so gut wie keine nähere Beleuchtung erfahren haben, und dass die zuerst nach dem Scheine verworfene historische Kritik nun doch wieder zugelassen wird, etwas über die Existenz und Geschichte Jesu aufzustellen, ohne dass es klar wird, warum ihre Behauptungen früher nicht, und jetzt, bei Anwendung der symbolischen Erklärung wohl zuverlässig sein sollen. Ein Ungenannter schrieb im Geiste des Professor Brill oder Gunning nach G. u. F. 1884, S. 522—23, unter Anerkennung des Symbolischen aber in der Geschichte: „Symbol und Wirklichkeit nach Anleitung von Prof. Lomans Aufsatz“ u. s. w. (Utrecht, Breyer). Dem Prof. Kuenen konnte es nicht gelingen, die hier vorgetragenen Betrachtungen zu fassen (Th. Z. 1884, S. 654).

Einen weniger zweideutigen Ton schlug die Rede an, welche Dr. J. Cramer bei seinem Antritt als Universitätsprofessor zu Utrecht am 19. September 1884 hielt: „Die

symbolische Erklärung der evangelischen Geschichte.“ Der geschichtliche Charakter des Christenthums, von den Gnostikern verkannt und für blosse Ideen preisgegeben, blieb seitdem unangetastet — so heisst es hier — bis im 18. Jahrh. die Kritik zu Worte kam. Die englischen Deisten sprachen von Priesterbetrug. Der Rationalismus gebrauchte den Schlüssel des Missverstands, Strauss den der mythischen Erklärung, die Tübinger den der bewussten, absichtlichen Erdichtung und Parteiinteresse, Loman empfiehlt die symbolische Erklärung. Aber dann müsste erst die Unechtheit der Hauptbriefe bewiesen werden, was nicht geschehen, und zugleich, dass die Evangelisten, die Geschichtsschreiber waren, nur Symbole darbieten wollten, was nicht der Fall ist. Man kann auch nicht annehmen, dass die Bildung von Symbolen vielleicht früher stattgefunden habe, denn dafür war die Zeit zu kurz. In einigen Jahrzehnten verdichten sich Symbole nicht zur Geschichte, und Gedanken, so erhaben, wie sie die Evangelien in sich tragen, sind nicht erdichtet worden. Ueberdies erklärt man auf diese Weise nicht, wie man dazu kam, dies alles zu geben in der Form eines Lebens Jesu und ihn, den unbekannten Zeloten aus Galiläa, an die Stelle des mit Recht „berühmten“ Täufers zu rücken. Kein Schlüssel passt zur Erklärung der evangelischen Geschichte als die Anerkennung des Uebernatürlichen.

Prof. Loman trat gegen den Redner auf, dem von Dr. D. C. Thym lauter Beifall gezollt wird (Studien, 1884, 452—60), mit seiner Arbeit, „Die sogenannte symbolische Auffassung der evangelischen Geschichte und ihre jüngste Bestreitung in der Inaugurationsrede von Dr. J. Cramer“ 1884. Der unentbehrliche Tropfen Oel war bei der Prüfung der Schlüssel vergessen. Cramer scheiterte an zwei Punkten: dass er den Glauben an das Uebernatürliche als nothwendig für die Selbstständigkeit der Kirche gegenüber der Wissenschaft erachtete, und weil er die Einzelheiten zu beurteilen versäumte, worauf hier alles ankommt. Dass sein Schlüssel, das Uebernatürliche, passen würde, hatte er wohl behauptet, aber nicht bewiesen. Nicht alles in den Evangelien muss symbolisch erklärt werden. Es giebt Symbol und Wirklichkeit. Grosse Männer sind

es jedenfalls wohl gewesen, denen wir viel verdanken, wenn wir auch ihre Namen nicht kennen. Loman erkennt dies vielleicht mehr an als Cramer. Man unterscheide bei dem Verherrlichungsprozess: Die Uebertreibung, die sowohl den leidenschaftlichen Hass als die feurige Liebe und Bewunderung charakterisirt; die Uebertragung dessen, was von mehreren entlehnt wird auf eine Person; und das, was man die Plastik der Verherrlichung nennen könnte, d. i. die Darstellung geistiger Eigenschaften in hörbaren Worten und sichtbaren Thaten. Auch Loman sagt: Das Christenthum ist aus Gott. Aber damit erfahren wir nichts hinsichtlich der besonderen Erscheinung, welche wir Christenthum nennen. Die symbolische Erklärung nimmt nicht allen geschichtlichen Grund weg. Im Gegentheil, sie will Geschichte geben. Ihre Anwendung ist nicht neu und schon längst durch die erzielten Resultate gerechtfertigt. Man denke an den Gottesknecht des Deutero-Jesajas und an Thatsachen wie solche, dass Israel alle Gesetze auf Moses zurückführt, alle Psalmen dem David, alle Sprüche dem Salomo zuschrieb, ebenso wie das Mittelalter alle Heldensagen in Beziehung setzte zu Karl dem Grossen.

Lomans Meinung, dass der Symbolismus einen wesentlichen Dienst leisten wird für die Ausgleichung des Bruchs zwischen Christen und Christen, durch seine verschiedenen Gegner im Vorbeigehen abgewiesen, wird noch einmal auf einer Versammlung von Predigern zu Alkmaar eingehend besprochen. Alle waren mit dem Referenten, Dr. Riedel, darin eins, dass diese Ansicht unhaltbar sei und vielmehr das Gegentheil für wahrscheinlich erachtet werden muss. Orthodoxe und Evangelische werden eher zufrieden sein mit dem Menschen Jesus der Modernen, als mit dem symbolischen Jesus, bei dem von ihrem „Herrn“ nichts übrig bleibt als eine Idee (Bijbl. 1884, 126 bis 28).

Ohne sich gerade auf die Seite des Prof. Loman stellen zu wollen, untersucht Dr. H. U. Meyboom, in wesentlicher Beziehung zu des Professors Hypothese, was über „Jesus und Paulus im Hebräerbriefe“ vorkommt (Th. Z. 1884, 412—51). Wenn die Umstände es wünschenswerth machten, würde nach

Meyboom nichts uns hindern, ihr zuzustimmen. In der That kennen wir vom Briefe weder den Verfasser, noch auch die Zeit, in der er schrieb. Der Mann hat „beinahe“ nichts specifisch-christliches an sich. Man kann ihn verstehen, ohne ihm die Voraussetzung zuzuschreiben, dass Jesus in der That gelebt hat. Ebensowenig braucht man anzunehmen, dass er den Paulinismus gekannt hat. Viel eher scheint man berechtigt, sich für das Gegentheil zu entscheiden. Die historischen Data sind hier von geringer Bedeutung, von einem gekreuzigten Jesus ist nichts als eine „magere Gestalt“ zu bemerken. Eine nähere Besprechung der Berechtigung von Meybooms Folgerungen aus den gewonnenen Resultaten schien weniger nothwendig, da schon jetzt vor dem Erscheinen seiner Abhandlung die Hypothese in ihrer Gestaltung verändert und der Zweifel an der historischen Existenz Jesu aufgegeben war (vgl. Bijbl. 1884, 111—12).

Offener schlug sich auf Lomans Seite, ohne jedoch dessen Hypothese mit kräftigen Beweisen zu stützen, sein College Dr. J. C. Matthes. Er nahm sich vor, „das Christenthum der ersten Jahrhunderte“ darzustellen, und namentlich „das Verhältnis zwischen Juden und Christen“ (Stimmen aus der freien Gemeinde 1883, S. 145—65, 201—23).

Dies Verhältniss, sagt Matthes, war nicht von Anfang an ein feindliches, wie man gewöhnlich meint. Die Apostelgeschichte ist eine unzuverlässige Quelle. Die Hauptbriefe des Paulus können nicht als Zeugen aufgerufen werden, weil sie theilweise nicht echt und erst verhältnissmässig spät geschrieben sind. Dem Eusebius muss man nicht voreilig Glauben schenken, weil er öfters unrichtige Nachrichten bringt; und dem Tacitus ebensowenig, weil er ein nicht urtheilsfähiger Berichterstatter war. Die Nachrichten über ein feindliches Verhältniss zwischen Juden und Christen im ersten Jahrhundert sind mithin nicht hinlänglich verbürgt. Dem gegenüber stehen verschiedene Zeugnisse, die uns zeigen oder vermuthen lassen, dass anfangs von einem feindlichen Verhältnisse keine Rede war; dass das Christenthum sich wahrscheinlich erst nach 70 vom Judenthum loszumachen begonnen hat und dass erst danach das in Frage stehende feind-

liche Verhältniss entstanden und dann auch in der Geschichte in die Vergangenheit hineingetragen worden ist.

Unangenehm berührt von diesem erneuten Versuche, unbewiesene und noch nicht ausreichend besprochene Hypothesen als Resultate der Wissenschaft unter das grosse Publikum zu bringen, richtete ich „ein freundliches Ersuchen“ (Stimmen 1883, 262—76) um die uns noch immer fehlenden Beweise für die Unechtheit der paulinischen Hauptbriefe an den Verfasser, in dem ich mir eine Anzahl Bedenken gegen seine Aufstellungen erlaubte. Aber mein Ton war nicht freundlich gewesen, sagte mir ein Freund, der mir meine Fehler vorhielt, und Dr. Matthes antwortete nicht mir, sondern schrieb „zur Aufklärung“ seiner Leser in die „Stimmen“ (1884, S. 21—48) das und jenes, woraus erhellen konnte, dass er nicht leichtfertig gehandelt habe; dass er sich nicht vorgenommen habe, etwas Neues zu liefern, und dass er nur vielen habe deutlich machen wollen, was Loman der Gelehrtenwelt mittheilt.

Als mein „freundliches Ersuchen“ erschien, lag noch eine andere Entgegnung gegen Matthes unter der Presse. Sie war aus der Feder von Dr. M. A. N. Rovers und fand eine Stelle in dessen Bibl. v. mod. Th. en Lett. 1883, IV, S. 295 bis 314 unter dem Titel: „Das Christenthum des ersten Jahrhunderts.“ Hier wird ebenfalls der Nachdruck gelegt auf die Thatsache, dass Matthes unbewiesene Hypothesen vorgetragen und unrichtige Folgerungen gezogen hat in Betreff der paulinischen Hauptbriefe. Weiter wies Rovers nach, dass Matthes kein Recht hat, den Bericht des Eusebius, dass die Christen vor der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 nach Pella geflüchtet seien, in Zweifel zu ziehen; dem Tacitus alle Glaubwürdigkeit abzusprechen, wo er über die Christen berichtet; über Sueton und dessen Bemerkungen über einen „neuen und bösartigen Aberglauben“ zu schweigen; im Verfasser der Apokalypse einen Juden zu begrüssen, strenger sogar als viele Juden, und nicht einen Christen; dem ersten Briefe des Clemens an die Corinther einen ganz unpaulinischen anstatt einen versöhnenden Charakter zuzuerkennen; und Werth zu legen auf das Stillschweigen der

römischen Schriftsteller Juvenal, Persius, Martial, des älteren Plinius und Seneca über Christen, während sie wohl sprechen über Juden, denn all' das, was sie darüber sagen, beweist, dass sie nur sehr schlecht orientirt waren. Ebensowenig durfte Matthes übersehen, dass der Jude, der zur Anerkennung Jesu als Christus gekommen war, wohl zum guten Theil Jude bleiben konnte, aber doch in der Folge durch eine unübersteigliche Kluft vom Judenthum geschieden war. Dass das Kreuz den Juden im ersten Jahrhundert nicht, dagegen später wohl ein Aergerniss sein konnte, scheint schliesslich eben so unhaltbar, als die von Matthes nach Vorgang Lomans vertheidigte Meinung, dass die Christen die Vorstellung von einem leidenden Messias von den Juden entlehnt hätten.

Dr. Matthes war nicht überzeugt und schrieb nochmals einen ersten Artikel „über Christenthum und Judenthum im ersten Jahrhundert" (Bibl. M. Th. 1884, IV, 587—625). Er vertheidigt seine Auffassung, dass die griechischen und römischen Schriftsteller des ersten Jahrhunderts keine Christen, unterschieden von den Juden, gekannt haben, da sie nicht über sie sprechen, wo sie von den Juden berichten. Das älteste Christenthum trug anfänglich einen echt nationalen Charakter. Es bildete damals keine eigenen Gemeinden. Rovers durfte sich nicht berufen auf Sueton, weil das, was er über die Vertreibung der Juden durch Claudius aus Rom sagt, nichts zu thun hat mit Christen. Die damaligen messianischen Bewegungen zu Rom wurden als jüdische Aufstände angesehen.

Auch Tacitus kannte keinen Unterschied zwischen Juden und Christen in Rücksicht auf das, was er sagt von der Eselsverehrung der Juden, die auch den Christen zur Last gelegt wird.

Die Apokalypse ist in der That durch und durch jüdisch; sie enthält keine Anspielung auf Paulus oder dessen Hauptbriefe. Das anti-gesetzliche paulinische Christenthum hat sich erst allmählich aus dem gesetzlichen Judenthum entwickelt. In den Tagen der Apokalypse wird das Gesetz noch nicht bestritten, sonst wäre es wohl darin genannt. Die Haupt-

briefe des Paulus sind durchaus unjüdisch, jedoch ist der Antinomismus nicht bei allen vier gleich stark. Sie repräsentiren eine Richtung im Christenthum, die ganz mit dem mosaischen Gesetze gebrochen hat und die sich in der Mitte des ersten Jahrhunderts weder suchen, noch nachweisen lässt. Sie versetzen uns ins zweite Jahrhundert. So erklärt sich, dass Justin sie noch nicht kennt, da er doch bestimmt den Brief an die Römer benutzt haben würde, wenn er darauf hätte verweisen können. Der Brief an die Galater geräth offenbar mit sich selbst in Widerspruch, wenn er den Paulus einführt und ihn die „Gemeinde Gottes" verfolgen lässt, die noch nicht bestehen konnte in dem antijüdischen Sinne, so lange „Paulus" noch nicht war und sein Evangelium durch Offenbarung empfangen hatte.

Rovers blieb die „Antwort an Dr. J. C. Matthes" (Bibl. M. Th. 1884, V, 143—171) nicht schuldig. Er ging die Hauptpunkte durch und hielt sich nicht für geschlagen, wenn auch hie und da das früher Gesagte etwas näher beleuchtet wurde. Dass Justin über Paulus' Briefe schweigt, beweist nicht, dass er sie nicht kannte. Die Apokalypse ist wohl gewiss ein Zeugnis für Jesu Kreuzestod. Dass griechische und römische Schriftsteller über die Christen schweigen, obschon sie selbstständig neben den Juden standen, ist sehr gut zu erklären. Der Beweis ist nicht geliefert, dass das Dogma vom leidenden und sterbenden Christus ursprünglich jüdisch sein soll.

Hiermit wurde diese Besprechung abgebrochen. Matthes gab seinen zweiten Artikel, den er zugesagt hatte, nicht, weil andre Studien all' seine Zeit in Anspruch nahmen. Inzwischen hat er für die Stimmen aus der freien Gemeinde 1884, 210—235 eine Uebersicht gegeben über Hausraths Ansichten vom ältesten Christenthum, von der Zusammensetzung des Neuen Testaments, den Verfolgungen und dem Kampf gegen Rom, nach dessen Schrift: „Die Kirchenväter des zweiten Jahrhunderts". Zum Schluss erklärt er, dass Hausrath übertreibt, wiewohl er viel bringt, was wahr ist. Das Christenthum jedoch ist allmählich geworden zu dem, was es jetzt ist und auch für die Zukunft zu sein ver-

spricht, eine ideale Macht, deren grosse Principien in die Person Jesu eingekleidet sind. Auch in dieser Arbeit giebt sich Matthes als entschiedener Vertreter der symbolischen Hypothese zu erkennen, die das Christenthum, geboren in der Krippe und nahezu untergegangen am Kreuz, für entstanden hält in den Kreisen der nach der Welt Armen und Geringen, in deren Mühen und Sorgen es wiederum so gut wie verloren gegangen war.

Unter Nicht-Modernen (Altgläubigen) wurde wenig Theilnahme an der Hypothese Loman an den Tag gelegt.

W. Francken sucht in seinem ganz anderen, sogenannten evangelischen Standpunkte, den Grund, weshalb er, und wie er meinte, viele andre keine Neigung fühlten, diesem Streite in seinen Einzelheiten zu folgen (G. u. F. 1883, 602).

Doch nicht alle urtheilten so. Man denke an die Rede des Dr. J. Cramer. Der rechtgläubige Dr. C. H. van Rhyn hätte es für Sünde erachtet, von Loman's Auftreten keine Kenntniss zu nehmen. Er stimmte mit Freuden dessen antitübingischen Ausführungen bei und sah darin eine erfreuliche Erscheinung; wie sehr er sich auch gleichzeitig beeiferte, die an deren Stelle empfohlenen Principien und ihre Methode wie auch den darin vorherrschenden Geist nachdrücklich zu bekämpfen (Studien 1884, 309—314). Der „evangelisch“ gesinnte Professor J. Offerhaus, L. zn. hielt einen Vortrag über: „Das ursprüngliche Christenthum während der ersten 30 Jahre seines Bestehens, soweit es sich aus den paulinischen Hauptbriefen erkennen lässt“ (G. und F. 1884, 263—293). Mit offenbarer Bezugnahme auf Loman's Hypothese verfolgte er, was die Hauptbriefe uns über die ältesten Christengemeinden lehren; wie z. B. Paulus in dem Galaterbriefe beweisen wollte, dass sein Evangelium nichts neues war, sondern das alte, von Christus selbst herrührende und von den andern Aposteln seit Jahren erkannte und gepredigte Evangelium, die Grundlage ihres gemeinschaftlichen Glaubens; und wie die Briefe an die Korinther und der an die Römer diese Auffassung bestätigen. Wir können deshalb sagen, dass vor dem Ausbruche des Streites im Jahre 52 zu Jerusalem ein Christenthum bestand, dessen vornehmster

Sprecher Petrus war, mit dem Paulus im Frieden lebte. Es war entstanden in der Zeit kurz nach Jesu Tode und bildete Gemeinden, deren Glieder an Jesus als den Christus glaubten, der nach Gottes Rathschluss für unsere Sünden gestorben und aus dem Tode auferweckt war. Dieses apostolische Christenthum, dem später Petrus, Barnabas und andere untreu wurden, hatte von Anfang an einen antijudaistischen Charakter, „welcher Charakter, da er durch die ersten Apostel nicht principiell aufgefasst und durchgeführt ist, nur zu erklären ist, wenn man seinen Grund in Jesus sucht“.

In diesem Zusammenhang möge ein Werkchen genannt werden, von dem man schon nach wenig Jahren vielleicht kaum glauben wird, dass es nicht nach Vorgang der Hypothese Loman, und wohl in der Absicht sie zu bekämpfen an's Licht getreten ist. Doch hat der anonyme Verfasser an Loman nicht gedacht, und auch schwerlich denken können, weil dieser zu jener Zeit noch nicht mit der Empfehlung seiner symbolischen Erklärung aufgetreten war, wiewohl dies sehr bald danach, im December 1881, stattfand. Er gab „die evangelische Geschichte, eine Erdichtung der altchristlichen Symbolik“ (Leeuwarden, Cooperative Handelsdruckerei 1881) heraus, auf Grund eines, nicht mit Zustimmung von ihm vernommenen Versuchs, Ideen über Thatsachen zu stellen, und zu beweisen, dass die neutestamentlichen Erzählungen, welche den Grund für unsere christlichen Feste enthalten, keinen geschichtlichen, sondern nur symbolischen Werth haben.

Er giebt sich den Anschein, als ob ihm in der That die symbolische Erklärung alles wäre, und lässt dann in einer breit ausgeführten Skizze erkennen, wie die symbolische Hypothese das Entstehen der christlichen Gemeinde vollständig erklärt. So soll es deutlich werden, dass nicht allein die Erzählungen, die Anlass für die christlichen Feste boten, sondern auch die ganze evangelische und Apostelgeschichte, und die epistolische Literatur des N. T.'s im Allgemeinen eine Symbolik der christlichen Gemeinde ist von ihrem Entstehen, Wirken, Geiste, Schicksal, Leiden und Siegen, von ihrer Festigung und Ausbreitung in der Welt. Eine Symbolik, worin die

altchristliche Tradition im 2. Jahrhundert sich ausgesprochen hat betreffs ihrer Principien und Erwartungen. Eine Symbolik, zusammengestellt aus schwebenden Erinnerungen an ihren Ursprung, die in der Form von prophetischen Schilderungen aus dem A. T. ausgeschmückt und zusammengestellt das Selbstbewusstsein ihrer Bestimmung ausdrücken.

Auf nicht unverdienstliche Weise sucht dieser ungenannte Verfasser die Ueberzeugung zu erwecken, dass man mit der Hypothese der Symbolisirung in der That alles erklären und äusserst bequem beweisen kann: Jesus von Nazareth hat nicht existirt, die dichtende Ueberlieferung des zweiten Jahrhunderts schenkte ihm das Leben und erzählte von ihrem Christus, was die Gemeinde selbst erlebt hatte; während sie in der That aus einer religiösen Bewegung am Jordan entstanden war, in Galiläa ihre messianische Mission erkannt, in Jerusalem die Bluttaufe zu ihrer Weihe empfangen, und darauf ihren Siegeszug durch die Welt begonnen hatte. So werden die evangelischen Erzählungen von Jesu Wirksamkeit in Galiläa, sein Tod am Kreuz und seine Auferstehung höchst einfach erklärt. Allein . . . . der Geist und das Wesen der Geschichte sind uns zugleich unter den Händen entschlüpft; wir haben von der Geschichte ein Bild empfangen, welches nicht die mindeste Objektivität besitzt, sondern nur das Farbenspiel einer erhitzten Phantasie war. „Das Räthsel, wonach Ihr so ernstlich forschtet, der Ursprung der christlichen Gemeinde wird Euch nicht gelöst.“ Die historische Kritik, von Euch ins Gesicht geschlagen, hat Euch verlassen.

Keine direkte, aber eine um so kräftigere gelegentliche Polemik liegt in zwei Abhandlungen, womit die Professoren H. Oort und S. Hoekstra die „Theologische Zeitschrift“ bereicherten. Der erstere schrieb über das gegenseitige Verhältniss zwischen „Juden und Christen in Palästina am Ende des ersten Jahrhunderts“ (Th. Z. 1883, 509—576) aus Anlass und grösstentheils zur Widerlegung dessen, was Dr. Joël über diesen Gegenstand gesagt hatte, in der zweiten Abtheilung seiner „Blicke“ unter dem Titel: „Der Conflict des Heidenthums mit dem Christenthum in seinen Folgen für das Judenthum“, 1883. Gegenüber ihm und Straatman,

der dieselben Gedanken bereits früher vorgetragen hatte, weist Oort die Unhaltbarkeit der Annahme nach, dass die Juden keine Schuld am Tode Jesu gehabt haben sollten. Nach Straatman, weil er starb am 15. Nisan, d. h. am ersten Tage der ungesäuerten Brote, an einem Sabbath, an welchem den Juden alle Rechtshändel verboten waren. Oort beweist, dass der 15. Nisan zwar ein Sabbath war nach dem Gesetz, aber in dieser Zeit nicht immer als Ruhetag gefeiert wurde; wenn er nicht, wie es früher immer der Fall war, auf einen Sabbath fiel. Danach widerlegt er die Beweisführung des Joël, als beruhend auf Missverständniss verschiedener Stellen bei jüdischen Schriftstellern, und hervorgehend aus einer Auffassung, wofür kein einziger Bericht spricht. Gegenüber der Behauptung, dass das Christenthum ursprünglich eine nationale Bewegung gewesen ist, nicht nur nicht gegen das Gesetz, sondern sogar nicht einmal gegen die Ueberlieferung gerichtet, sucht Oort nachzuweisen, dass in Jesu Auftreten ein Princip zur Geltung kam, welches dem Pharisäismus, dem Vollblut-Judenthum nach der Herzader stiess. Die Nationalgesinnten mussten ihn, den Antinationalen mit seiner Verbrüderungslehre „Gott aller Menschen Vater" tödten nach dem Triebe der Selbsterhaltung. So wenig darf sein Werk für eine nationale Bewegung gehalten werden.

Weiss Joël sich keinen Rath mit den Hauptbriefen des Paulus, und beeilt er sich darum mit Loman ihre Unechtheit festzustellen, so widersetzt sich dem Oort, und weist darauf hin, dass eine antinomistische Richtung nicht nothwendig antinational zu sein braucht, und dass in keinem Falle die vier Hauptbriefe, am allerwenigsten der Römerbrief, antinational genannt werden können. Ebensowenig geht es an, ohne irgend welchen Grund beizubringen, dass die Trennung zwischen Christen und Juden erst unter Trajan entstanden sein soll, oder, dass alles, was die Apostelgeschichte an Verfolgungen berichtet, eine Widerspiegelung ist von dem, was die Christengemeinden des zweiten Jahrhunderts unter Hadrian in Palästina gelitten haben. Die Behauptung, Juden und Christen standen zuerst auf gutem Fusse, muss bereits für die älteste Zeit, insoweit beschränkt werden: die Christen

ihrerseits fühlten sich durchaus nicht dem Judenthum entfremdet und wünschten gern mit den Häuptern der Synagoge auf gutem Fusse zu bleiben, aber diese fürchteten, hassten und verfolgten von Anfang an die Anhänger Jesu. Bei religiösen Uebungen, vor Gericht, beim Zaubern und bei allen Gelegenheiten, wo man zusammengerathen konnte, kamen die Minîm oder Christen mit den nicht-ketzerischen Juden in Conflict. Die Ketzer erlaubten sich um das Jahr 100, nach jüdischen Quellen, Freiheiten in Bezug auf die Auslegung des Gesetzes. Sie hielten nicht alle seine Vorschriften für bindend. Sie zogen in Zweifel, ob Gott beständig Israel als sein Volk betrachte und zogen aus dem Princip der Freiheit sehr bedenkliche Folgen für die Sittlichkeit. Nichtsdestoweniger hatten sie viel Anziehendes für die Juden, mit denen sie Abkunft und heilige Schriften gemeinsam besassen, weshalb die Wortführer der Synagoge sie, die sie für feindlich hielten, stets heftiger verfolgten. Dies wurde schlimmer und musste zu einem entschiedenen Bruche zwischen Juden und Christen führen, als Gamaliel II. nach dem Jahre 80 das Judenthum zu einer frei-geschlossenen Gemeinde oder Kirche zu machen wusste, hauptsächlich aus Furcht vor einem zu engen Verbande mit dem Christenthum, welches in dieser Zeit seinen antinomistischen Charakter auch in Palästina, wie schon früher ausserhalb desselben, geltend gemacht hatte. — Besondere Bemerkung verdient noch in dieser Abhandlung, dass ihr Verfasser an den wohl allgemein anerkannten und doch in der Anwendung oft ausser acht gelassenen Voraussetzungen festhält, dass wir weder in den ersten Christen, noch auch in ihren Zeitgenossen unter den Juden Männer begrüssen können, die im Denken und Handeln sich allezeit gleich geblieben wären; und dass wir ebensowenig alle nach einem beurteilen, noch alle in verschiedene, reinlich gesonderte Parteien einteilen können.

Prof. S. Hoekstra widmete eine umsichtige und scharfsichtige Untersuchung der Frage über das Verhältniss „Johannes des Täufers zum Christenthume" (Th. Z. 1884, 336—411) eingetheilt in neun Kapitel oder 48 Paragraphen. Eine genaue Erklärung und Beleuchtung dessen, was Josephus

über den Täufer gesagt hat, soll uns zeigen, dass wir Johannes nach dem jüdischen Geschichtsschreiber für einen Judäer halten mögen, der sich wahrscheinlich in Peräa, nicht weit von der Residenz des Herodes Antipas, aufhielt. Galt er auch dem Josephus für einen Propheten, so war er doch ohne Zweifel ein echt jüdischer Sittenlehrer, für den die Taufe ein levitisches Reinigungsmittel war, und der in seinen Taufbund nur Juden aufnahm. Seine Taufbewegung bezweckte Förderung von Israels national-theokratischer Zukunft, schloss jedoch sicher ein politisches Moment in sich, weshalb Herodes ihn tödten liess. — Dass Josephus über Jesus und die Christen schweigt, ist nicht zufällig, noch auch zu erklären aus seiner Unbekanntschaft mit ihnen. Er that dies mit Absicht, weil er um seiner römischen Leser willen soviel als möglich über messianische Bewegungen hinwegging. Aus denselben Gründen hatte er der Predigt des Täufers die messianische Spitze abgebrochen. Jesus zu einem Tugendlehrer, oder zum Stifter einer philosophischen Schule zu machen, ging nicht an. Schweigen schien deshalb rathsamer. — Was Josephus über den Täufer sagt, wird erst verständlich durch die Vergleichung dessen, was das N. T. über ihn mittheilt. In diesen neutestamentlichen Erzählungen über Johannes und Jesus sind drei Perioden zu unterscheiden. In der ersten, wahrscheinlich wenige Jahre nach des Täufers Tode beginnend, hielten seine Jünger und Verehrer ihn für einen Propheten, für Elias oder für den Messias selbst, jedenfalls für mehr als seinen Schüler Jesus. In einer folgenden Periode herrschte eine starke, stets zunehmende Spannung in der Johannesgemeinde, zwischen ihrer rechten und ihrer linken Seite, von denen die erstere ihre judäische Nüance, den ursprünglichen Kern, repräsentirte, aber mehr und mehr ihre Bedeutung verlor, theils zurückfiel in's pharisäische Judenthum, theils von der christlichen Gemeinde aufgesogen wurde, wozu sich die linke Seite, die galiläische Nüance der alten Johannesgemeinde entwickelt hatte. In der dritten Periode, der der Redaktion aller vier Evangelien und der Apostelgeschichte, wurde Johannes verherrlicht ausschliesslich zu gunsten der Verherrlichung

Christi. Behält man dies all' wohl im Auge, dann tritt der historische Hintergrund der Ueberlieferungen über Johannes den Täufer und Jesus in ihrer Beziehung zu einander an's Licht und es zeigt sich: Johannes ein Jerusalemit, Sohn eines Priesters, stellte die Forderung levitischer Reinheit in den Vordergrund; er erwartete einen Messias, doch nicht sogleich, sondern erst in einer noch fernen Zukunft; er drang auf sittliche Wiedergeburt und wurde von Herodes aus politischen Gründen getödtet. Jesus ward von ihm getauft, also aufgenommen in die Johannesgemeinde, und ist mithin für einen Schüler des Täufers anzusehen, wiewohl nicht für einen der Jünger im engeren Sinne des Wortes. Er setzte nach Johannes Tode in einem freiern Geiste das Werk desselben fort, und fiel durch eine Vereinigung kirchlicher und politischer Mächte. Sowohl Juden als Römer meinten, Grund zu haben, ihn zu tödten. Trotz unserer lückenhaften Kenntniss werden wir doch zum Schluss berechtigt sein, uns von der Wahrheit überzeugt zu halten, dass in Jesus von Nazareth in der That ein grosser Prophet auferstanden ist, durch den „Gott sein Volk heimgesucht hat."

Nächst diesen Abhandlungen von Oort und Hoekstra mögen als ebenfalls durch die Hypothese Loman hervorgerufen, wiewohl ebenso nicht direkt, wohl aber gelegentlich dagegen polemisirend, die letzten Studien von Dr. A. H. Blom über die Apokalypse angeführt werden. Was dieser Gelehrte, dessen Tod am 17. Febr. 1885 ein grosser Verlust für die wissenschaftliche Ausübung der neutestamentlichen Kritik und Exegese ist, über den „Verfasser der Apokalypse" meinte bemerken zu können, haben wir bereits Jahrg. XI, S. 495, kurz erwähnt. Ein zweiter Artikel liess ihm die Aufmerksamkeit seiner Leser auf den historischen Hintergrund, Kap. 11—13, richten: „Die Unglücksperiode in der Apokalypse des Johannes" (Th. Z. 1884, 39—72). Wir haben dabei nicht zu denken an aufeinanderfolgende und ausschliesslich zukünftige Trauerscenen, noch an verschiedene Zeitabschnitte von 3 ½ Jahren, d. h. von 35 wirklichen Jahren, sondern an ein und denselben Zeitabschnitt von 35 Jahren, der damals noch währte, doch seinem Ende sehr nahe erachtet wurde. Die

darauf folgende Beleuchtung der angeführten Kapitel lässt unter Andern erkennen, dass wir in einem der zwei Kap. 11, 3 genannten Zeugen, Jacobus, den Bruder des Herrn, begrüssen können; dass Flavius Josephus selbst und nicht ein Interpolator in der bekannten Stelle von dessen gewaltsamem Tode spricht; dass die messianische Bewegung damals in der That bereits der Sadducäischen Partei sehr bedenklich vorkommen musste; und dass der Apokalyptiker so selten über das Verhältniss der Christen zu den Juden spricht, weil es seine vornehmste Aufgabe war, den Siegeszug Christi durch die Heidenwelt zu schildern. Blom versäumte nicht zu bemerken, wie wenig das von ihm erhaltene Resultat mit den Ansichten Lomans übereinstimmt, dass die ältesten Christen in Palästina allein durch eine Messiaserwartung von ihren Volksgenossen sich unterschieden hätten, und bis zur Zerstörung Jerusalems mit ihnen meist in brüderlicher Eintracht gelebt haben sollten. Zugleich bekämpft er Dr. Matthes als Anwalt der Hypothese Loman, und das bei dieser Gelegenheit ausgesprochene ungünstige Urtheil über Tacitus.

In einem kurzen Worte zur Erklärung von Apk. 13, 13—15 (Th. Z. 1884, 175—181) suchte Blom deutlich zu machen, dass wir bei dieser Stelle nicht an Wahrsagerei und Zauberei zu denken haben, sondern vielmehr an eine judenchristliche Schilderung des „Pseudopropheten“ Paulus, der ein Apostel Jesu zu sein behauptete, jedoch ein Evangelium unter den Heiden predigte, welches eigentlich: ein verkapptes Heidenthum und Verrath am Volke Gottes genannt werden müsste. Etwas später richtete er die Aufmerksamkeit auf das, was in der Apokalypse in Beziehung auf den Untergang Roms vorkommt und in Sonderheit auf die Erscheinung, dass die diesbezügliche Darstellung in Kap. 17 in mehr als einem Punkte sich in Widerspruch befinde sowohl mit dem Vorhergehenden als mit dem Folgenden. Dagegen würden wir in Kapp. 16, 18, 19 auf eine geregelte Folge von Ereignissen stossen, wie Kap. 17 ein in sich selbst zusammenhängendes Ganze heissen darf. Die Vermuthung liegt auf der Hand: Kap. 17 wird später eingefügt sein.

Blom meint: vom Verfasser der übrigen Kapitel selbst und zwar nur wenige Wochen nach der ersten Vollendung seines Werkes: „Der Untergang Roms nach der Apokalypse“ (Th. Z. 1884, 541—551).

Die letzte Studie, von der Blom noch eigenhändig die Druckbogen corrigiren konnte, ist der „Bestimmung der Apokalypse“ gewidmet. (Th. Z. 1885, 184—201.) Eine knappe Uebersicht der hier mitgetheilten Visionen wird uns annehmen lassen, dass Johannes sie geschrieben hat, um den Triumphzug Christi durch das Heidenthum und die damit eng zusammenhängende Aufrichtung des himmlischen Jerusalems nach dem Untergange des heidnischen Roms zu schildern. Er that dies zu Gunsten der sieben Gemeinden in Asien, unter welcher symbolischer Benennung wir an die Gemeinden an der Westküste Asiens denken mögen, deren Standhaftigkeit gegenüber den verabscheuenswerthen Paulinisten er preist und zu befestigen sucht. An diesen Paulinismus jedoch klebten heidnische Schmutzflecken; er war sowohl in religiöser als in politischer Hinsicht verderblich. Israel und Rom würden dabei aufhören einen scharfen Gegensatz zu bilden. Darum musste nicht allein dieser Paulinismus in versteckter Form kräftig bekämpft werden, sondern zugleich auch schärfer betont werden, dass das heidnische Rom der grösste Feind des Christenthums ist. Gleichwohl schliesst das nicht aus, dass der Schreiber in seiner Weise so gut als Paulus für einen Universalisten gelten wollte, ja vielleicht in dieser wie in anderer Hinsicht den Einfluss des grossen Heidenapostels empfunden hat, mit dem er wenigstens mehrere Punkte, die von einem freien Geiste zeugen, gemein hat. Die Juden mussten ihn wohl für einen Ketzer halten, obwohl er mit ihnen das ethische Princip des Gesetzes das Wesen des echten Israelitismus nannte, weil er und die Seinen zu sehr unter dem Einfluss ihrer eigenartigen gespannten Messiaserwartung standen.

Man sieht aus dieser Andeutung der Hauptsachen, die Blom ausführlich nachwies, wie seine Darstellung noch viel mehr ist, als eine Erörterung des Leserkreises, für den die Apokalypse bestimmt war, und wie sie zugleich ein

Beitrag heissen mag sowohl zur Charakterisirung des ältesten Christenthums als des gegenseitigen Verhältnisses von Paulus und den Zwölf, mit denen unser „Johannes" in der Hauptsache übereingestimmt haben wird.

Ausser allem Zusammenhang mit seiner vielbesprochenen Hypothese, doch besonders geeignet, des Professors Methode bei der Behandlung historisch-kritischer Fragen zu veranschaulichen, steht eine Abhandlung Prof. A. D. Loman's über die „Apokalypse des Barnabas" (Th. Z. 1884, 182—226). Blieb das also bezeichnete Stück aus dem vierten Kapitel des Barnabasbriefs vor der Hand noch unerklärt, und damit eine schwere Aufgabe für die Bestimmung der Zeit, in der Barnabas schrieb, ungelöst, so glaubte doch Loman, den Schlüssel für das rechte Verständniss des Ganzen und seiner verschiedenen Theile gefunden zu haben. Man denke bei dem vierten Thiere an Nero, nach dem zehn Kerata oder Basileis kommen, und man kommt nicht nur im Allgemeinen auf Hadrians Zeit, sondern, näher bestimmt, auf dessen letzte Jahre, ja fast so gut als sicher auf dessen Todesjahr 138. Der Vorschlag fand Dr. G. Volkmars Beifall, doch nicht ohne Vorbehalt. Er schrieb: *Ad Barnabeam apocalypsin brevis annotatio*, worauf Loman unmittelbar antwortete. (Th. Z. 1884, 491—495.) Dasselbe that der Prof. (ib. 573—581), ohne mich gleichwohl eines Irrthums zu überführen (Bijbl. 1884 141), nachdem ich deutlich zu machen gesucht hatte, warum ich mich noch genöthigt sah, „ein Fragezeichen hinter das Geburtsjahr des Barnabasbriefs" zu setzen (Th. Z. 1884, 552—72). Meiner Meinung nach können wir beim vierten Thiere am wenigsten an Nero denken, und hat Barnabas viel wahrscheinlicher keine Liste der römischen Kaiser im Kopfe oder schriftlich gehabt. Wenn er indess ernstlich mit der Zehnzahl rechnete (kerata, basileis), und sich nicht mit der bestimmten Ueberzeugung begnügte, dass Daniels Prophetien unbestreitbar auf das nahe bevorstehende Ende des römischen Kaiserreichs gingen, dann hielt er wahrscheinlich eine so eigenthümliche, ganz persönliche, ausser aller

regelrecht-geschichtlichen Daten zu Stande gekommene Berechnung aufrecht, dass es für Jemand, der die Geschichte aus den Quellen zu kennen meint, unmöglich ist, sich eine richtige Vorstellung vom Inhalt seiner „Kenntniss" der Vergangenheit des römischen Kaiserreichs zu bilden.

Eine andere Urkunde der alt-christlichen Literatur, die *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, zog auch hier vieler Aufmerksamkeit auf sich. Dr. C. P. Hofstede de Groot übersetzte die zweite Hälfte von dieser „Lehre der Apostel" (G. u. F. 1884, 254—262) als eine Kirchenordnung aus dem zweiten Jahrhundert, nach der hochdeutschen Uebersetzung von Harnack in der Theol. Lit. Ztg. Prof. J. J. Prins besorgte eine Ausgabe des griechischen Textes mit einigen Anmerkungen, *in usum studiosae juventutis* (Lugd. Bat. E. J. Brill, 1884). Nach diesem Texte, von mir angekündigt im Bijbl. 1884, 93—94, gab C. Proostdy eine Uebersetzung des Ganzen in „de Vrye kerk" 1885, 1—12, und Dr. J. P. Stricker eine kurze Uebersicht über Inhalt und Bedeutung dieser „merkwürdigen Schrift" (Zeitsp. 1884, II, 263—273). Finden wir hier nichts, was an Dogmatik erinnert, keine Einzelheiten aus Jesu Leben, selbst nichts über seinen Tod am Kreuze, keine übertriebene Christusverehrung, so wird auch darin sich wiederum zeigen, dass man das Christenthum verkennt, sobald man etwas anderes darin sieht, oder etwas anderes daraus macht, als eine Religion, die vor allem die Heiligung des Lebens im Auge hat. Dr. M. A. N. Rovers sprach auch von einer „wichtigen Entdeckung" B. M. Th. 1884, V, 307—321, indem er eine Uebersicht gab über den Inhalt der *Διδαχὴ* und Einiges mittheilte, betreffs der Urtheile Sachkundiger über ihre Entstehung. Er selbst hält den ersten Theil für entstanden im Anfang des zweiten Jahrhunderts, und den zweiten, an andere Leser gerichtet, aus etwas späterer Zeit herrührend, und wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts dem ersten beigefügt. Das Büchlein wird wohl, wie alle Kirchenordnungen, von denen es die älteste uns bekannte enthält, im Osten (Morgenlande) entstanden sein, den Ort können wir jedoch nicht nennen.

So weit es noch nöthig sein mochte, gegenüber so vieler Engherzigkeit, brach Prof. J. I. Doedes eine Lanze für das Recht der Kritik der Bibel. In „Ein Winterabendgespräch" besprach er „die drei Bibeln" (St. v. W. u. V. 1884, 26—44), die ursprüngliche, die übersetzte und die gedachte, d. h. die Bibel, welche enthält, was man bisweilen glaubt, dass sie es enthält. — Was Luther in der Bibel fand und was er beim Lesen anmerkte, brachte Dr. C. P. Hofstede de Groot in Erinnerung durch die Beschreibung eines Exemplares des N. T.s ed. Erasmus, Basel 1517, welches Deutschlands Reformator jahrelang gebraucht hat, und welches seit 1724 Eigenthum der Universitätsbibliothek zu Groningen ist: „Luther in seinem Studirzimmer" (G. u. F. 1883, 517—566).

Das bereits früher genannte (Jahrg. 1884, S. 184) Werk von Dr. S. S. de Koe „die Conjecturalkritik und das Evangelium nach Johannes", von Dr. F. K. M. von Baumhauer ehrenvoll „ein erfreuliches Zeichen der Zeit" genannt (G. u. F. 1883, 567—588), womit während seiner Jugendzeit Niemand würde haben auftreten können, wennschon es zum Schluss von einer ziemlich conservativen Richtung zeugt, fand eine weniger günstige und vielmehr eine im doppelten Sinne höchst ungünstige Beurtheilung in „die Textkritik des N. T.s" (Th. Z. 1883, 588—612) von Dr. W. H. van de Sande Bakhuyzen. Der Verfasser erhebt nicht nur Bedenken gegen de Koe'sche Exegese, gegen die von ihm vorgetragene Erklärung griechischer Worte und Sätze, sondern auch gegen die von ihm empfohlene und angewandte Theorie der Kritik. Er verweist ihm Verkennung der Autorität der Handschriften, und vertheidigt nachdrücklich die Nothwendigkeit, dass man nach Vorgang der Philologen (Literatoren) vom Texte einer der Handschriften ausgeht, die nach sorgfältiger Untersuchung als die zuverlässigste anzusehen ist.

Dieser Tadel liess den Prof. Doedes für seinen Schüler de Koe in die Bresche treten und van de Sande Bakhuyzen geisseln, wegen seines unwissenschaftlichen Schwörens auf die Autorität der Handschriften, während thatsächlich nicht eine einzige Handschrift eine solche Autorität be-

sitzt und alle ohne Unterschied der Kritik unterworfen werden müssen: „Die Autorität und der Werth der Handschriften des N. T.s“ (Studien, 1884, 44—60).

Es war offenbar, wie es mir schien, und ich mir zu erinnern erlaubte, bei Gelegenheit einer Ankündigung von Wordsworth's *Old latin biblical texts* (Th. Z. 1884, 232—239), dass hier ein Missverständnis zu Grunde lag, eine Folge davon, dass man das Wort „Autorität“ in verschiedenem Sinne gebrauchte. Bakhuyzen will auf Autorität einer einmal gewählten Handschrift etwas lesen, was er im Uebrigen nicht kritisch rechtfertigen kann gegenüber einer andern Lesart; während Doedes und de Koe dann nicht von einer Autorität reden wollen, wiewohl sie thatsächlich das selbe thun, jedoch den Schein dabei annehmen, als ob sie selbständig und kritisch gewählt hätten.

Die Vernachlässigung des *textus receptus* von Westcott und Hort sowohl als von Gebhardt bewog J. H. A. Michelsen zu beweisen, dass dieser „Text des 16. und 17. Jahrhunderts“ erst dann seinen Werth verliert, wenn der „authentische Text des N. T.s des 4. Jahrhunderts“ wird gefunden sein. Letztgenannter, der kirchliche, der Text der morgenländischen Kirche, steht in der Regel hinter dem der ältesten Handschriften zurück, doch hat er nichts desto weniger mehrmals die richtige Lesart, während dieselbe in den ältesten Handschriften verloren gegangen ist. Ueberdies ist die Kenntniss dieses kirchlichen Textes häufig nothwendig, um der ursprünglichen Lesart auf die Spur zu kommen und entscheiden zu können, welche von den verschiedenen Lesarten in den ältesten Codices als wirklich den ältesten Text wiedergebend, bezeichnet werden muss. Diese Abhandlung über „den kirchlichen Text des N. T.s“ (Th. Z. 1884, 1—24) ist reich an treffenden Bemerkungen und überraschenden Resultaten, doch giebt sie meiner Meinung nach (Bijbl. 1884, 62) nicht weniger Anlass unbeantwortete Fragen zu stellen.

Von Dr. A. Pierson erhielten wir einen Beitrag zur Geschichte der Exegese. Das 4. Kap. seiner „Neuen Studien über Johannes Calvin“ 1883, S. 170—225, bietet uns eine vergleichende Studie über Calvin als Exegeten des N. T.s.

Pierson verfolgt was Calvin und Thomas von Aquin sagen über einige Stellen aus dem Römerbriefe. Er lässt dabei erkennen, dass Calvin zu seinem Schaden den römischen Kirchenlehrer nicht benutzte; dass er als Exeget nicht über, vielmehr an Scharfsinn bedeutend unter ihm stand, wie er auch nicht frei war, sondern oft beherrscht wurde von seiner Dogmatik. Wir können daher nicht sagen, dass mit Calvin, der nicht so gelehrt war, als man oft meint, eine neue Epoche in der Geschichte der Exegese des N. T.s beginnt. Zugleich erfahren wir, dass die Exegese der paulinischen Briefe von der antiochenischen Schule ab bis zu de Wette und van Hengel auf derselben Kindheitsstufe unter der Herrschaft der abergläubischen Inspirationstheorie geblieben ist. Fortan wird das Hauptziel sein müssen, eine historisch-kritische Darstellung des Textes zu geben, und nicht was der Verfasser mit dem ganzen Briefe bezweckt haben mag, denn es ist uns a priori unbekannt, ob wir es hier mit einem Verfasser zu thun haben. Vierzehn Jahrhunderte hat man die paulinischen Briefe erklärt, und noch sind sie nicht erklärt. „Uns Rechenschaft zu geben von der Weise wie der Text nach Form und Inhalt das geworden ist, was er ist, das ist in der Folge das grosse Endziel, welches verständiger Exegeten Aufgabe ist, klar zu legen.“ In einem „Anhang über die Uebersetzung und die Commentare des Erasmus“ S. 226 bis 238 bemerkt Pierson noch, dass Calvin, der sowenig wie Thomas von Aquin den griechichen Text zu Rathe zog, die Uebersetzung und die Anmerkungen des Erasmus gebraucht haben muss, wiewohl er sie nicht nennt.

Ueber die Taufe schrieb J. Honig jun. eine kurze Abhandlung (Bijbl. 1883, 129—134), worin sowohl auf den unsichern Ursprung als auf die bleibende Bedeutung dieser Ceremonie hingewiesen wurde.

Dr. D. C. Thym legte in einem Buche die Resultate seiner Untersuchung dar, „die Bedeutung der christlichen Taufe nach den Schriften des N. T.s und das gute Recht der Kindertaufe“ 1884.

Der Prof. Prins konnte zu seinem Leidwesen diese Arbeit nicht bedingungslos empfehlen, weil des Verfassers

Exegese bisweilen unter dem Einfluss seiner Dogmatik steht und seine Anschauungen nicht immer klar, noch durchgängig annehmbar sind (Th. Z. 1885, 73—86). Ausgehend von der Richtigkeit der Ueberlieferung, die wir aus Matth. 28, 19 kennen, fragt Thym nicht nach dem Ursprung der christlichen Taufe, wohl aber nach dem Sinne der Einsetzungsworte und nach ihrer Bedeutung in den Briefen der Apostel, wie auch nach dem Inhalt von Stellen aus der Apostelgeschichte, wo von der Taufe gesprochen wird. Hierauf sucht er den Werth der Feier zu erklären und das gute Recht der Kindertaufe gegen verschiedene Bedenken zu vertreten. Prof. J. J. van Toorenenbergen besprach mit grosser Eingenommenheit dieses „bedentende Buch" (Studien 1885, 74—83).

Ueber das Abendmahl wurden ganz neue Gedanken entwickelt von J. G. Boekenoogen, in seiner akademischen Inauguraldissertation: „Der Ursprung des Abendmahls. Beitrag zur Geschichte der altapostolischen Zeit." Der Verfasser sucht zu beweisen, dass die bekannte Erzählung von der Einsetzung des Abendmahls eine Legende sei und die Feier selbst eine Umformung der ursprünglichen Begräbnissmahlzeit, die Jesu zu Ehren von seinen Freunden gehalten wurde. Dr. H. P. Berlage trat mit einer ausführlichen Beurtheilung dieser Anschauungen auf (Th. Z. 1884, 460 bis 483). Er rühmte des Verfassers Scharfsinn und Belesenheit, wies jedoch seine Hypothese zurück, weil sie sich nicht auf Thatsachen stützt, für sich allein nicht annehmbar heissen kann, keine befriedigende Erklärung giebt für die Entstehung der bekannten Erzählung, noch aus genügenden Gründen an der Richtigkeit der darin überlieferten Hauptidee zweifeln lässt.

G. W. Stemler machte bei der Schilderung von „Das christliche Lebensprincip" (Studien 1884, 163—184) bunt durch einander von allen Worten Gebrauch, die in unsern vier Evangelien als direct von Jesu herrührend bezeichnet werden. Dr. A. J. Th. Jonker fand als Verfasser der „Lehre der conditionalen Unsterblichkeit" Gelegenheit, auch in der Folge

alle Stellen aus dem N. T. zu besprechen, wo diese Lehre vorkommen mag. Die Schrift lehrt nach ihm nicht, dass das Geschöpf Gottes in den erschrecklichsten Qualen fortleben werde, vielmehr die Vernichtung der Bösen und das Fortleben der Guten; Studien 1884, 195—223.

R. H. Dryber blieb stehen bei der „Grundlage des Lebens Jesu von Bernhard Weiss“ (G. u. F. 1884, 439 bis 470). Er gab eine Uebersicht von dem Standpunkte, den Weiss in seinem „Leben Jesu“, 2. Aufl. 1884, einnimmt. Er beschrieb seine Principien und die zu Rathe gezogenen Quellen, um danach neben Zustimmug auch ein abweichendes Urtheil verlauten zu lassen. Er rühmte Weiss' Streben, Jesu sittliche Grösse zu betonen, konnte es jedoch keineswegs für eine dem Glauben gleichgültige Sache erachten, ob wir schliesslich viel oder wenig über Jesum wissen.

„Der Irrgang des Lebens Jesu in geschichtlicher Auffassung dargestellt von Albert Dulk“, I 1884, wurde mir zur Besprechung zugewiesen. In meinem beurtheilenden Berichte habe ich das Werk dargestellt als einen merkwürdigen Versuch vom humanistischen Standpunkt aus soviel als möglich von dem, was die Evangelien mittheilen, als Geschichte festzuhalten, und doch eine vollkommen begreifliche Darstellung von Jesu Person und Werk zu geben. Das Ganze lässt uns unbefriedigt. Wir empfangen nicht den Eindruck, wenigstens nicht aus dem bisher erschienenen Theile, dass hier ein Mensch, ein Mensch von Fleisch und Blut gezeichnet wird, ein Mensch, der wirklich gelebt hat, und im Leben genug Bedeutung gewonnen hat, um Juden und Griechen den gewaltigen Stoss zu geben, wodurch sie bewogen werden konnten, einträchtig zusammen wirkend das Christenthum zu schaffen. Des Verfassers „Auffassung“ beherrscht sein Urtheil und führt seine Feder. Und diese Auffassung ist nicht die rechtmässig gereifte Frucht der wissenschaftlichen Untersuchung der Quellen; sondern der wilde Schössling eines durch anti-kirchliche Leidenschaft scheu gewordenen und nun wundersam phantasirenden Gehirns (B. M. Th. 1885, V, 465—504).

Die ausführliche Studie Dr. H. Meyers: „*Le christia-*

nisme du Christ“ 1883 konnte ich nicht wohl mit Eingenommenheit besprechen (Th. Z. 1884, 611—620).

Glücklicher war Dr. J. Knappert, als Beurtheiler von Holsten's: „Die drei ursprünglichen noch ungeschriebenen Evangelien. Zur synoptischen Frage“ 1883 (Th. Z. 1884, 620—636), auch angekündigt von Rovers (B. M. Th. 1883 III. 640—645). Knappert rühmte an dieser kleinen Schrift die klare Schilderung der ursprünglichen Richtungen in der ersten Gemeinde, wie es scheint hoch zu stellen über die der Tübinger. Aber Bedenken hat er insonderheit gegen die von Holsten befolgte Methode, zuversichtliche Aufstellungen anzuknüpfen an einzelne Sätze und daraus dann äusserst willkürlich und flüchtig Geist und Richtung eines ganzen Evangeliums zu erklären, anstatt die Schrift vorher sorgfältig zu zergliedern und sie selbst über ihre Herkunft und Bedeutung zeugen zu lassen.

Das früher, Jahrg. 1884, 571, bereits genannte Werk von S. J. Moscoviter „Das N. T. und der Talmud“ 1884, ist nun vollständig; doch hätte es genauer: die Evangelien und der Talmud heissen können, da beinahe ausschliesslich Stellen aus den Evangelien zur Vergleichung mit Aussprüchen aus dem Talmud geboten werden. Bisweilen ist die Vergleichung treffend, bisweilen auch die Gegenüberstellung. Oefter kann so wenig die Rede sein von Verschiedenheit, als von Uebereinstimmung. Die Zusammenstellung ist zuweilen wichtig, zum Theil von der Art, dass man nicht weiss, was man an ihr hat. Wenigstens meinte ich so urtheilen zu müssen (Bijbl. 1885, 20—23).

Dr. C. H. van Rhyn wies die Leser der Studien 1884, 473—483, hin auf das sonderbare Schriftchen von W. G. Rushbrooke „Synopticon“, und mit grösserer Anerkennung auf G. Wetzel's „Die synoptischen Evangelien“ und auf Holsten's „Die drei ursprünglich noch ungeschriebenen Evangelien“. Er meinte dennoch, dass Wetzel schwerlich von einer Traditonshypothese noch sprechen kann, und sicher kein Recht hat, Matthäus einen Hellenistenlehrer zu nennen. Holsten hätte die von ihm besprochenen Richtungen zu scharf gezeichnet.

H. Franssen gab als academische Dissertation, in Utrecht vertheidigt, heraus „Beurtheilung der Textconjecturen des Matthäusevangeliums“ 1885. Er hielt diesen Text an elf Stellen für verbesserungsfähig durch eine Conjectur und weist mithin die meisten der früher empfohlenen Vorschläge ab, während er die passende Conjectur ohne Zweifel in den gedruckten Text aufzunehmen wünscht.

Prof. Prins behandelt die Frage Matth. 13, 10[b], „Warum sprichst Du zu ihnen in Gleichnissen?“ (Th. Z. 1884, 25—38) und sucht der Schwierigkeit, dass Jesus mit Absicht für die Mehrzahl seiner Hörer unverständlich gesprochen haben soll, zu entgehen, indem er betont, dass wir höchst wahrscheinlich bei Matthäus eine Vermischung finden von dem nicht verstandenen ursprünglichem Texte, den Marcus Kap. 4 aufbewahrt hat. Einige Hörer fragten nach dem Sinn der vorgetragenen Gleichnisse, andre gaben sich diese Mühe nicht. Jesus pries die Theilnahme der Ersteren, aber Matthäus begriff die Bedeutung ihrer Frage nicht, und dachte dabei mit Unrecht an ein gewisses Streben Jesu, einzelne Dinge mit Absicht vor der grossen Menge verborgen zu halten.

„Zu Cäsarea Philippi“ (G. u. F. 1884, 154—176) sucht W. Francken, wohl nach Matth. 16, 13—21, den entscheidenden Augenblick im Leben Jesu nachzuweisen, als die Galiläer ihn zum Könige machen wollten, er ihnen jedoch entwich und Petrus ihn für den Christus erklärte. In Luc. 16, 9 wollte Dr. J. van Loenen eine Vermahnung an die Zöllner sehen, ihr Geld zu Gunsten der Armen und Unglücklichen so zu verwenden, dass diese dereinst, selbst Kinder Gottes geworden, die Reichen im Messiasreiche würden „empfangen“ d. h. begrüssen, bewillkommen können. „Leitet sie auf den Weg des Glaubens, des Friedens, des Lebens; trachtet danach sie zu bilden zu Kindern Gottes; stellt auf diese Weise den Mammon der Ungerechtigkeit in den Dienst des Gottesreichs; schafft Euch mehr Schätze für das Himmelreich; macht Euch glückselig für mehr als ein Leben“ (G. und F. 1885, 55—65).

Mit den besten Absichten gab Dr. S. J. Rutgers zwei

kleine Schriften heraus: „Die Einleitung des Johannesevangeliums“ und „Noch etwas über die Einleitung des Johannesevangeliums“ 1883, worin er den Prolog des vierten Evangeliums zu erklären versuchte mit Hülfe der Voraussetzung: Johannes, der Schüler, den Jesus lieb hatte, hat hier in der Kürze den Lebenslauf Jesu, sowohl das irdische, als sein anderes Leben, beschrieben. Die Bedeutung dieser Werkchen für die Wissenschaft konnte Dr. van Rhyn (Studien 1884, 484—486) sowenig als ich (Bijbl. 1884, 94—95) hoch anschlagen.

Als Fortsetzung der früher begonnenen Uebersichten beschrieb Dr. van Rhyn die jüngste Literatur über die paulinischen Briefe (Studien 1884, 294—353), wobei er hie und da Gelegenheit fand, eigne Meinungen auseinander zu setzen und zu vertheidigen. So hören wir ihn den Satz verfechten, dass Röm. 16, 3—20 ein Theil eines verlorenen Briefes an die Ephesier sei; dass die ursprünglichen Leser des Römerbriefs grösstentheils Heidenchristen waren, dass die Richtung dieses Briefes irenisch-conciliatorisch war; dass zwei Briefe an die Corinther verloren gegangen sind, von denen der eine vor, der andere nach dem ersten Corintherbriefe geschrieben wurde; dass keine der drei Parteien zu Corinth, am wenigsten die Christuspartei, mit scharfen Strichen gezeichnet werden kann, ja dass es bereits zu Missverständniss führt, wenn man hier überhaupt von Parteien spricht; etc.

Die Vermuthung, welche im Laufe der Zeit für die Herstellung des mit Recht oder Unrecht für unverständlich gehaltenen Textes der paulinischen Hauptbriefe empfohlen worden sind, wurden gesammelt und besprochen von J. M. S. Baljon, in seiner academischen Dissertation: „Der Text der Briefe des Paulus an Römer, Corinther, Galater, als Gegenstand der Conjecturalkritik betrachtet“ 1884. Eine ziemlich grosse Anzahl der vorgetragenen Vermuthungen findet Gnade in den Augen des Verfassers, der gleichwohl eine noch grössere Anzahl für hinfällig hält und die gutbefundenen in den Text aufgenommen zu sehen wünscht. Dr. Rovers empfahl dies Werk, konnte jedoch nach Lage der Dinge

bereits beim Durchblättern einige Bedenken äussern (B. M. Th. 1884, V. 178—182). Desgleichen Dr. C. H. van Rhyn, der den Verfasser tadelt, dass er nicht immer eben gründlich und kritisch zu Werke ging, und dass er mehr als einmal eine Conjectur aufnahm, die hätte verworfen werden müssen; Studien 1885, 84—88. Unter die abgewiesenen Conjecturen gehört auch eine für Röm 8, 12, von Dr. Blom ebenfalls nicht zugelassen, als wenig passend in den Gedankengang des Paulus und durchaus unnöthig, weil die Worte nach dem überlieferten Texte einen guten Sinn geben (Th. Z. 1884, 172—174).

Später hat Dr. Baljon eine neue Reihe Bemerkungen auf dem Gebiete der Conjecturalkritik eröffnet mit der Besprechung von Conjecturen über den Text der Epheser-, Philipper- und Kolosserbriefe; Studien 1885, 146—156, 220 bis 233, 313—343.

„Etwas über Röm. 9, 18—22“ (G. u. F. 1884, 54—64) will uns, nach der Meinung von H. Ernst jun., zeigen, dass Paulus dort für die Lehre der Gnadenwahl eintritt, wiewohl er dabei mit sich selbst, Vs. 16, in Widerspruch kommt, und da tiefer in Gottes Wesen und Rathschlüsse hat eindringen wollen, als es ihm möglich war.

Dr. J. J. Prins besprach „Die Bestimmung des Hebräerbriefs“ (Th. Z. 1885, 347—363) insonderheit nach Anleitung von dem was von Soden schrieb in diesen Jahrbüchern 1884, 434—493 und 627—656. Der Leydener Professor kann sich mit dem Gedanken nicht einverstanden erklären, dass der Brief für Christen zu Jerusalem oder Alexandrien bestimmt sein soll, wohl aber mit der Meinung, dass seine Leser zu Rom wohnten. Indessen bestreitet er von Soden's Behauptung, dass die Leser für Heidenchristen gelten sollen, während sie doch Judenchristen gewesen wären. Mangold soll in „Der Römerbrief und seine geschichtlichen Voraussetzungen“ den judenchristlichen Charakter der Gemeinde zu Rom überzeugend bewiesen haben. (Was Holsten unlängst dagegen vorgebracht hat, Prot. K. Ztg. 1885, Nr. 9, konnte dem Prof. noch nicht bekannt sein, und veranlasst in keinem Falle Veränderung für die Hauptsache seines Be-

weises.) Ueberdies ist die Aufschrift: Πρὸς Ἑβραίους nicht ohne Bedeutung. Die Ausdrücke: σπέρμα Ἀβραάμ 2, 16 und νεκρὰ ἔργα für Gesetzeswerke weisen ebenfalls auf Leser jüdischer Abkunft. Dagegen muss von Soden zugegeben werden, dass nichts gestattet, den Brief für bestimmt zu halten, um bei den Lesern judaistischen Neigungen entgegen zu treten, und der Rückkehr zum Judenthume vorzubeugen. Können wir annehmen, dass die frühere jüdisch gesinnte Majorität in Rom zur Minorität geworden war, als dieser Brief geschrieben wurde, dann ist es wahrscheinlich, dass er gegen das Jahr 90 an die Minorität gerichtet worden ist, um sie vor weiterem Abfall von den „Heiligen“ zu behüten, die sie grüssen sollten. Cf. 10, 25; 12, 12. 13. 16. 17; 13, 17—24.

Dr. Thym brachte seine Abhandlung über: „Das Verhältniss des Jacobus zu Paulus hinsichtlich der Rechtfertigung aus dem Glauben“, zu Ende, Studien 1883, 479—547, cf. Jahrb. 1885, S. 488. Eine ausführliche, vergleichende exegetische Untersuchung über die Bedeutung der Worte: Glaube, Werke und Rechtfertigung, sowohl bei Jacobus als bei Paulus, soll uns zeigen: Es giebt im Glaubensbegriff des Paulus nichts, was Jacobus nicht zugegeben hätte, ebenso wie Paulus ohne Bedenken unterschrieben haben würde, was Jacobus über den seligmachenden Glauben gesagt hat. Denn stellt auch Jacobus darin den Glauben nicht ausdrücklich dar als eine Lebensgemeinschaft mit Christus, wie dies gewöhnlich bei Paulus der Fall ist, so berechtigt uns doch nichts zur Voraussetzung, dass diese Tiefe seinem Glaubensbegriffe ganz gefehlt hat. Beide lehren über die Verbindung von Glauben und Werken in der Hauptsache dasselbe. Mit δικαιοῦσθαι haben sie allerdings nicht dasselbe gemeint, obschon dabei von einer Polemik nicht die Rede sein kann. Jacobus hat nicht an eine Bekämpfung des Paulus gedacht, wohl aber an die Anderer. Er bestritt die Wissensheiligkeit wie Paulus die Werkheiligkeit. Zwischen beiden besteht nur Verschiedenheit im Ausdruck, während sie in der Sache selbst vollkommen mit einander übereinstimmen.

Groningen, Mai 1885.

Zu Hippolytos' „Demonstratio adversus Iudaeos".

Von

Dr. Johannes Dräseke.

Bei der gesteigerten Aufmerksamkeit, welche man in neuester Zeit dem auf die Bestreitung des Judenthums gerichteten Schriftthum der alten Kirche zuzuwenden angefangen hat, dürfte es angezeigt sein, über eine auffallende Bemerkung Bunsen's in seinem „Hippolytus und seine Zeit", wonach uns von des Hippolytos Ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους noch eine an das im griechischen Wortlaut vorliegende Stück[1]) sich anschliessende, in lateinischer Uebersetzung überlieferte Fortsetzung erhalten sei, genaueren Aufschluss zu geben.

Bunsen schrieb nämlich (a. a. O. Bd. I, S. 194) Folgendes: „Der ungenannte Verfasser der *Acta Martyrum* giebt im Appendix III (p. 449—488) den Text einer alten lateinischen Uebersetzung von einem beträchtlichen Theile des uns im Griechischen aufbewahrten Bruchstücks. Er hatte es unter den dem Cyprian zugeschriebenen unechten Werken gefunden. Der Titel ist: *Demonstratio adversus Iudaeos.* Es beginnt genau mit den ersten Worten unseres griechischen Bruchstücks, das aber nicht den Anfang der Rede gebildet haben kann, sondern wahrscheinlich der Anfang des Schlusses war. Der griechische Text bildet die zwei ersten Kapitel dieses merkwürdigen Bruchstücks. Was folgt (Kap. 3—7, p. 452b—458), ist weit bedeutender, als der im griechischen Text erhaltene Theil." Merkwürdig ist, dass seit dem Erscheinen des Bunsen'schen „Hippolytus", d. h. seit einem Menschenalter, soviel ich weiss, Niemand den von ihm angeregten Aussichten forschend und prüfend nachgegangen ist. Erst bei Caspari („Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel" III. 1875. S. 395, Anm. 220, sowie

---

1) Hippolyti Romani quae feruntur omnia graece e recogn. P. Ant. de Lagarde. 1858. S. 63 ff.

S. 428, Anm. 281) finden wir einen Hinweis auf die Stelle Bunsen's, er selbst erklärt, es leider bei der Berufung auf die von Bunsen angeführte Schrift haben bewenden lassen zu müssen, da ihm dieselbe nicht zu Gebote stand.

Was nun zunächst den von Bunsen nicht gekannten Verfasser der *Acta martyrum* betrifft, so ist dieser Simon de Magistris und der Titel seines Werkes: *Acta martyrum ad Ostia Tiberina sub Claudio Gothico. Romae 1795.* Auch mir steht dies Werk auf der Hamburger Stadtbibliothek nicht zu Gebote. Es selbst zu vergleichen ist aber auch gar nicht nöthig. Am Schlusse des griechischen Textes der *Ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους*, welcher in der Migne'schen Ausgabe[1]) mit der Uebersetzung des Franciscus Turrianus versehen ist, findet sich nämlich die von den Herausgebern der Patrologie herrührende Bemerkung: „Apud Simonem de Magistris, qui opusculum hoc, paucis mutatis, Latine iterum edidit (l. l. App. p. 452), pergitur his verbis: *Attendite sensum* etc.; haec leguntur inter opera Cypriani, incerto auctori ascripta. Vide *Patrologiae Latinae* tom. IV, col. 919". Ich habe nun diese fälschlich dem Cyprianus beigelegte Schrift in einer ganzen Reihe von Ausgaben gelesen, u. a. auch in derjenigen der Mauriner vom Jahre 1728 und der vortrefflichen Wiener von Hartel (Cypriani opera. III. p. 133—144). In den Ausgaben seit 1568, besonders sauber und übersichtlich in der Antwerpener Ausgabe von 1589, fand ich die Inhaltsangabe und die Anmerkungen zu der Schrift von Jacobus Pamelius abgedruckt. Die Aufschrift derselben lautet: *Adversus Iudaeos qui insecuti sunt dominum nostrum Iesum Christum incerto auctore* — und des Pamelius Argumentum: „Iudaeos auctor multis scripturis impugnat, quod dominum Iesum non agnoscerent. Atque Cypriani non esse stilus satis convincit; auctoris tamen vetustatem indicat citatio scripturarum iuxta LXX". Diese Worte erwecken für die Schrift, in welcher wir, da Pamelius auf die Benutzung der LXX hinweist, eine lateinische Bearbeitung einer griechischen Vorlage zu sehen haben würden, ein recht günstiges Vorurtheil;

---

1) Patrologiae Graecae tom. X. p. 787—794.

aber auch nur dieses. Denn sobald wir den Wortlaut derselben mit dem uns erhaltenen echten Theile der Ἀποδεικτική vergleichen, kann es keinen Augenblick zweifelhaft sein, dass sich Bunsen gröblich hat täuschen lassen und selbst nur sehr oberflächlich von dem lateinischen Werke, das er für eine in Uebersetzung erhaltene[1]) Fortsetzung der Ἀποδεικτική des Hippolytos hielt, Kenntniss genommen hat. Wer auch immer das Bruchstück der echten Schrift des Hippolytos mit der unter den unechten Werken des Cyprianus sich findenden Abhandlung zusammengeschweisst hat: die Schriften gehören nicht zusammen.

Zur Aufhellung dieses Verhältnisses leistet Caspari's genaue Gliederung und Gedankenentwickelung der echten Schrift, welche er a. a. O. giebt, die besten Dienste. Hippolytos „stellt im Anfang derselben oder vielmehr des uns aus ihr erhaltenen Bruchstücks (K. 1) ein bestimmtes Thema auf, das er im Folgenden durchführen will, nämlich den Nachweis, das die Juden sich mit Unrecht rühmen, Jesum von Nazareth zum Tode verdammt und ihm Essig und Galle zu trinken gegeben zu haben, indem ihnen dies (zum voraus) furchtbare (prophetische) Drohungen und schreckliche Leiden (die partielle Erfüllung jener Drohungen) zugezogen habe, und liefert hierauf, das aufgestellte Thema durchführend, diesen Nachweis zuerst und zumeist aus Ps. 68 (69), den er schon bei Aufstellung des Themas vor Augen hatte (K. 2—7; K. 8 ist abschliessend), sodann aber auch aus dem Buche der Weisheit K. 2 und K. 5 (K. 9 und 10; auch Ps. 2, 5 wird hier gegen die Juden citirt), wobei er das angeführte apokryphische Buch für ein prophetisches Werk Salomos ansieht. In dem ersten Theile des Nachweises geht er ausserdem nicht den ganzen Ps. 68 (69) durch, sondern nur den Theil desselben, der von den Leiden des Gerechten, seiner Verfolgung und Missbandlung durch die

---

1) Dem Urtheile Bunsen's, der diese vermeintliche Fortsetzung für „weit bedeutender“ hielt, als den in griechischem Wortlaut erhaltenen Theil, steht das Urtheil Hartel's (in seiner Praefatio zu den Werken des Cyprianus, Bd. III, am Schlus S. LXIII) gegenüber: „Hic tractatus nullius est pretii“.

Gottlosen und den diesen von ihm dafür angewünschten Strafen handelt (V. 1—29), während er den Theil, der nicht hiervon spricht (den Schlusstheil, V. 30—37), weil er ihm für seinen Zweck nichts bot, unberührt lässt. Und selbst den Theil des Psalms, den er durchgeht, citirt und bespricht er keinesweges vollständig. Hinsichtlich des zweiten Theils des Nachweises ist überdies noch zu beachten, dass wir ihn, nach Turrians Bemerkung am Schluss seiner lateinischen Uebersetzung der Schrift aus Cod. Vat. 1431 oder einem andern Cod.: „Desunt quaedam" (Fabric. Hipp. opera, T. I. p. 219 und T. II. p. 5), nicht mehr vollständig besitzen." Wenn wir also, wie Bunsen meint, in der von Simon de Magistris veröffentlichten lateinischen Schrift die Fortsetzung der ihrem Inhalte nach von Caspari klar und genau geschilderten Ἀποδεικτική vor uns hätten, so würden wir doch zunächst etwa den Abschluss desjenigen an Ps. 68, V. 1—29 geknüpften Nachweises erwarten, der uns eben griechisch nicht vollständig erhalten ist. Aber davon ist in der lateinischen Abhandlung gar keine Rede.

Dieselbe beginnt vielmehr mit ganz neuen Gedanken, mit einer förmlichen Einleitung (K. 1), in welcher der Verfasser die Juden auffordert, mit den Augen des Geistes „divinum Christi sacramentum" zu schauen. „Vos ergo", schliesst er die einleitende Betrachtung über das geistige Schauen geistlicher Dinge mit den Augen des Glaubens, „cum sitis Christi heredes, intellegite testamentum eius. quod si quis per aetatem minus docibilis est ad intellegendum, habet spiritum sanctum interpretem: illum sequatur, illo duce et magistro facillime poterit novi testamenti iura virtutemque cognoscere, quod hereditas gentibus contributa est." Im 2. Kap. greift nun der Verfasser bis auf den Uranfang, das Paradies, zurück, schildert die Leitung der Väter und die Verstocktheit des Volkes Israel, das Gott verwarf und sich zu den Götzen wandte: „et interficiendo missos ad se prophetas, qui de Christo praedicabant exinde consuevit Israel persequi Christum non tantum in corpore advenientem sed etiam cum a prophetis adnuntiaretur." Nur soviel sei aus der Schrift angeführt. Damit haben wir den Hauptge-

danken, um welchen sich alle Ausführungeu des Verfassers bewegen: die Verschuldung Israels, die darin bestand, dass es in den Propheten Christus verfolgte und endlich den Herrn selbst an das Kreuz schlug. Die sämmtlichen Ermahnungen, die der Verfasser an Israel richtet, schliessen sich an die Erklärung und Auslegung von Aussprüchen des Propheten Jesaias, der 1, 2 von der Missachtung des Herrn durch seine Kinder redet (K. 3); 1, 13 über ihren äusserlichen Gottesdienst klagt (K. 5); 8, 6 auf das Strafgericht warnend hinweist, welches über das verstockte Volk von Fremden hereinbrechen soll; 3, 1 das völlige Verlassensein Jerusalems von aller und jeder Kraft und Hülfe verkündet (K. 6); 1, 15 ff. ihnen zuruft: „Eure Hände sind voll Bluts, waschet, reiniget euch und dann kommt und lasset uns mit einander rechten, spricht der Herr“ (K. 8). Und jetzt erst richtet er an Israel (K. 9) die Aufforderung: Tretet herzu, glaubet der Schrift, hier ist das Heil: „denn von Zion wird das Wort ausgehen und das Gesetz von Jerusalem“ (Jes. 2, 3); und sofort erfolgt nun die Bekehrung. „Correptus ergo“ — lautet der Schluss K. 10 — „Israel sequitur iniecta manu ad lavacrum et ibi testificatur quod credidit, et accepto signo purificatus per spiritum rogat accipere vitam per cibum gratiae panis qui est a benedictione et fit mirum spectaculum: et qui Levitae offerebant et sacerdotes immolantes et summi antistites libantes adsistunt puero offerenti, discunt qui olim docebant et iubentur qui praecipiebant, et intinguntur qui baptizabant et circumciduntur qui circumcidebant: sic Dominus florere voluit gentes. videtis quemadmodum vos Christus dilexit.“

Die ganze Art und Weise der Behandlung des angegebenen Grundgedankens der Schrift lässt keinen Zweifel, dass sie mit des Hippolytos *Ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους* nicht das geringste gemein hat.

Endlich kann auch noch ein äusserlicher Unterschied zwischen beiden Schriften angeführt werden. Harnack hat[1]) bezüglich der sog. antijüdischen Literatur der alten Kirche „die auf den ersten Blick auffallende Beobach-

1) In seiner Abhandlung über „Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani“ in „Texte und Untersuchungen“ I, 3, S. 74. 75.

tung" gemacht, „dass die Form des Dialoges so fest an ihr gehaftet zu haben scheint." „Es gehen aber auch solche Schriften," sagt er, „welche die Form des Dialoges verschmäht haben, manchmal in dieselbe über oder kommen ihr doch sehr nahe. Das muss z. B. in der verlorengegangenen *Ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους* des Hippolyt der Fall gewesen sein." In dem uns erhaltenen Bruchstück wird der Jude stets unmittelbar angeredet, so K. 1 (*Οὐκοῦν κλῖνον τὸ οὖς σου ἐμοὶ καὶ εἰσάκουσον τῶν ῥημάτων μου καὶ πρόσεχε, ὦ Ἰουδαῖε*), K. 5 (*Ἄκουσον νουνεχῶς, ὦ Ἰουδαῖε*), K. 6 (*Εἶτα ἄκουσον καὶ ἑξῆς* und etwas später *εἶτα ἄκουσον καιριώτερον*), K. 8 (*Τί λέγεις πρὸς τοῦτο, ὦ Ἰουδαῖε*), K. 9 (in der Mitte: *Καὶ πάλιν ἄκουσον, ὦ Ἰουδαῖε*): während in dem lateinischen Werke dergleichen nicht ein einziges Mal vorkommt, sondern im Eingangskapitel, wie in K. 3, K. 6, K. 9 nur die zweite Person Plur. ohne Nennung des Namens gebraucht, im 5. Kapitel dagegen Israel selbst unmittelbar angeredet wird (Dic mihi et loquere, impie Israel).

Also: So schön auch die Hoffnung war, welche uns Bunsen erweckte, dass durch die Gunst glücklicher Umstände uns noch ein Stück der *Ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους* des Hippolytos in lateinischer Uebersetzung erhalten sein sollte, sie war eine trügerische; die unter den Werken des Cyprianus erhaltene Schrift *Adversus Iudaeos* rührt nicht von Hippolytos her.[1])

1) Die im Vorstehenden dargelegten Thatsachen theilte ich, aufmerksam gemacht durch Harnack's auf jenen noch dunkelen Punkt bezügliche Bemerkungen a. a. O. S. 75, Anm. 46, ihrem wesentlichen Bestande nach diesem am 18. Mai 1883 mit, worauf mir derselbe umgehend die Richtigkeit meines Nachweises bestätigte, mit dem Bemerken, selbst schon mit dem Sachverhalte bekannt zu sein. Nur durch den frühzeitigen Abschluss des Druckes von Heft 3 des ersten Bandes der „Texte und Untersuchungen" war Harnack verhindert gewesen, a. a. O. sofort gleich das Richtige zu geben und die Nichtigkeit der durch Bunsen erweckten Hoffnungen aufzuzeigen. Ich hoffe somit nichts Ueberflüssiges gethan zu haben, wenn ich in den vorstehenden Zeilen jene für die Hippolytos-Forschung immerhin doch nicht unwichtige Frage einmal richtigstellte.

Zur synoptischen Frage.

Von

Dr. **Paul Feine**

in Neuwied.

Die vorliegenden Untersuchungen sind aus dem Zwecke hervorgegangen, Beiträge zur genaueren Feststellung des Sprachgebrauchs und schriftstellerischen Charakters des Lukas zu geben. Wenn dies schon für die Forschung über das dritte Evangelium von Belang ist, so glaube ich, dass namentlich die Untersuchung über Standpunkt und Zweck der Apostelgeschichte, die ja mit dem Lukasevangelium einen Verfasser hat, oder über die Frage, in wie weit älteres Quellenmaterial von dem kanonischen Bearbeiter der Acta verwendet worden ist, mit relativ grösserer Sicherheit geführt werden kann, wenn der sprachliche Charakter und die Eigenthümlichkeit des Verfassers feststeht. Wir sind nun glücklicherweise in der Lage, über dieselben nach vielen Richtungen hin annähernd feste Resultate zu gewinnen, wenn wir vom dritten Evangelium ausgehen, da nach Vergleichung mit den beiden andern Synoptikern oder mit einem derselben die Abänderungen des Lukas sich in den meisten Fällen erkennen lassen. Es spielt freilich dabei die Frage eine Rolle, wie man über die Quellenverhältnisse der Synoptiker und die Abhängigkeit derselben unter einander denkt, so dass oft die Entscheidung über die Frage nach vorgefundenem Stoff und Bearbeitung durch den Evangelisten von dem Standpunkt in der Evangelienkritik abhängig ist. Indess tritt dies für uns jetzt nicht so sehr in Vordergrund, da wir vorerst nur die Absicht haben, die Parallelen aus der Quelle A, die sich bei allen drei Synoptikern finden, heranzuziehen und

auch von diesen Stücken nur diejenigen, die sich bei allen dreien ohne erhebliche Bearbeitung finden, so dass wir Erzählungen, wie Jesu Auftreten in Nazareth, den Fischzug Petri, die Salbung in Bethanien und ähnliche ausschliessen. Dass aber der kanonische Marcus für die Erzählungsstoffe die Hauptquelle des dritten Evangelisten gewesen ist, ist eine jetzt in den weitesten Kreisen verbreitete Annahme. Auf der andern Seite aber kann auch gerade durch genaue Prüfung aller Einzelheiten, von der die Untersuchung ausgehen muss, die bestimmte Stellungnahme in der Evangelienfrage begründet werden. Und so haben diese Abhandlungen mit den Zweck, den Standpunkt nach einigen Richtungen näher zu begründen, den ich von meinem Lehrer, dem Professor Lipsius, herübergenommen habe, dass nämlich Matthäus die Erzählungsquelle (A) und die Redenquelle (B), Marcus nur A, Lukas aber den Marcus und die zu C verarbeitete Quelle B und daneben noch A benutzt haben (cfr. meine Abhandlung in diesen Jahrbb. 1885 S. 1 f.). Ich bin also immer erst nach der Erörterung, ob sich der erste oder zweite Evangelist in seinem Bericht der Quelle am treuesten anschliesst und nach der Besprechung der Abänderungen, die der älteste Bericht bei dem einen oder andern oder bei beiden erfahren hat, zu Lukas übergegangen. Mit grossem Danke muss lich auch anerkennen, dass ich in meinen Untersuchungen durch die Forschungen Weiss', wie er sie namentlich im Marcusevangelium veröffentlicht hat, nach sehr vielen Seiten hin gefördert worden bin, da Weiss der erste ist, der so gründliche Einzeluntersuchungen angestellt hat.

Bevor wir in die eigentliche Untersuchung eintreten können, muss eine Frage allgemeiner Natur, das Matthäusevangelium betreffend, erörtert werden. Matthäus weicht in der Aneinanderreihung der Erzählungsstücke in den Kapiteln 8—13 nicht unwesentlich von Marcus ab. Da es nun nach der bekannten Lachmann'schen Entdeckung als ausgemacht gelten darf, dass der zweite Evangelist den Gang der Quelle A am treuesten erhalten hat, so muss untersucht werden, wie die Differenzen im ersten Evangelium zu erklären sind. Verschiedene Stücke sind auch bei Matthäus unter einander

in Zusammenhang geblieben und nur gewissermassen als zusammengehörige Gruppen verwendet worden. Dies betrifft 1. Matth. 8, 14—17 = Marc. 1, 29—34, die Heilung der Schwiegermutter Petri und die Nachricht, dass Jesus am Abend viele geheilt habe. 2. Matth. 9, 2—17 = Marc. 2, 1—22, die Heilung eines Paralytischen, die Berufung des Matthäus oder Levi, das Gastmahl mit den Zöllnern und Sündern und die Fastenfrage. 3. Matth. 12, 1—16 = Marc. 2, 23—3, 12, das Aehrenraufen am Sabbat, die Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand und der Abschluss, dass die Pharisäer Jesu nachstellen, dieser aber sich, begleitet von einer grossen Volksmenge, zurückzieht und Heilungen vollbringt. 4. Matth. 8, 23—9, 1 = Marc. 4, 36—5, 21, die Stillung des Seesturmes, die Austreibung der Dämonen in die Schweineheerde und Jesu Rückkehr nach Kapernaum. Vielleicht kann man als 5. Stück hinzufügen Matth. 9, 18—25 = Marc. 5, 22—43, die Erweckung der Tochter des Jair und die Heilung der blutflüssigen Frau. Der ganze Gang der Erzählung aber ist bei Matthäus ein anderer als bei Marcus.

Weiss nun (Matthäusev. S. 10f.) ist der Ansicht, Matthäus wolle Kap. 5—7 ein Bild der Lehrthätigkeit und Kap. 8—9 ein Bild der Heilthätigkeit Jesu geben. Dass die Bergpredigt als Probe der Lehrthätigkeit Jesu der Erzählung eingeflochten ist, unterliegt keinem Zweifel. Aber in den beiden folgenden Kapiteln kann man doch nicht in dem Umfange, wie Weiss will, ein Tableau der mannigfaltigsten Heilwunder erblicken. Es würden nach dieser Auffassung verschiedene Abschnitte keine rechte Erklärung finden. So 8, 19—22 die Erzählung von dem Schriftgelehrten, der sich zur Nachfolge erbietet und von dem Jünger, der erst seinen Vater begraben will. Ferner 8, 23—27 die Stillung des Seesturmes; 9, 9—13 der Abschnitt von der Berufung des Matthäus und dem Gastmahl in Jesu Hause; 9, 14—17 die Anfrage wegen des Fastens.

Auch die beiden Kapitel als Bild von Jesu Wunderwirksamkeit zu fassen (Holtzmann, synopt. Evv. S. 178) verbietet sich wegen 8, 19—22; 9, 9—13. 14—17. Aehnlich bezeichnet Weizsäcker (Unters. üb. die ev. Gesch. S. 113 u. 203) als Grundgedanken die allseitige messianische Erweisung, aber

S. 37 sagt er, dass die Geschichte fortschreite vom Auftreten Jesu zu feindseligen Beziehungen. In der Bergpredigt und den Geschichten seines Heilens und eben so grossen wie wohlthätigen Wirkens seien die Belege gegeben für sein messianisches Auftreten, welches zuletzt durch den Auftrag an die Zwölf grösseren Umfang annehme. Dagegen zeige, wie er weiter ausführt, der zweite Theil, von der Sendung des Täufers an, lauter widerwärtige Zusammenstösse mit der Welt in Reden und Geschichten. Und der Zweck der ganzen Darstellung sei der, zu zeigen, dass Gott dem Volke das Reich angeboten, dass aber dieses dasselbe verschmäht habe. Das Thema für den ersten Abschnitt, bis zur Aussendung der Apostel, sei 4, 23—25 gegeben. Was zunächst die oben genannten Verse betrifft, so ist diese Auffassung derselben, die auch Weiss theilt, wohl nicht haltbar, da trotz der Nachricht, dass Jesus in den Synagogen gelehrt habe 4, 23, in dem Abschnitt bei Matthäus von keinem einzigen Auftreten in einer Synagoge etwas erzählt wird. Der Evangelist hat damit nur eine summarische Uebersicht über Jesu Thätigkeit geben wollen, ohne dabei direkt an den Stoff zu denken, den er im folgenden bringen wollte. Weiter aber ist bei Marcus der Plan, zu zeigen, wie Jesus im Anfang ungehindert lehrt und heilt und erst allmählich die Feindschaft gegen ihn erwacht, viel reiner durchgeführt als bei Matthäus. Die Darstellung des ersten Evangelisten ist von Anfang an durch die Idee der Verwerfung des jüdischen Volkes beeinflusst, wie aus der Kindheitsgeschichte und den Eintragungen des Evangelisten in vorgefundenes Material, z. B. 5, 11 f. 8, 11 f., ersichtlich wird. Ausserdem treten auch bereits 9, 1—8 und 9—13 die Pharisäer in Gegensatz zu Jesus. Ich glaube, ein bestimmter, fester Plan, nach dem Matthäus die Kap. 5—10 zusammengestellt habe, kann nicht nachgewiesen werden, nur so viel lässt sich sagen, dass die Einarbeitungen aus der Redenquelle einen grossen Teil der Differenzen hervorgerufen haben. Ferner schien der Inhalt einiger Geschichten dem Verfasser des ersten Evangeliums passender für einen anderen Zusammenhang. Daneben mag ihn auch, 9, 27 — 34, der Vorausblick auf später zu Erzählendes (11, 5), geleitet

haben. Vom 10.—14. Kap. beherrscht allerdings seine Darstellung durchaus der Gedanke, die Feindschaft und Unempfänglichkeit des Volkes und seiner Führer gegen die neue Lehre zu schildern.

Gehen wir nun an die Besprechung im Einzelnen heran. Die erste Differenz ist die, dass Matthäus an Stelle des ersten öffentlichen Auftretens Jesu in der Synagoge die Bergpredigt giebt. Er lässt somit Marc. 1, 21 f. weg, dann aber auch 1, 23—27, den Bericht von der Heilung, die Jesus bei diesem ersten Auftreten vollbrachte. Die Bergpredigt kann ich nun nur aus der Redenquelle geflossen denken, sehe sie also als eine Rede an, die Marcus nicht gekannt hat (cf. meine Abhandlung in diesen Jahrbb. 1885, S. 4 ff.). Durch die Einführung der Bergrede sind aber noch andere Aenderungen bedingt. Denn Matthäus braucht nun schon grössere Menschenmengen, die dem neuen Lehrer zuhören. Und so verwendet er Stücke aus der Erzählungsquelle, um bereits vor der ersten grossen Reichspredigt eine Uebersicht über Jesu Wirken zu bieten und es begreiflich zu machen, wie so viel Volk herzuströmte, dem er seine Lehre entwickeln konnte. V. 23 verarbeitet er im Wesentlichen Stoff aus Marc. 1, 39. *περιῆγεν* hat er wahrscheinlich erst statt *ἦλθεν* geschrieben (cf. 9, 35), *ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ = εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν*; *ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν = εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν*; *κηρύσσειν* haben beide, nur präcisirt Matthäus die Verkündigung als Botschaft des Reiches. Die Angabe, dass Jesus Dämonen ausgetrieben habe, verallgemeinert er dahin, dass Jesus alle Krankheit und alle Schwäche im Volk geheilt habe, um gleich von vornherein ein umfassendes Bild von Jesu Heilthätigkeit zu geben. Den Stoff zu V. 24[a] hat er ganz deutlich aus dem Bericht von A, wie er Marc. 1, 28 vorliegt, entlehnt. Nur verallgemeinert er wieder, indem er statt „in die ganze Umgegend von Galiläa" sagt „in ganz Syrien". Denn ich glaube auch mit Holtzmann (synopt. Evv. S. 174 und derselbe in Schenkels Bibell. V S. 453 f.) und den meisten Auslegern, dass hier Syrien nicht im engern Sinn, sondern nach römischer Art gebraucht ist. In V. 24[b] ist möglicherweise die Erzählung Marc. 3, 10 f. von der Heil-

thätigkeit Jesu verwendet und wieder ausführlicher nach verschiedenen Seiten geschildert. V. 25 = Marc. 3, 7^b und 8. Matthäus schiebt aber nach *Γαλιλαίας* ein *καὶ Δεκαπόλεως* und lässt nachher in der weiteren Aufzählung Idumäa und die Gegenden von Tyrus und Sidon weg. Dass der erste Evangelist die Bergpredigt als Ersatz für das erste Auftreten in der Synagoge angesehen wissen will, geht aus 7, 28 f. deutlich hervor, da er zur Schilderung des Eindruckes der Bergrede auf das Volk Marc. 1, 22 aus der Scene in der Synagoge nimmt.

Matthäus hatte als Einleitung zur Bergpredigt Marc. 1, 39 verwendet, einen Vers, den Marcus zur Schilderung der ersten Reise Jesu nach Galiläa hinein bot. Dementsprechend lässt Matthäus nun aus der Erzählungsquelle auch weg, was diese Reise einleitete und bringt als nächsten Abschnitt die Heilung des Aussätzigen. Dies passt ganz gut, denn die Bergrede ist ausserhalb Kapernaums gehalten, und wie die Erzählungsquelle diese Geschichte als auf der ersten Reise vor der Rückkehr Jesu geschehen denkt, so verwendet sie nun Matthäus, um den Weg vom Berg nach der Stadt auszufüllen (Vergl. Lachmanns Ausgabe des N. T. II, S. XVII. und Holtzmann S. 178). So wird auch die Heilung ausserhalb der Stadt verlegt und nicht in eine Synagoge, wie es bei Marcus den Anschein hat, so dass bei Matthäus die Schwierigkeit, wie der Aussätzige in die Synagoge kommt, wegfällt.

Nun folgt aber bei Matth. 8, 5—13 eine Erzählung, die Heilung des Sohns des Hauptmanns von Kapernaum, welche allen viel Kopfzerbrechen machen muss, die neben der synoptischen Erzählungsquelle eine Reden enthaltende Quelle annehmen, die von Marcus nicht benutzt sei. Denn da Marcus diese Geschichte nicht hat, kann sie nur entweder aus B hergenommen sein, oder aber, wenn sie in A gestanden hat, muss sie Marcus ausgelassen haben.[1]) Weiss benutzt die

1) Es ist doch wohl anzunehmen, dass den Erzählungen der Geschichte bei Matthäus und Lukas, obwohl sie in manchen Punkten stark differiren, eine einzige Quelle zu Grunde gelegen habe. Anders Jahrbb. f. prot. Theol. 1885, S. 5.

hier vorliegende Thatsache sehr geschickt für seine Quellenansicht, indem er seine nach ihm auch vom zweiten Evangelisten herangezogene apostolische Quelle, sich mit auf die Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum stützend, neben dem Redestoff Erzählungen enthalten lässt (Jahrbb. f. deutsche Theol. X. S. 329 ff. Matthäusev. S. 22 f.). Und allerdings, wenn diese Erzählung in B gestanden hat, so ist in die Ansicht, dass diese Quelle ausschliesslich Reden, nur bisweilen mit einführenden Angaben über Gelegenheit der Reden enthalten hat, eine Bresche geschossen. Andererseits aber erregt es nicht geringere Bedenken, anzunehmen, die Erzählung sei bei Marcus ausgefallen; weniger deshalb, weil sich nicht ermitteln lässt, an welcher Stelle sie gestanden haben müsse, als weil es schwierig ist, den Grund ausfindig zu machen, warum sie Marcus nicht in sein Evangelium aufgenommen habe. Denn die wenigen Auslassungen von Erzählungsstoff seiner Quelle A, die auf ihn fallen, sind begründet. Was Wittichen (Jahrbb. f. prot. Theol. 1881 S. 373) zur Erklärung der Auslassung dieser Geschichte beibringt, der triftige Grund sei der, dass bei Matthäus wie bei Lukas diese Erzählung auf den Rückweg von dem Felsberg nach Kapernaum falle, kann nicht befriedigen. Da auch bei Marcus (3, 13) Jesus auf den Berg steigt, würde diese Geschichte gut eine Stelle bei seiner Rückkehr von dem Berge finden. Man könnte denken, dass Marcus, da sich in seinem Evangelium keine Aussprüche über die Verwerfung der Juden finden und er in der ähnlichen Geschichte von der Syrophönicierin 7, 24 ausdrücklich hervorhebt, dass Jesus dort, in der heidnischen Gegend, keine Wirksamkeit anfangen wollte, unsere Erzählung weggelassen habe, weil sie die Heilung eines Nichtjuden berichte. Aber das geht doch nicht an, Marcus ist nicht heidenfeindlich gesinnt. Denn in der erwähnten Geschichte mildert er V. 27 das harte Wort Jesu, indem er schreibt: „lass zuerst die Kinder gesättigt werden", dass heisst doch, dann sollt ihr Heiden auch berücksichtigt werden. Wenn wir aber auch von dem Grunde, weshalb die Erzählung vom Hauptmann im Marcus fehle, absehen und nur fragen, wo sie etwa in der Erzählungsquelle gestanden

haben könne, so habe ich in der erwähnten Abhandlung vorgeführt, was gegen die von verschiedenen Gelehrten vertretene Ansicht spricht, sie sei bei dem zweiten Evangelisten mit der Bergpredigt nach 3, 19[a] ausgefallen. Sie an einer andern Stelle, auch nach 3, 12, ausgefallen zu denken, macht ebenfalls Schwierigkeiten. Wenn aber Wittichen (a. a. O. S. 373 f.) den Nachweis der stilistischen Verwandtschaft unserer Erzählung mit Marcus versucht, so muss derselbe als missglückt bezeichnet werden.

So bleibt denn nichts übrig als die Annahme, dass Matthäus und Lukas die Geschichte in ihrer zweiten Quelle vorgefunden haben. Aeusserlich könnte man eine Stütze dieser Ansicht darin finden, dass das Lukasevangelium die Heilungsgeschichte unmittelbar an die Bergpredigt anschliesst und sie also wahrscheinlich in der Redenquelle auf die Bergpredigt gefolgt sei (vergl. Beyschlag, Theol. Studd. u. Kritt. 1881 S. 608). Aber wenn man sich auch über Anordnung und Gang der Redenquelle nicht allen Aufstellungen Weizsäckers anschliesst, der doch auch (S. 193) anzunehmen scheint, dass die Geschichte vom Hauptmann in der Quelle nahe bei der Bergrede gestanden habe, so bleibt die Sache trotzdem sehr schwierig. Es ist ja möglich, dass diese Erzählung schon frühe der Redensammlung beigefügt worden war, um den Spruch Matth. 8, 11 f. zu erläutern, aber man kann Bedenken haben, ob diese Verse in der Sammlung ursprünglich gleich hinter der Bergrede gestanden haben. Denn den Spruch Matth. 7, 22 f., der inhaltlich mit unserm verwandt ist, hat wahrscheinlich erst der erste Evangelist in die Bergrede aufgenommen, die Verse haben aber wohl in der Gerichtsrede Luk. 13, 23—30 ihre eigentliche Stellung. Und im Lukas kann der Ausspruch über die Aufnahme der Heiden aus allen Weltgegenden in das Reich 13, 28 f. auch erst später in die Gerichtsrede aufgenommen sein, da der bei Lukas vorangehende Stoff nicht ursprünglich von der Verwerfung des jüdischen Volkes handelt. Der Spruch ist demnach möglicherweise fahrendes Gut gewesen und von dem ersten und dritten Evangelisten in verschiedener Weise verwendet worden. Also ist die Annahme nicht ausgeschlossen,

dass erst Matthäus die Verbindung zwischen der Geschichte mit dem Hauptmann und unserm Spruch hergestellt und dem Abschnitt den Platz, den er jetzt hat, angewiesen hat, vielleicht in Erinnerung an das Wort 7, 22f., das er der Bergpredigt einverleibte. Wenn nun aber auch Lukas unsere Erzählung unmittelbar an die Bergpredigt anfügt, so liegt möglicherweise darin kein grosses Beweismittel, weil wir bei ihm 7, 1—8, 3 eine Einschaltung haben und er mithin die Stoffe dazu frei verwendet haben kann. Es lässt sich auch die Vermuthung aussprechen, dass die Angabe, Jesus sei nach Kapernaum hineingegangen, mit der nach Matthäus wie nach Lukas die Geschichte beginnt, beide unabhängig von einander zu der Verbindung, die sie derselben gegeben haben, bestimmte.

Nun liesse sich erwarten, dass Matthäus mit den Marc. 2 erzählten Begebenheiten fortführe. Der Geschichte vom Hauptmann zufolge befindet sich Jesus aber in Kapernaum und der Evangelist hat auch noch Stoff aus dem im ersten Kapitel des Marcus Erzählten nachzutragen, die Heilung der Schwiegermutter Petri und die Nachricht, dass Jesus an dem Abend viele Kranke geheilt habe. Das thut er V. 14—16 und schliesst mit dem von ihm erst zugesetzten Prophetenwort ab, V. 17. Jetzt befindet sich aber nach seiner Darstellung Jesus immer noch in Kapernaum, er kann also mit Marc. 2 jetzt auch noch nicht fortfahren, und so wendet er sich nun dem nächsten grösseren Ausfluge Jesu aus Kapernaum zu, Mr. 4, 35. Dazu mag ihn, nach der mir sehr einleuchtenden Vermuthung Wilkes (Der Urevangelist S. 628), mit der Umstand bestimmt haben, dass auch in der Quelle nach der Heilung von Petri Schwiegermutter und den anderen zahlreichen Heilungen eine Abreise Jesu erfolgte. Entschiedenen Widerspruch aber fordert die Ansicht Weiss' heraus, welcher schreibt (Matthäusev. S. 10): „Da aber unter den Heilungen in Simons Haus insbesondere auch der Dämonischen gedacht war, die Jesus durch Austreiben der bösen Geister heilte (Matth. 8, 16 = Marc. 1,32—34) so lässt er nun als Exempel dieser Heilungsart die berühmteste derartige Dämonenaustreibung folgen, welche bei

Marcus erst viel später erzählt wird (8, 18—34). Da diese nun bei Gelegenheit einer Expedition an das östliche Ufer des Genezarethsees erfolgte, so tritt diese an die Stelle der ersten Rundreise von Kapernaum aus (Marc. 1, 35—45)". Schon aus dem Schluss von V. 16 *καὶ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευσεν* geht hervor, dass der Evangelist nicht eine einzige Art von Heilungen besonders betonen will. Dass aber hier nichts anderes als eine allgemeine Schilderung von Jesu Heilthätigkeit beabsichtigt ist, lässt sich mit Sicherheit aus dem erst von Matthäus hinzugefügten Jesaiaworte entnehmen. Wenn daher die Besessenen besonders genannt sind, so ist das nur eine Angabe der Quelle, die Matthäus hat stehen lassen, auf die er aber keinen Ton legt, um nachher wieder daran anzuknüpfen.

Bevor aber Matthäus die Ueberfahrt an das jenseitige Ufer erzählt, bringt er aus B den Bericht über die Anfrage eines Schriftgelehrten und eines andern der Jünger. Lukas hat den Abschnitt im Reisebericht 9, 57—60 und kennt noch einen dritten Fall V. 61 f., den Matthäus nicht hat. Der Grund, weshalb der erste Evangelist das Stück hier hineinarbeitet, liegt vielleicht in den Worten *ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ* V. 19 verglichen mit *ἀπελθεῖν* V. 18, ist also ein lexicalischer.

Nach der Erzählung von der Austreibung der Dämonen in Gadara, nach welcher auch in der Quelle A die Rückkehr Jesu nach Kapernaum berichtet wurde, greift nun aber Matthäus auf die Rückkehr Marc. 2, 1 zurück, um nun die hier sich anschliessenden Geschichten einzubringen. Er verfolgt den Gang der Quelle bis zu dem Wort Jesu von dem Lappen und den Schläuchen (9, 2—17), verlässt denselben aber nun und fügt die in der Marcusquelle auf die zweite Rückkehr folgende Erzählung von des Archon Tochter und der blutflüssigen Frau an. Er schliesst also zunächst aus das Stück, welches das Aehrenraufen am Sabbat, die Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand, den Anschlag auf sein Leben und die zahlreichen Heilungen umfasste, bringt aber den ganzen Abschnitt, mit einem Prophetenwort abschliessend, zu Beginn des 12. Kapitels. Es liesse sich der

Anlass, der ihn dazu bewog, in einer Beeinflussung durch seine zweite Quelle finden, aus der er ja in der Umgebung der Stelle, an die er den Abschnitt setzt, viel verwendet hat. Darauf scheint auch hinzudeuten, wenn wir jetzt von 12, 5—7 absehen, dass er 12, 11 die Parallele mit dem Schaf, das an einem Sabbat in eine Grube gefallen sei und das man trotz des Feiertages herausziehe und auch die Fassung der Frage 12, 10^{b} jedenfalls aus der Redenquelle hat, wie sich aus der Vergleichung mit Luk. 14, 3 f. ergiebt. Aber es würde schwierig sein, den Nachweis zu führen, dass dann auch der Abschnitt diese Stellung schon in B eingenommen habe, und nur so wäre mit einer solchen Annahme gedient. Wir haben doch wohl in den zur Verhandlung stehenden Erzählungen nur eine der oben aufgezählten Gruppen aus der Quelle A zu erblicken, die Matthäus als kleines Ganze hat stehen lassen, aber in einen von der Quelle abweichenden Zusammenhang einarbeitete und durch eigne Zuthaten und Zuthaten aus der Redenquelle bereicherte. Der Grund aber, warum er dem Abschnitt seine Stellung erst hier anwies, liegt wahrscheinlich in der Angabe V. 14, dass die Pharisäer sich berathen, wie sie ihn tödten könnten. Da der Evangelist die ausgesprochene Absicht hat, in dem ganzen Theile die Verwerfung Jesu durch das jüdische Volk zu zeigen, so war die Erzählung mit einem solchen Abschluss sehr geeignet zur Verwendung, geeigneter als in dem vorhergehenden, wo der verarbeitete Stoff diesen Plan noch nicht so sehr hervortreten lässt.

Mit den Matth. 9, 27—34 folgenden Geschichten von der Heilung der zwei Blinden und des *κωφὸς δαιμονιζόμενος*, von denen die erste in den synoptischen Evangelien keine Parallele hat, sind wir am Ende dieses Abschnittes angekommen. Die Frage, in wie weit hier Matthäus von seiner Quelle oder seinen Quellen abhängig ist, stellen wir jetzt zurück, um sie ein andermal zu erörtern. Jedenfalls bin aber auch ich hinsichtlich der beiden Erzählungen der Ansicht, dass sie der erste Evangelist hierher gesetzt hat, um das Bild der Heilthätigkeit Jesu zu vervollständigen. Denn 11, 5 *τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν . . . κωφοὶ*

ἀκούουσιν und 10, 25 *τῷ οἰκοδεσπότῃ Βεελζεβοὺλ ἐπεκάλεσαν* weisen auf die hier gegebene Schilderung zurück.

Den mit 9, 35 beginnenden neuen Haupttheil leitet eine ganz an 4, 23 erinnernde allgemeine Schilderung ein, V. 35, in die der Evangelist nur im Anfang aus A Marc. 6, 6 hineinarbeitet. Zu V. 36 ist Marc. 6, 34 verwendet und V. 37 f. enthält die Einleitung der Instructionsrede aus der Redenquelle, cfr. Luk. 10, 2. Matth. 10, 1 stammt wieder aus der Marcusquelle, cfr. Marc. 6, 7, nur fügt Matthäus noch die Formel an *καὶ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν.* Hierauf folgt V. 2—4 die Aufzählung der Namen der Jünger, V. 5—42 die Aussendungsrede und 11, 1 wieder ein abschliessender Vers. Die nun sich anreihenden Abschnitte sind in Kap. 11 die Gesandtschaft des Täufers an Jesus, die Antwort des letzteren und weitere Reden über die galiläischen Städte und seine Stellung zu seinem himmlischen Vater und den Menschen, Kap. 12 die beiden Sabbatverletzungen, Jesu stille Wunderwirksamkeit, die Streitrede gegen die Beelzebulbeschuldigung, die Zeichenforderung und die Aufforderung seiner Verwandten, herauszukommen. In Kap. 13 folgt die Parabelsammlung und die Erzählung von der ungünstigen Aufnahme Jesu in seiner Vaterstadt Nazareth. Dann schliesst der zweite Haupttheil damit, dass das Urtheil des Herodes über Jesus und die Hinrichtung des Täufers erzählt wird.

In der Beurtheilung der Anordnung dieses Theiles liegen die Verhältnisse wesentlich einfacher als im ersten Theil. Die Stellung der einzelnen Abschnitte ist hier neben der Einwirkung des Grundgedankens, die Verwerfung Jesu vorzuführen, durch die Art der bisherigen Benutzung der Erzählungsquelle und durch das Bestreben, auch das aus der Redenquelle Passende zu verwenden, bedingt. Eine hervortretende Differenz ist die, dass das Jüngerverzeichniss und die Aussendung zusammen gegeben und die Rückkehr der Apostel nicht berichtet wird — denn 14, 12 sind ja zu *ἀπήγγειλαν* die Johannesjünger Subjekt — während in der Marcusquelle diese drei Stadien der Entwickelung getrennt erwähnt waren. Cf. Marc. 3, 13 ff.; 6, 7 ff.; 6, 30. Luk. 6, 13 ff.; 9, 1 ff.; 9, 10. Matthäus hatte im vorigen Theil

aus zwei verschiedenen Abschnitten der Quelle erzählt, einmal bis zu Marc. 2, 22, dann bis zu 5, 43. Das Stück Marc. 2, 23—3, 12 hatte er sich mit Ausnahme von Marc. 3, 7[b] und 8, dessen Inhalt früher gebracht war und Marc. 3, 9, welchen Vers er nicht hat, für einen späteren Ort aufgespart; ebenso Jesu Auftreten in Nazareth, und zwar weil in beiden Abschnitten die Verwerfung Jesu recht charakteristisch hervortrat. So steht ihm nur zur Verwendung einerseits die Apostelwahl Marc. 3, 13 ff., andererseits die Aussendungsrede Marc. 6, 6 ff. Und dies beides combinirt er denn. Nur haben wir als Grundstock der Instructionsrede nicht den Bericht von A anzunehmen, sondern da Marc. 6, 8—11 = Luk. 9, 3—5 und da die Rede Matth. 10 ihre Parallele an Lukas 10, 1—12 hat, schliesst Weizsäcker mit Recht (S. 160), dass beim ersten Evangelisten ein Stück der Redensammlung zu Grunde liegt, welches der Erzählung des ersten Evangeliums parallel lief. Marc. 6, 14 ff. schloss sich ein Bericht an, in dem von Johannes des Täufers Tod erzählt war. Da aber Matthäus in seiner Redenquelle einen Abschnitt hatte, der vor diese Zeit fällt und auch von Johannes dem Täufer handelt, die Sendung desselben aus dem Gefängniss zu Jesus, so setzt er nun diese erst hierher und schliesst noch weitere Redegruppen an. Damit schneidet er sich die Möglichkeit ab, dem Bericht der Quelle A zufolge die Rückkehr der Jünger zu erzählen. Dann kommt 12, 1—21 ein Abschnitt, mit dem sich Matthäus wieder zu dem zurückwendet, was Marc. 3 aus der Erzählungsquelle berichtet war, deren weiterer Gang im Folgenden wieder für ihn von Einfluss ist. Weizsäcker hat (a. a. O. S. 47 ff.) verschiedene Bedenken gegen die Ursprünglichkeit der Beelzebulrede, wie wir sie Marc. 3, 22 ff. lesen, in der Marcusquelle erhoben. Ob er damit im Recht ist, lassen wir jetzt dahingestellt sein; jedenfalls hat schon in der Quelle eine Angabe über die Beelzebulbeschuldigung gestanden. Stofflich nimmt nun also Matthäus die Erzählungsquelle auf, er zieht aber wieder die Fassung des Berichts vor, wie er ihn in seiner andern Quelle fand. Dass er in diesem Abschnitt B zu Grunde legte, ergiebt sich für mich aus der Vergleichung

mit dem parallelen Abschnitt Luk. 11 im Reisebericht und aus der übereinstimmenden Anschliessung der Zeichenforderung beim ersten und dritten Evangelisten. Die Zeichenforderung aus A hat Matthäus 16, 1—4 = Marc. 8, 11 f. (Vergl. auch Beyschlag, theol. Studd. u. Kritt. 1881 S. 576 f.) Also im 12. Kap. ist sie aus einer andern Quelle. Demnach haben wohl in der Redenquelle die beiden Abschnitte neben einander gestanden, und Matthäus wie Lukas haben sie als zusammengehöriges Ganze verarbeitet. Nun nimmt Matthäus wieder aus A die Erzählung von dem Kommen von Jesu Mutter und Brüdern, dann folgt die Sammlung der Gleichnisse. Hierauf schliesst er den Abschnitt von Jesu Auftreten in Nazareth an, weil 4, 35—5, 43 vorweggenommen war und endigt mit der Erzählung von Herodes, die aber bei ihm den Charakter der Episode verloren hat und als fortlaufende Geschichtserzählung erscheint, weil er den Bericht aus der Quelle Marc. 6, 30 in Folge der abweichenden Anordnung des Ganzen falsch verwendet.

I. Heilung der Schwiegermutter des Petrus.

Matth. 8, 14. 15. Marc. 1, 29 — 31. Luk. 4, 38. 39.

Matthäus hat unsere Geschichte erst in einem von ihm selbst geschaffenen Zusammenhang verwendet, dem zufolge er die Angabe, dass Jesus die Synagoge verlässt, nicht brauchen konnte. Marcus aber, dem Lukas folgt, bietet sie in der Reihenfolge seiner synoptischen Quelle A. Die Grundlage der Darstellung des Lukas ist der kanonische Marcus. Dies geht erstens aus den Worten *πενθερὰ δὲ τοῦ Σίμωνος* Luk. 4, 38 hervor. Denn Weiss (Marcusev. S. 66) macht richtig darauf aufmerksam, dass bei Lukas das Motiv für die Wiederholung des *τοῦ Σίμωνος* fehle, dass er *αὐτοῦ* wie Matthäus geschrieben haben würde, nachdem er die Worte Marc. 1, 29 *καὶ Ἀνδρέου μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου* weggelassen habe. Zweitens ist für die Frage nach der Quelle des Lukas charakteristisch, dass er V. 38^b und 39 im Aufbau seiner Erzählung sich an Marcus anschliesst.

Bei Matthäus wird berichtet, dass Jesus, als er nach seinem Eintritt in das Haus des Petrus die Schwiegermutter desselben liegend und fieberkrank sah, ihre Hand ergriff, worauf sie das Fieber verliess. Marcus erzählt 1) die Thatsache, dass die Schwiegermutter des Simon fieberkrank dalag, 2) dass sie sofort ihm von ihr sagen, 3) dass er hinzutrat. Aehnlich hat Lukas 1) die Schwiegermutter Simons war mit starkem Fieber behaftet, 2) sie bitten ihn betreffs ihrer, 3) er tritt zu ihren Häupten. Also beide erzählen ausführlicher als Matthäus und stimmen in ihrer Darstelluug Matthäus gegenüber ziemlich überein. Drittens lassen sich auch Luk. 4, 38[a] *Σίμωνος*, welches Wort Lukas mit Marcus gegenüber *Πέτρος* bei Matthäus bietet und vielleicht der Schluss von Luk. V 39 anführen, wo der zweite und dritte Evangelist statt *αὐτῷ* des Matthäus *αὐτοῖς* schreiben. Gegenüber diesen Uebereinstimmungen kann es nicht von Belang sein, wenn Matthäus und Lukas in einem Punkte gegen Marcus zusammentreffen. In *ἀναστᾶσα* Luk. 4, 39 könnte man nämlich *ἠγέρθη* Matth. 8, 15 wiedergegeben finden. Die Aehnlichkeit des Ausdrucks würde dann durch die Quelle A vermittelt sein.

Den ursprünglichen Text dieser Erzählung kann ich aber nicht mit Weiss (Marcusev. S. 66) bei Marcus finden, welchen nicht nur Lukas, sondern auch Matthäus reflektirend bearbeitet habe. Matthäus soll weggelassen haben, was für den Fortschritt der Erzählung kein Interesse habe, so dass in wenig anschaulicher Weise Jesus, sobald er das Haus betrete, die Schwiegermutter fieberkrank daliegen sehe. Ferner soll Matthäus in seiner Weise den Hergang der Heilung näher zu veranschaulichen suchen. Er lasse sie nach Analogie von 8, 3 durch die Berührung der Hand vollziehen, was nur durch das *κρατήσας τῆς χειρός* bei Marcus veranlasst sein könne, da man sonst nicht einsehe, warum gerade die Hand berührt werde, um das Fieber zu vertreiben. Allein es erscheint mir als ein in den meisten Fällen durchzuführender Grundsatz der Kritik bei den Erzählungen namentlich wunderbaren Charakters in unseren Evangelien, die schlichteren und einfacheren Darstellungen immer als die relativ älteren anzusehen, die ausgeführteren,

weiter ausmalenden als die fortgebildeten, da es eine allgemeine Erfahrung ist, dass besonders wunderbare Erzählungen, wenn sie weiter berichtet werden, ausgeführt und womöglich gesteigert, nicht aber vereinfacht werden. Wenden wir diesen Satz auf unsere Erzählung an, in der uns ja auch von einer wunderbaren Heilung berichtet wird, so müssen wir dem Matthäus den Vorzug vor Marcus geben. Weiss findet bei dem ersten Evangelisten geringe Anschaulichkeit V. 14, aber warum kann Jesus bei seinem Eintreten in die Wohnung nicht die Kranke haben liegen sehen. Indess ist es immer möglich, dass den zweiten Evangelisten ähnliche Erwägungen bewogen haben, den kurzen Text des Matthäus zu erweitern, viel eher als dass Matthäus, wenn er den Text des Marcus vor sich gehabt hätte, ihn ohne rechten ersichtlichen Grund in die knappere Form gebracht hätte. Auch in dem zweiten von Weiss zur Stützung seiner Ansicht hervorgehobenen Moment finde ich vielmehr eine Steigerung des Vorganges bei Marcus. Matthäus lässt die Heilung dadurch geschehen, dass Jesus die Hand der Kranken ergreift, Marcus aber erzählt, Jesus richtet die Kranke auf, indem er sie bei der Hand ergreift. Nun sagt Weiss, nur in Verbindung mit dem Aufrichten liege es, dass mit dem Ergreifen der Hand der Kranken das Gefühl der Genesung wiederkehre, Matthäus aber lasse nur nach Analogie von 8, 3 auch hier die Heilung durch Anrühren vermittelt sein. Allein aus 8, 3 und den fast vollständig übereinstimmenden Parallelen bei Marcus und Lukas sehen wir ja, dass Jesus schon durch Berühren in Verbindung mit dem Machtwort, ich will, sei rein, im Stande war, dem Aussätzigen seine Gesundheit wiederzugeben. So kann er auch hier gerade nach der ursprünglichen Quelle mit seiner übergewaltigen Persönlichkeit nur durch Berührung der Kranken das Fieber gebannt haben. (Zu vergleichen sind auch Matth. 9, 29 und 20, 34 mit Marc. 8, 22; auch Marc. 9, 27 par.). Marcus aber steigert, indem er die Kranke von Jesus aufgerichtet werden lässt. Betreffs des *αὐτῷ* Matth. 8, 15 ist Weiss' Vermuthung möglicherweise richtig, es kann aber auch sein, dass Matthäus ohne Reflexion den Singular geschrieben oder derselbe schon in der Quelle gestanden hat.

Es liesse sich nämlich darüber streiten, ob nicht Marcus die Worte 1, 29 *καὶ Ἀνδρέου μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου* erst zugesetzt habe. Wenn sie auch Lukas nicht bringt, da er die Berufung des Jakobus und Johannes erst im 5. Kapitel erzählt, so geht doch bei Marcus von 1, 16 an die Erzählung nicht ununterbrochen fort. Weiss sagt selbst (Marcusev. S. 59), dass die Berufung der beiden ersten Jüngerpaare an einem Wochentage stattgefunden haben müsse. Von einem direkten Zusammenhang der Berufung und unserer Heilung, die nach der Darstellung schon der Quelle A an einem Sabbat geschehen ist, kann daher wohl nicht geredet werden. Die Jünger werden auch, als er in die Synagoge geht, 1, 21, nicht als in seinem Gefolge befindlich erwähnt. Die Hand des Evangelisten zeigt sich ebenfalls in der Zusetzung des *εὐθύς* V. 29 u. V. 30, welches auch nach Weiss (S. 27) der Schreibweise des Marcus angehört. Das *ἠγέρθη* der Quelle bringt er am Ende von V. 31 nicht, weil er es am Anfang des Verses in *ἤγειρεν* verwendet hatte.

Wir sind nun so weit gekommen, dass wir die Aenderungen besprechen können, die der kanonische Lukas mit dem Texte, den er vorfand, vorgenommen hat. Von erheblicheren Abänderungen sind folgende zu nennen: Statt *εὐθὺς . . . ἐξελθὼν ἦλθεν* seiner Quelle, des Marcus, schreibt er *ἀναστὰς εἰς ἦλθεν*. Dann erwähnt er nicht, dass die Schwiegermutter Simons darniederlag, ersetzt aber den Zug dadurch, dass er das Fieber als gross bezeichnet. Die Wendung *ἦν συνεχομένη* ist ihm ebenfalls zuzuweisen. Sie erzählen nach ihm ferner Jesus nicht von der Krankheit, sondern sie bitten ihn betreffs ihrer. V. 39 hat Lukas viel geändert. Bei ihm geht die Heilung dadurch vor sich, dass Jesus zu Häupten der Kranken tritt und das Fieber bedroht. *παραχρῆμα* ist auch eine Zuthat von ihm. Mit *ἀναστᾶσα* giebt er *ἠγέρθη* der Quelle wieder, nur periodisirt er, indem er das Partic. setzt. Wir lassen nun den Text der Verse folgen, die Abänderungen des Lukas gesperrt gedruckt: 38 *ἀναστὰς δὲ ἀπὸ τῆς συναγωγῆς εἰςῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος. πενθερὰ δὲ τοῦ Σίμωνος ἦν συνεχομένη πυρετῷ μεγάλῳ καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν περὶ αὐτῆς.* 39 *καὶ ἐπιστὰς ἐπάνω αὐτῆς*

ἐπετίμησεν τῷ πυρετῷ, καὶ ἀφῆκεν αὐτήν· παραχρῆμα δὲ ἀναστᾶσα διηκόνει αὐτοῖς.

II. Die Krankenheilungen am Abend.

Matth. 8, 16. Marc. 1, 32—34. Luk. 4, 40 f.

Nun schliesst sich bei allen drei Evangelisten ein Bericht von Jesu Wunderthätigkeit am Abend desselben Tages an. Die Erzählung des Matthäus ist knapper und kürzer, nur fügt er selbständig am Schluss das Prophetenwort hinzu. Es unterliegt für mich keinem Zweifel, dass, wenn auch die Darstellung des Matthäus nicht durchweg mehr ursprünglich ist, er doch der Quelle näher steht, als Marcus. Die Art, wie der zweite Evangelist diese Verse wiedergiebt, zeigt deutlich seine Darstellungsweise. Den strengen Beweis dieser Behauptung zu führen, ist jetzt, wo wir am Anfang der Abhandlung stehen, nicht möglich; dass wir aber nicht irren, wird sich im weiteren Fortgang unserer Untersuchung zeigen, wenn wir eine Reihe Analogien gewonnen haben.

In der einleitenden Zeitangabe hat Marcus über Matthäus hinaus die Worte ὅτε ἔδυσεν ὁ ἥλιος. Er giebt also eine doppelte Bestimmung der Zeit. Weiss findet darin den Ausdruck der Quelle wieder, welchen Matthäus abgeändert habe. Er schreibt zur Erklärung des Marcustextes (Marcusev. S. 66): „Die Zeitbestimmung soll zugleich motiviren, woher dieser plötzliche Wechsel der Scene eintritt. Daher genügt nicht, dass es Abend geworden; es muss hinzugefügt werden, dass der Abend gemeint ist, der mit Sonnenuntergang beginnt. Damit nämlich war der Sabbat (V. 21) vergangen und die Sabbatruhe hindert nun die Stadtbewohner nicht mehr, ihre Kranken zu ihm zu bringen.“ Dass die Heilungen auf den Abend verlegt sind, weil es erst dann, nach Ablauf des Sabbats, erlaubt war, die Kranken zur Heilung zu ihm zu bringen, ist jedenfalls richtig. Bei Matthäus ist nicht ersichtlich, warum die Leute erst abends die Kranken bringen, weil bei ihm die Scene nicht an einem Sabbat spielt. Aber das ist für unsre Frage von keinem Belang. Matthäus hat der Geschichte einen Platz in anderm Zusammenhang angewiesen, als sie in der Quelle inne hatte.

Dabei ist es an und für sich ebensogut möglich, dass er in der Quelle nur ὀψίας δὲ γενομένης vorfand und beibehielt, als dass er die ausführlichere Wendung, wie sie Marcus erhalten, kürzte. Es ist mir aber unmöglich zu verstehen, aus welchem Grunde die Angabe, es sei Abend geworden, nicht genügt habe, sondern hinzugefügt werden musste, dass der Abend gemeint sei, der mit Sonnenuntergang beginne. Nachdem es Abend geworden war, war eben die Sonne untergegangen, das ist doch etwas ganz Selbstverständliches. Ein neues Moment tritt mit ὅτε ἔδυσεν ὁ ἥλιος nicht ein. Und die Leser, für die das Marcusevangelium berechnet ist, waren nicht so vertraut mit jüdischer Sitte, dass sie in den Worten eine Anspielung auf die Beendigung des Sabbats mit Sonnenuntergang sofort verstanden hätten. Ich kann in dem zweiten Theile der Zeitbestimmung nur eine Eigenthümlichkeit in der Schreibweise des Marcus erblicken, der, wie wir bald an hinreichenden Beispielen sehen werden, oft umständlich schildert und ausmalt.

Wenn Matthäus προσήνεγκαν αὐτῷ gegenüber ἔφερον πρὸς αὐτόν des Marcus hat, so ist das allerdings wohl eine Aenderung von ihm. Denn προσφέρειν findet sich bei ihm viel häufiger als bei den andern beiden Synoptikern, dazu an Stellen, die er entweder selbst geschrieben, oder aber überarbeitet hat, z. B. 2, 11; 4, 24; 12, 22.

Nun kommt aber wieder eine grössere Differenz. Nach Matthäus wird erzählt, dass man viele Dämonische zu ihm brachte und er die Geister durch das Wort austrieb, dann dass er alle Kranken heilte; von den Kranken ist aber nicht ausdrücklich berichtet, dass man sie zu ihm gebracht hat, sondern wir erfahren nur die Thatsache ihrer Heilung. Bei Marcus aber heisst es, sie brachten zu ihm alle Kranken und die Dämonischen. Dann schildert V. 33, den Matthäus nicht kennt, dass die ganze Stadt an der Thür versammelt war. Und nun geht es weiter: „Und er heilte viele, die krank waren an verschiedenen Krankheiten und trieb viele Dämonen aus, und er liess die Dämonen nicht reden, denn sie kannten ihn.“ Es fällt zunächst bei Marcus auf, dass man alle Kranken und die Dämonischen zu ihm bringt und

er nur viele heilt. Doch ist das nur eine scheinbare Sonderbarkeit. Man hat aber nicht zu erklären, die Tageszeit habe nicht mehr ausgereicht, um aller Begehren zu befriedigen, und der Fortgang der Erzählung setze ja auch ausdrücklich voraus, dass noch viele Seelen hilfsbedürftig blieben (Weiss), sondern der Evangelist will sagen, man bringt alle Kranken, die man hat, zu dem grossen Wunderthäter, und er setzt voraus, dass sie auch alle geheilt werden, so dass also die Heilungen, die Jesus an jenem Abend vollbrachte, viele an Zahl wurden (ähnlich Keil, Comment. über die Evv. des Marcus und Lukas S. 29). Nun aber tritt wieder die Frage an uns heran, hat Matthäus gekürzt, oder hat Marcus ausgeschmückt. Es könnte bestechen, wenn Weiss ausführt, es sei dem Matthäus hauptsächlich auf die V. 17 angeknüpfte Nachweisung einer Weissagungserfüllung angekommen, und dazu habe er den Marcustext stark gekürzt. Dadurch entstehe aber die Unebenheit, dass zuerst nur von Dämonischen die Rede sei, weil ihm diese Art von Kranken, von deren Heilung er noch kein Beispiel gegeben habe, besonders wichtig gewesen sei, dass dann aber mit Marcus auch von anderen Kranken erzählt werde, die er geheilt habe, weil nur daran die folgende Weissagung sich anschliesse. Indessen genauer zugesehen verhält sich die Sache doch etwas anders. Es braucht nicht allzusehr betont zu werden, dass 4, 24 allerdings bereits von der Heilung Dämonischer erzählt wird, denn dort ist der Bericht summarisch; aber es darf auch hier nicht gesagt werden, dass dem Matthäus diese Art Kranker besonders wichtig gewesen sei, denn er hat ja die Heilungsgeschichte Marc. 1, 23—26 von dem Mann mit dem unreinen Geiste ausgelassen, und überdies ist der Bericht hier auch ziemlich knapp und kurz und erweckt nicht den Anschein, als ob auf denselben ein grosses Gewicht gelegt sei. Ferner aber, hätte wohl wirklich Matthäus, da es ihm auf die Weissagung V. 17 ankam, die Angabe, dass sie viele oder alle Kranken zu ihm brachten, gestrichen, wo sie ihm doch so gut gepasst hätte, da er an die Heilung aller dieser Kranken das Prophetenwort angeknüpft hat? Ich sollte meinen, dann würde er eher bei der

Erzählung von der Heilung der Dämonischen gekürzt haben. Und diese Möglichkeit muss auch offen gelassen werden. Ich bin zwar sehr geneigt, zu vermuthen, dass Matthäus nach der Quelle *λόγῳ* geschrieben und Marcus und Lukas diese Angabe weggelassen haben. Auch *δαιμόνια* bei Marcus sieht gegenüber *τὰ πνεύματα* bei Matthäus eher als eine an *δαιμονιζομένους* conformirende Correctur des zweiten Evangelisten aus. Aber wenn sich auch keine bestimmte Entscheidung treffen lässt, so kann Matthäus doch die nähere Bestimmung, dass Jesus die Dämonen nicht habe reden lassen, weil sie ihn kannten, gestrichen haben.

Während sich also der Grund, weshalb Matthäus die Nachricht von dem Herbeibringen aller Kranken ausgelassen haben sollte, als nicht stichhaltig erwiesen hat, deutet gerade die Fassung des Marcus auf eine Correctur hin. Es hat etwas eintöniges, dass bei dem zweiten Evangelisten V. 32 und V. 34 der Ausdruck in ähnlicher Weise wiederkehrt (*πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας καὶ τοὺς δαιμονιζομένους* und *πολλοὺς κακῶς ἔχοντας . . . καὶ δαιμόνια πολλά*). Solche Wiederholungen werden wir öfter finden, wie 2, 6 und 8 die dreifache Wiederkehr des *διαλογίζεσθαι*; 2, 15 *ἦσαν γὰρ πολλοί* nach schon vorausgegangenem *πολλοί*; 2, 19 *μὴ δύνανται . . . νηστεύειν* und *οὐ δύνανται νηστεύειν* u. s. w., und darin verräth sich eine Eigenthümlichkeit des Stiles des Marcus. An unserer Stelle gestaltet er aber um, indem er *πάντας* vorausnimmt und nachher von vielen spricht. *ποικίλαις νόσοις* ist nun wohl auch ein Zusatz von ihm. Zuletzt V. 33 mit der hyperbolischen Angabe, dass die ganze Stadt an der Thür versammelt war, verräth wie 1, 45 und 2, 2, Verse, welche, wie wir gleich sehen werden, auch erst vom kanonischen Marcus zugesetzt worden sind, schon hier das Bestreben, grosse Volksmengen in seine Umgebung einzuführen. Er wird also auch diesen Vers dem Bericht, den er vorfand, eingefügt haben.

Gehen wir nun zu Lukas über, so lässt sich nicht entscheiden, ob seiner Darstellung nur Marcus zu Grunde liegt, oder ob nicht auch in einigen Punkten die Erzählungsquelle von Einfluss auf ihn gewesen ist. Es liesse sich daran denken,

die Wendungen *πάντες ὅσοι* V. 40 und *ἀπὸ πολλῶν* V. 41 und überhaupt die Nachricht, dass er alle Kranken und viele Dämonische geheilt habe, als Reminiscenz an die Quelle zu erklären, aber immerhin ist es auch möglich, dass er nur den Marcustext umgestaltet, da er das Bringen und Geheiltwerden aller Kranken zusammenfasst und das Herbeischaffen der Dämonischen nicht ausdrücklich erwähnt. Denn Marcus hat ja auch V. 32 nicht *πάντας τοὺς δαιμονιζομένους*, sondern nur *τοὺς δαιμονιζομένους*, wohl aber V. 34 *δαιμόνια πολλά*. Im Einzelnen aber erinnert seine Fassung nicht sehr an die des Marcus. In *δύνοντος τοῦ ἡλίου* nimmt er nur die zweite Hälfte des Ausdrucks des Marcus herüber, der gen. absol. weist aber noch auf die Fassung in der ersten Hälfte bei Marcus hin. Dann verwendet er noch *νόσοις ποικίλαις* aus V. 34 des Marcus und behält *πρὸς αὐτόν* bei, ebenso *ἐθεράπευεν*, wo er nur das Imperfectum schreibt; V. 41 *καὶ δαιμόνια* und *οὐκ . . . λαλεῖν, ὅτι ᾔδεισαν*. Das Bedrohen erinnert an V. 39, wo er es auch selbst zugesetzt hatte und an V. 35. Sein Text gestaltet sich also so: 40 *δύνοντος δὲ τοῦ ἡλίου πάντες ὅσοι εἶχον ἀσθενοῦντας νόσοις ποικίλαις ἤγαγον αὐτοὺς πρὸς αὐτόν· ὁ δὲ ἑνὶ ἑκάστῳ αὐτῶν τὰς χεῖρας ἐπιτιθεὶς ἐθεράπευεν αὐτούς·* 41 *ἐξήρχοντο δὲ καὶ δαιμόνια ἀπὸ πολλῶν, κραυγάζοντα καὶ λέγοντα ὅτι σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. καὶ ἐπιτιμῶν οὐκ εἴα αὐτὰ λαλεῖν, ὅτι ᾔδεισαν τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι.*

III. Heilung eines Aussätzigen.

Matthäus 8, 1—4. Marcus 1, 40—45. Lukas 5, 12—16.

Die Ausführungen Simons' (Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthäus benutzt S. 31 f.), dass die Matthäusdarstellung den Eindruck einer secundären mache, haben mich nicht überzeugt, sondern das Urtheil Weiss', dass die Urrelation dieses Abschnittes bei Matthäus im Wesentlichen erhalten sei, scheint auch mir richtig zu sein, und ich verweise über diesen Punkt auf seine Ausführungen

Marcusevangelium S. 72 ff., da ich im Ganzen mit denselben einverstanden bin. Nach meiner Quellenansicht muss ich nur die Erzählung nicht der Redenquelle, sondern der Quelle A zuweisen. In einem Punkte aber, in der Auslegung von V. 43 des Marcus, bin ich anderer Meinung als Weiss. Seinem besonderen Standpunkt in der Evangelienkritik zufolge meint er (Matthäusev. S. 254) nämlich, Matthäus schreibe 9, 30 f. offenbar in Erinnerung an die Art, wie Marcus bei unserer Heilungsgeschichte diese Weise Jesu geschildert habe. Ich glaube aber, dass diese Stelle des Matthäus, welcher nach meiner Ansicht darin dem Marcus gar nicht hat folgen können, uns den Schlüssel zum rechten Verständniss des Einschiebsels bei Marcus giebt (vergl. Keil. Comment. über die Evv. des Marcus und des Lukas S. 29). Jesus hat den eben Geheilten nicht „angezürnt", weil derselbe die gesetzlichen Schranken, die seinem Verkehr mit den Gesunden gesteckt waren, durchbrochen hatte und Jesus doch diese Schranken mit aller Strenge gewahrt wissen will. Wenn Marcus das hätte sagen wollen, so hätte er es wohl etwas deutlicher ausgedrückt, denn in diesem Verhalten des Aussätzigen den Grund des Zornes Jesu zu finden, ist eine Annahme, die gewiss nicht auf der Hand liegt, es müsste denn sein, dass man der überscharfsinnigen Bemerkung Weiss' beitrete, aus dem ἐξέβαλεν sei klar, dass der Kranke von dem ansteckenden Aussatze noch nicht gereinigt gewesen sei. Marcus habe diesen Zusatz gegeben, weil er aus den Lehrvorträgen des Petrus erfahren habe, dass durch die Berührung und das Machtwort Jesu der Heilprozess erst eingeleitet sei und sich allmählich auf dem Weg zum Priester vollzogen habe. Nein, weil bei ἐμβριμησάμενος nicht direkt angegeben steht, warum Jesus ernstlich auf ihn einspricht, hat nach Marcus' Ansicht der Text genügenden Aufschluss gegeben und das ἐμβριμήσασθαι bezieht sich auf das im folgenden Verse gegebene Verbot ὅρα, μηδενὶ μηδὲν εἴπῃς. Nun hat aber Weiss offenbar auch das ἐξέβαλεν αὐτόν in seiner Ansicht bestärkt. Jedoch glaube ich, Matthäus 9, 38 ὅπως ἐκβάλῃ ἐργάτας εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ ist ein Beleg dafür, dass wir hier über-

setzen dürfen: er schickte ihn fort. Wir müssen zugeben, dass in der Trennung der Worte ἐμβριμησάμενος λέγει durch das Glied εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτόν eine Schwierigkeit entsteht, aber ist einmal anerkannt, dass V. 43 erst von Marcus eingeschoben ist, so kann auf dieselbe kein grosser Nachdruck gelegt werden, weil bei derartigen Einarbeitungen solche Anstösse leicht vorkommen können. Wir fassen also den Vorgang ganz in der Weise auf, wie ihn Matthäus 9, 30 bei der Heilung der beiden Blinden berichtet: Und ernstlich ihm befehlend schickte er ihn sogleich fort und sagt zu ihm: Sieh zu, erzähle Niemand etwas, sondern gehe hin, zeige dich dem Priester u. s. w. (Anders Holtzmann S. 477 f.).

Wie in den vorigen Geschichten ist nun der Bericht des Marcus die Grundlage des Lukas. Matthäus giebt auch dieser Erzählung eine andere Stelle, als sie in A gehabt hat; er fügt sie, V. 1 selbst hinzusetzend, unmittelbar nach der Bergrede ein. Auch Lukas hat im Vorhergehenden nicht mehr den Gang der Erzählung der Quelle A festgehalten, sondern eigenmächtig 5, 1—11, enthaltend den Fischzug Petri, eingeschoben. Dabei hat er aber die Fugen nicht verwischt, sondern auch bei ihm knüpft, wie Weiss richtig hervorhebt, V. 12 an 4, 44 an. Der Bericht des Marcus von V. 35—45 hat einige Schwierigkeiten, die zum Theil aus der Quelle stammen werden, zum Theil aber dadurch verursacht sind, dass Marcus zu der Erzählung von A Zusätze gemacht hat. Nämlich nach Marcus verlässt Jesus Kapernaum ganz früh und geht an einen einsamen Ort, in der Absicht, dort zu beten, wie aus den Worten κἀκεῖ προσηύχετο geschlossen werden darf. Als Simon und die mit ihm ihn finden und ihn auffordern, mit ihnen nach Kapernaum zurückzugehen, antwortet aber Jesus, er habe deshalb die Stadt verlassen, um hinzugehen und auch in den umliegenden Flecken zu predigen. Wir haben also hier eine zweifache und zwar verschiedene Begründung seines Wegganges aus Kapernaum. Und er geht lehrend und die Dämonen austreibend in die Synagogen von ganz Galilaea. Diese seine Wirksamkeit wird ihm dann durch den geheilten Aussätzigen unmöglich gemacht. Denn derselbe geht gegen

das strenge Verbot hinaus und verkündet überall, was ihm geschehen, so dass Jesus — wohl aus keinem andern Grunde, als weil ihn die Volksmassen bedrängen — nicht mehr offenkundig in eine Stadt hineingehen konnte, sondern sich an einsamen Orten aufhalten musste. Aber trotzdem kamen sie von allen Seiten zu ihm, so dass er also doch nicht vor dem Gedränge des Volkes bewahrt blieb. Auch Weiss findet diese Angabe V. 45 hyperbolisch und weist darauf hin, dass ja Jesus doch, wie die spätere Erzählung zeige, gelegentlich wieder die Städte besuche. Ich kann mich seinen Ausführungen nur anschliessen, wenn er in V. 45 einen Zusatz des Marcus zu der überkommenen Erzählung findet. Die Darstellung des Lukas setzt den ganzen Text bei Marcus voraus, einschliesslich V. 45, des Zusatzes des kanonischen Marcus. Aber bei ihm sind die Unebenheiten beseitigt. 4, 42 geht Jesus in die Wüste, aber dass er dies gethan, um dort zu beten, ist weggelassen. Simon und die mit ihm sind durch die *ὄχλοι* ersetzt, weil ja die Berufung Simons noch nicht erzählt ist. Die Worte *εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον* Marcus 1, 38 ersetzt er, weniger aus Missverständniss des Marcus, wie Weiss will, als bewusst erweiternd durch die Worte *ὅτι εἰς τοῦτο ἀπεστάλην*. 5, 15 entfernt er, wie Weiss richtig sagt, den anstössigen Ungehorsam des Geheilten. Da er aber V. 45 des Marcus wiedergeben will, muss er für den Zusammenlauf des Volkes nun ein anderes Motiv geben und erzählt daher, das Gerücht über ihn habe sich weiter verbreitet und viele angelockt, die ihn hören oder sich heilen lassen wollten. Bei ihm entgeht dann aber Jesus wirklich den Volksmassen, indem er sich in die Wüste zurückzieht, und zum Schluss bringt er hierauf den aus Marc. 1, 35 oben übergangenen Zug nach, dass Jesus dort gebetet habe. Auch innerhalb der bei Matthäus ebenfalls parallelen Verse weisen einige Züge auf die Abhängigkeit des Lukas von Marcus. Wenn Matthäus erzählt, „und sogleich wurde sein Aussatz gereinigt“, und Marcus „sogleich wich von ihm der Aussatz und er wurde gereinigt“, so ist es offenbar, dass nicht Matthäus den etwas ungenauen Ausdruck erst geschaffen und Marcus das ächte erhalten hat,

sondern umgekehrt, die schwierigere Ausdrucksweise ist die ältere, und erst Marcus hat sie in die glatte Form gebracht (anders Simons a. a. O. S. 31). Lukas aber kann nur von Marcus abhängig sein, denn er bietet mit einer geringfügigen Umstellung das eine der beiden Glieder des Marcus. Auch *προςένεγκε*, das Lukas mit Marcus gegenüber *προςένεγκον* des Matthäus hat, ist zu beachten. Ebenso ist noch ein dritter Ausdruck aus dem zweiten Evangelisten entlehnt, nämlich die Worte *περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου*, die bei Matthäus nicht stehen. Daneben ergiebt sich aber aus einer Reihe von Momenten, dass Lukas neben dem Bericht des Marcus noch einen anderen, nach Simons den des kanonischen Matthäus, nach meiner Ansicht die Quelle A, benutzt hat. Als erstes Moment lässt sich *καὶ ἰδού* anführen, das Matthäus und Lukas gegen Marcus theilen. Simons trifft einen wunden Punkt bei Weiss, wenn er den Nachweis versucht und wie mir scheint auch führt, dass keine Berechtigung vorliege, mit dem genannten Gelehrten in der Erscheinung eines *ἰδού* oder *καὶ ἰδού* ein indicium seiner apostolischen Quelle zu sehen. Nur kann ich der Schlussfolgerung Simons' nicht beitreten, dass, wenn Matthäus und Lukas im Gebrauch dieser Partikel zusammenstimmen, dies ein Zeichen sei, dass Lukas den Matthäus benutzt habe. An unserer Stelle ist es möglich, dass *ἰδού* in der Erzählungsquelle stand und Marcus es wegliess; ich neige aber eher dazu, es bei Matthäus und Lukas selbständig und unabhängig von den beiden Evangelisten geschrieben zu denken. Denn Lukas hat V. 12 bis auf die Schlussworte erst selbst geformt, und da kann diese Wendung nach vorausgegangenem *ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτόν* ganz gut ein zweiter Hebraismus sein. Es fehlt ja hier auch das Verbum. Anders ist es mit Jesu Anrufung als *κύριος*. Ein Blick in die Konkordanz zeigt, dass Matthäus und Lukas das Wort häufiger haben als Marcus. Aber ein Dogmatisiren kann ich in dem Gebrauch dieses Namens nicht finden; auch in der Redenquelle kommt er öfters vor; er ist wohl schon in der urapostolischen Zeit allgemeiner gebraucht worden. Und ich für meine Person finde den umgekehrten Schluss als wie

ihn Simons zieht, für einleuchtender, ich glaube, dass in der That das fast durchgängige Fehlen dieses Prädikates bei Marcus eher bewusste Umgehung, als Zeichen historischer Treue ist. Was aber die vorliegende Stelle betrifft, so verräth bei Marcus bestimmt das *ὅτι*, vielleicht auch das voraufgehende *αὐτῷ* (cfr. V. 41) die Hand des Evangelisten, so dass ich mich berechtigt glaube, die Fassung der Worte bei Matthäus und Lukas als die genau der Quelle entsprechende anzusehen. Auch *δύνῃ* hat er wohl erst selbst statt *δύνασαι* geschrieben. Was *προςεκύνει* bei Matthäus betrifft, so hat Simons ganz recht, wenn er auf den häufigeren Gebrauch bei dem ersten Evangelisten hinweist, ich kann aber trotzdem Weiss nur beitreten, denn sowohl bei Marcus, wie bei Lukas haben wir offenbare Umschreibungen dieses Wortes an unserer Stelle. V. 13 bezieht Lukas *αὐτοῦ* wie Matthäus auf *ἥψατο*, nicht mit Marcus auf *τὴν χεῖρα*, schreibt nach der Quelle mit Matthäus *λέγων* statt *καὶ λέγει αὐτῷ* und *εὐθέως* gegen *εὐθύς* bei Marcus und lässt, wie Weiss treffend bemerkt, die meisten Zusätze des Marcus weg. So fehlen bei ihm Marcus V. 40 *ὅτι*, V. 41 *ὁ δὲ Ἰησοῦς σπλαγχνισθείς* und *αὐτῷ* vor *θέλω*, V. 42 *εἰπόντος αὐτοῦ*, der ganze V. 43 und V. 44 *μηδέν*. Gerade aber darin, dass Marcus reicher an lokalen wie an psychologischen Beziehungen ist als Matthäus, zeigt sich seine secundäre Fassung. Marcus schmückt eben nach seiner Gewohnheit den einfachen Text aus.

Wir fassen nun die Veränderungen zusammen, die Lukas mit den beiden ihm vorliegenden Relationen vorgenommen hat. V. 12 stammt bis zu *λέγων* ganz aus seiner Feder, V. 13 hat er statt *λέγων* geschrieben *εἰπών* und das Subjekt *ἡ λέπρα* vorgestellt, V. 14 rühren von ihm her die Worte *αὐτὸς παρήγγειλεν*; die oratio directa verwandelt er im ersten Theil des Befehls, den Jesus giebt, in die oratio obliqua; im zweiten Theile behält er die direkte Rede bei, schreibt aber statt *ὕπαγε* periodisirend *ἀπελθών* und stellt *σεαυτόν* hinter *δεῖξον*, dann schreibt er statt *ἃ* des Marcus *καθώς*. V. 15 hat er wieder ganz neu gestaltet. Aus dem Marcustext sind darin nur zwei Worte, *λόγος* und das *ἤρχοντο* in

συνήρχοντο. In V. 16 erinnert *ἐν ταῖς ἐρήμοις* an *ἐπ' ἐρήμοις τόποις* und *προσευχόμενος* an Marcus V. 35 *προσηύχετο.*

Demnach gestaltet sich der Text so: 12 *Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν μιᾷ τῶν πόλεων, καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ πλήρης λέπρας· καὶ ἰδὼν τὸν Ἰησοῦν, πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον ἐδεήθη αὐτοῦ λέγων· Κύριε, ἐὰν θέλῃς, δύνασαί με καθαρίσαι.* 13 *καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἥψατο αὐτοῦ εἰπών· Θέλω, καθαρίσθητι. καὶ εὐθέως ἡ λέπρα ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ.* 14 *καὶ αὐτὸς παρήγγειλεν αὐτῷ μηδενὶ εἰπεῖν, ἀλλὰ ἀπελθὼν δεῖξον σεαυτὸν τῷ ἱερεῖ καὶ προσένεγκε περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου καθὼς προσέταξεν Μωϋσῆς εἰς μαρτύριον αὐτοῖς.* 15 *διήρχετο δὲ μᾶλλον ὁ λόγος περὶ αὐτοῦ, καὶ συνήρχοντο ὄχλοι πολλοὶ ἀκούειν καὶ θεραπεύεσθαι ἀπὸ τῶν ἀσθενειῶν αὐτῶν·* 16 *αὐτὸς δὲ ἦν ὑποχωρῶν ἐν ταῖς ἐρήμοις καὶ προσευχόμενος.*

IV. Die Heilung des Paralytischen.

Matth. 9, 1—8. Marc. 2, 1—12. Luk. 5, 17—26.

Die Frage nach der ursprünglichsten der drei Relationen hat auch bei dieser Erzählung Weiss nach meiner Ansicht richtig zu Gunsten des Matthäus entschieden und was Simons dagegen anführt, kann Weiss' Urtheil nicht entkräften. Gerade der hier vorliegende Abschnitt ist als Beispiel für die Weiterbildung bei Marcus lehrreich. Bei Matthäus sind Scenerie und Handlung einfach, und es wird keine besondere Kunst aufgewendet, die Vorgänge nach allen Einzelheiten ausführlich zu zeichnen. Der erste Evangelist schildert nicht im Eingang, wie grosse Volkshaufen Jesus begleiten, wenn aber am Schluss, V. 8, doch *ὄχλοι* da sind, so darf daraus nicht geschlossen werden, dass er eine dies angebende Mittheilung oben gestrichen habe, sondern ähnlich wie die *γραμματεῖς* erwähnt er die Menge erst da, wo sie für die Geschichte in Betracht kommt. Er giebt auch nicht einmal direkt an, dass Jesus sich in einem Hause befindet. Der kanonische Bearbeiter macht die Angabe, dass Jesus in seine Stadt,

Kapernaum, gegangen sei, und dies scheint ihm vollkommen ausreichend, um nun die Erzählung der Quelle direkt anzufügen. Sie bringen ihm einen Paralytischen, und aus dem Grunde, weil er darin einen Beweis des Glaubens des Kranken und der Träger sieht, kündigt er dem Kranken Sündenvergebung an. Dies ist wohlverständlich, und eine solche Begründung der Sündenvergebung beruht ja auch durchaus auf der ältesten apostolischen Lehre. Die *πίστις*, der Glaube, dass Jesus der grosse Helfer Aller sei, bedingt die Rettung und Sündenvergebung. V. 3 wird dann erzählt, dass einige der Pharisäer, die nicht besonders eingeführt werden, sondern einfach als anwesend vorausgesetzt sind und als anwesend ganz gut vorausgesetzt werden können, bei sich sagen: Dieser redet lästerlich. Warum, wird nicht angegeben; es liegt ja auch auf der Hand, in wie fern sie ein solches Wort Jesu als Lästerung auffassen können, ja von ihrem Standpunkte der Nichtanerkennung Jesu als Messias so auffassen müssen. Die Darstellung V. 4—8 stimmt in den Hauptzügen bei den beiden ersten Evangelisten überein.

Sehen wir uns nun die Geschichte bei Marcus näher an, so wird die Angabe V. 1, dass Jesus nach Verlauf einiger Tage wieder nach Kapernaum zurückgekehrt sei, aus der Quelle stammen. Denn die Begründung des Ausgangs Jesu aus Kapernaum stammt jedenfalls aus der Quelle, und hier folgt dann die Anzeige seiner Rückkehr. Ob die Angabe *ἠκούσθη ὅτι εἰς οἶκόν ἐστιν* auch aus A entlehnt oder erst vom Bearbeiter hinzugefügt ist, wage ich nicht zu entscheiden. Immerhin ist es ein detaillirender Zug, wie sie Marcus häufig giebt. V. 2 betrachte ich aber bestimmt als Zusatz des kanonischen Marcus. Einmal haben wir hier das *ὥστε*, was nach der Ausführung Weiss' Marcus liebt. Dann scheint mir die Angabe, dass nicht einmal der Platz vor der Thür die herbeiströmende Menschenmasse fasste, in Verbindung zu stehen mit der Angabe eines grossen Volkszudranges 1, 45. Diesen letzteren Vers hatte nach unserer Meinung Marcus erst zu dem Bericht der Quelle zugegeben. Wenn er aber Jesus seine Predigt durch die Orte Galiläa's im Gefolge so grosser Menschenmengen verkünden lässt, so lag es nahe,

ihn auch bei seiner Rückkehr nach Kapernaum von vielem Volk umdrängt zu schildern, umsomehr, als auch Matth. 9, 8 ὄχλοι erwähnt werden. In der so stark aufgetragenen Schilderung des Volksandrangs liegt aber eine Steigerung gegenüber Matthäus, für mich ein Zeichen von Weiterbildung. Wird demnach zugegeben, dass V. 2 erst aus der Feder Marcus' stammt, so muss auch die sekundäre Fassung unserer Heilungsgeschichte bei Marcus eingeräumt werden. Denn V. 2 bildet die Grundlage, auf der V. 4 verständlich wird. Nur weil die ὄχλοι hindern, den Kranken auf dem gewöhnlichen Wege durch die Thür zu Jesus zu bringen, steigen sie auf das Haus, decken das Dach ab an der Stelle, wo Jesus sich befand und lassen, nachdem sie es aufgebrochen hatten (Keil a. a. O. S. 31), das Bett mit dem Kranken hinab. Aber auch aus V. 3 haben wir Veränderungen des Marcus nachzutragen, durch die die einfache Schilderung des Matthäus getrübt wird. Beim ersten Evangelisten haben wir uns als diejenigen, welche den Kranken zu Jesus bringen, wohl die Verwandten des Paralytischen zu denken; auf sie bezieht sich jedenfalls das αὐτῶν V. 2 mit. Die am meisten hervortretende Aenderung des Marcus in V. 3 ist nun aber, dass er die Worte αἰρόμενον ὑπὸ τεσσάρων hinzusetzt. Es erscheint als das natürlichste, unter diesen Vieren gemietete Träger zu verstehen. Jedenfalls sind es die Träger, welche durch Abdecken und Aufgraben des Daches den Zugang zu Jesus ermöglichen (προσφέροντες, vergl. auch φέροντες V. 3) und αὐτῶν V. 5 bezieht sich demnach hier auf die Träger. Die ursprüngliche Erzählung kann aber unmöglich vom Glauben der Träger gesprochen haben, diese thun ja nur, was ihnen aufgetragen ist. Nur der Glaube der Angehörigen, die ihren Kranken zu Jesus bringen, kann in den Augen des Herrn die lebhafte Anerkennung hervorrufen, und Marcus ist aus keinem andern Grunde, als weil er erweitert und ausgemalt hat, zu der schiefen Beziehung gekommen. Ich glaube, die Fassung des Matthäus leuchtet auch noch V. 3 des Marcus durch. Denn wenn man liest καὶ ἔρχονται φέροντες πρὸς αὐτὸν παραλυτικόν, so sind hinzudenkendes Subjekt auch hier die Angehörigen des Paralytischen. Erst

durch den das *φέροντες* ausmalenden Zusatz *αἰρόμενον ὑπὸ τεσσάρων* wird es nahe gelegt, nun die *τέσσαρες* als Subjekt zu *ἔρχονται* zu nehmen. Uebrigens ersetzt Marcus das *ἰδοὺ* des Matthäus oder der Quelle durch *ἔρχονται*, dann mag wohl die Quelle *φέροντες* geboten, Matthäus also erst *προςέφερον αὐτῷ* geschrieben haben. Indessen ist doch auch zu beachten, dass Marcus diese Construction im V. 4 auch bringt, wenn er schreibt *προςενέγκαι αὐτῷ*. Die Worte *πρὸς αὐτὸν* sind auch möglicherweise erst Zusatz des Marcus. Ob *βεβλημένον* eine Erweiterung des Matthäus ist, wage ich nicht zu entscheiden. Zuletzt ist noch zu bemerken, dass die Worte aus Matthäus V. 2 *ἐπὶ κλίνης* nicht bei Marcus ganz getilgt sind, sondern dass sie der zweite Evangelist, wie Weiss richtig sagt, durch die Worte *αἰρόμενον ὑπὸ τεσσάρων* ersetzt hat. In V. 5 hat Marcus nur zwei geringe Abweichungen von Matthäus. Einmal ersetzt er das *εἶπεν* der Quelle durch *λέγει*, hat aber dann möglicherweise das Aechtere, wenn nämlich wirklich mit Weiss anzunehmen ist, dass *θάρσει* erst der kanonische Matthäus beifügt. Von V. 6 an sind aber die Abweichungen der Erzählung bei Marcus grösser. Er erwähnt ausdrücklich, dass einige der Pharisäer dasassen. Er giebt also auch hier die Situation genauer an, auf der das Folgende sich entwickelt. Hierauf heisst es bei ihm weiter *καὶ* (*ἦσαν*) *διαλογιζόμενοι ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν* gegenüber Matthäus *εἶπον ἐν ἑαυτοῖς* und V. 8 *ἐπιγνοὺς .... ὅτι οὕτως αὐτοὶ διαλογίζονται ἐν ἑαυτοῖς* und am Schluss des Verses *τί ταῦτα διαλογίζεσθε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν*, während der parallele Text des Matthäus hat *ἰδὼν ... τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν* und dann *ἱνατί ἐνθυμεῖσθαι πονηρὰ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν*. Wir haben also das *ἐν ἑαυτοῖς*, was bei Matthäus an der ersten der drei Stellen steht, bei Marcus an der zweiten und das *ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν*, was Matthäus an der dritten Stelle schreibt, bei Marcus an der ersten. Nun liesse sich ja an und für sich nicht mit Sicherheit entscheiden, welcher Evangelist geändert habe. Allein durch Lukas wird es nach unserer Ansicht nicht unwahrscheinlich, dass die Priorität dem Matthäus zuzuschreiben ist. Der Text Luk. 5, 22 setzt

in den Hauptzügen den unseres Marcus voraus, aber doch klingt auch die Fassung der Quelle A noch in einigen Wendungen nach, so zunächst darin, was uns hier angeht, dass er mit substantivischer Wendung, nicht durch einen Satz umschreibend, *τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν* bietet entsprechend dem *τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν* des Matthäus. (Vergl. Weiss und Simons a. a. O. S. 32.) Es bedingen auch noch eine ganze Anzahl anderer Momente die Annahme, dass Lukas auch in unserer Erzählung A neben Marcus benutzt. Darauf, dass Lukas in diesem V. 22 mit Matthäus gegen Marcus *εἶπεν* schreibt, lege ich nicht so viel Gewicht, da er auch sonst selbständig *εἶπεν* statt *λέγει* einsetzt. Eher möchte ich darin Weiss Recht geben, dass *ἵνα* in *ἱνατί* und *πονηρά* bei Matthäus Zusätze des ersten Evangelisten sind und die Quelle nur *τί* geboten hat, was Lukas genau ohne *ταῦτα* des Marcus erhalten hat. Hat also, wenn wir das Resultat zusammenfassen wollen, Marcus an der zweiten Stelle, wo von der innern Ueberlegung der Schriftgelehrten die Rede ist, selbst den Ausdruck des Matthäus an der ersten Stelle verwendet, so wird es auch wahrscheinlich, dass ihm, als er V. 6 schrieb, aus einem späteren Verse der Quelle schon das *ἐν ταῖς καρδίαις* in die Feder floss. Auch in V. 7 erweitert er. Von ihm rühren jedenfalls die Worte her *τί . . οὕτως λαλεῖ* und dann erscheint es ihm nöthig, zu erklären, warum man in dem Worte Jesu von der Sündenvergebung eine Lästerung erblickt habe; Niemand könne Sünden vergeben, wenn nicht einer, Gott. Ueber V. 8 haben wir schon gesprochen; in demselben sind nur wenige Worte, *καί, ὁ Ἰησοῦς, τί* und *ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν* aus der Quelle. In V. 9 ist *τῷ παραλυτικῷ* Zusatz des zweiten Evangelisten, und am Schluss des Verses haben wir wieder einen charakteristischen Zug des Marcus, wie wir an der Hand der beiden Parallelen erkennen. *περιπάτει* schildert ihm nicht genug, und da macht ers deutlicher, die Angabe V. 11 vorausnehmend: Nimm dein Bett und mache dich auf. V. 10 stimmt mit Matthäus, bis auf die Nachstellung des *ἐπὶ τῆς γῆς* und bis auf das Fehlen des *τότε* vor *λέγει*, was erst Matthäus eingefügt hat, überein. V. 11 beseitigt Marcus durch Einfügung

der Worte σοὶ λέγω das Anakoluth der Quelle und schreibt statt σοῦ τὴν κλίνην als Römer τὸν κράβαττόν σου, mit Umstellung des σοῦ. Die erste Hälfte von V. 12 erscheint nach den beiden Parallelen, von denen Matthäus durchaus den ächten Text der Quelle zeigt, als sekundär; εὐθύς ist ja ein Lieblingswort des Marcus und auch ἄρας τὸν κράββατον kann er nur aus V. 11 noch einmal gebracht haben, um recht eingehend zu schildern. Aber ich bin auch sehr geneigt, V. 8 des Matthäus als die alte Ueberlieferung der Quelle anzusehen, zum Theil im Gegensatz zu Weiss. Die Annahme des genannten Gelehrten (Matthäusev. S. 244), es habe in der Urrelation geheissen: „Und man fürchtete sich und pries Gott," offenbar also ἐφοβήθησαν καὶ ἐδόξασαν ohne bestimmtes Subjekt, kommt mir nicht einleuchtend vor, wenn die Möglichkeit vorliegt, schon in der Quelle die bestimmte Bezeichnung des Subjektes vorauszusetzen. Weiss stösst sich aber mit Unrecht daran, dass in der ältesten Erzählung nirgends eine Spur der ὄχλοι zu finden sei; ich meine, sie sind erst hier erwähnt, weil, wie ich im Eingang erwähnte, in der Entwickelung der Erzählung nach Matthäus erst hier der Moment eintritt, wo die Volksmenge theilnimmt an der Heilung. Ganz abweisen muss ich aber die Weiss'che Erklärung, dass nach der Urrelation, also wenn die ὄχλοι nicht erwähnt seien, die Einen, die Schriftgelehrten, welche Jesum der Lästerung geziehen, Furcht ergriffen habe, als derselbe sich so in seiner göttlichen Vollmacht ausgewiesen, die Andern aber Gott gepriesen hätten für den doppelten Segen, den er dem Kranken gespendet. Das hiesse dem Scharfsinn der Leser zu viel zumuthen, sie rathen zu lassen, dass zwei durch καί verbundene Verba, bei denen das Subjekt nicht angegeben ist, sich auf verschiedene Personen beziehen sollen. Vielmehr sind die ὄχλοι wohl in der Quelle schon erwähnt gewesen und sie sinds, die auf der einen Seite Furcht ergreift, dass ein Mensch solch göttliche Vollmacht auszuüben im Stande ist, die aber auf der andern Seite Gott preisen, dass er unter ihnen diese Vollmacht ausüben lässt. Ich bin nämlich auch der Meinung, dass der Abschluss Matth. V. 8 τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις aus der

Quelle stamme, was Weiss im Matthäusevangelium auch anzunehmen scheint, nachdem er im Marcusevangelium, nach dem Drucke zu schliessen, die Worte als Zusatz des Bearbeiters aufgefasst sehen will. Marcus verbindet V. 12[b] mit 12[a] durch sein beliebtes ὥςτε, ersetzt ἐφοβήθησαν durch ἐξίστασθαι, dem er, ähnlich wie er kurz vorher schrieb ἔμπροσθεν πάντων, das hyperbolische πάντας beifügt. Dann rührt die Fassung des Schlusses: „Indem sie sagten, solches sahen wir noch niemals", deutlich von ihm her. Denn bei Matthäus findet ein Zusammenhang statt, wenn es heisst, sie priesen Gott, weil er den Menschen eine solche Macht gegeben hatte, bei Marcus aber ist das Preisen Gottes und die Versicherung, dass sie solches noch nicht gesehen haben, innerlich nicht so eng verbunden.

Ueberblicken wir das Gesagte, so glauben wir wahrscheinlich gemacht zu haben, dass Marcus die kurze Erzählung, die uns im Wesentlichen in dem Texte des Matthäus erhalten ist, erweiterte und ausschmückte. Es mag hier auch auf einen Gesichtspunkt hingewiesen werden, den Weiss sehr treffend geltend gemacht hat: Die Annahme, dass der kurze Text die Grundlage des ausführlichen ist, ist viel einleuchtender. als dass, wie hier, Matthäus die Fassung des Marcus vor sich gehabt und mit solchem Geschick gekürzt habe, dass nirgends ein Widerspruch, ein nicht ganz passender Ausdruck, ein beziehungsloses Wort und dergl. gefunden wird.

Wir gehen nun dazu über, den Nachweis zu führen, dass Lukas, trotzdem er in seiner Erzählung dem Marcus folgt, A gekannt und daneben benutzt hat. V. 18 mag er wohl ἰδού im Eingange aus der Quelle erhalten haben; bestimmt hat er daher ἐπὶ κλίνης, was Marcus durch einen andern Zug ersetzt hatte. Die Angabe des kanonischen Marcus αἰρόμενον ὑπὸ τεσσάρων lässt er weg. V. 20 ist vielleicht εἶπεν ächt. Ueber V. 22 haben wir schon gesprochen; es erinnert hier die Fassung τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν an die Quelle, vielleicht auch εἶπεν und das Fehlen des ταῦτα bei Marcus, V. 23 wieder sicher περιπάτει, V. 24 die Stellung der Worte ἐπὶ τῆς γῆς vor ἀφιέναι und κλινίδιον, was an κλίνην bei Matthäus erinnert. V. 25 ist ἀναστάς

möglicherweise ein Nachklang des ἐγερθείς der Quelle, deren Worte er wieder in ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ treu wiedergiebt. In ἐδόξαζον V. 26 hat er die Construktion der Quelle bewahrt und φόβου ist die Erinnerung an ἐφοβήθησαν der Quelle.

Wir können nun die Aenderungen zusammenstellen, welche auf die Rechnung des Lukas zu setzen sind. In V. 17 hat er nur aus Marc. 2, 6 die Wendung ἦσαν καθήμενοι vorausgenommen, sonst rührt sprachlich der ganze Vers von ihm her. Er verwischt also, trotzdem er mit Marcus berichtet hatte, wie Jesus die Stadt Kapernaum verliess und dann in Galiläa predigte (4, 42—44), die Angabe, dass er nun nach Kapernaum zurückgegangen sei. Der Grund für diese Auslassung scheint mir nicht, wie Weiss will, in der Reflexion zu liegen, dass von dieser Reise ihm noch nicht genug erzählt sei. Dann würde er jedenfalls später nachgeholt haben, dass Jesus sich wieder nach Kapernaum gewendet habe, V. 27 heissts aber einfach, er ging heraus, also aus Kapernaum. Die Angabe, dass Jesus lehrte, entnimmt er aus Marcus V. 2, unterdrückt aber, dass er in einem Hause ist und, wenigstens in diesem Vers, dass das Gedränge des Volks so gross gewesen sei. Allerdings sind Pharisäer und Gesetzeslehrer ἐκ πάσης κώμης von Galiläa und Judäa und Jerusalem gekommen, der Evangelist hat sie sich jedoch schwerlich auf dem Vorplatz, sondern wahrscheinlich mit Jesus im Hause sitzend gedacht. Auch nur entfernt weisen die letzten Worte des Verses, dass Jesus geheilt habe, auf eine grössere Zahl der Anwesenden hin. Sie sollen wohl nur, ähnlich der Voraufnahme der Erwähnung von Pharisäern und Gesetzeslehrern, die Situation, auf der die Erzählung beruht, von vornherein ausdrücklich schildern. Zu bemerken ist die hebraisirende Wendung καὶ ἐγένετο, wie 5, 12; ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν cfr. 5, 12 ἐν μιᾷ τῶν πόλεων; αὐτός cfr. 5, 14; ἦν διδάσκων und ἦσαν ἐληλυθότες cfr. 4, 38 ἦν συνεχομένη; 5, 16 ἦν ὑποχωρῶν . . . καὶ προσευχόμενος; εἰς τό mit folgendem acc. c. inf. V. 18 f. stammt ἄνδρες von seiner Hand, das παραλυτικόν der Quelle und des Marcus umschreibt er durch ἄνθρωπον, ὃς ἦν παραλελυμένος; er erzählt noch

ausführlicher als Marcus, wie die Träger den Kranken hineinbringen und vor Jesus stellen wollen, wie sie aber wegen des Volkes keinen Weg finden, zu ihm zu gelangen. Dann steigen sie auf das Dach, und nun erfahren wir das Sonderbare, dass der Paralytische mitsamt seinem Bett durch die Ziegel hindurch mitten gerade vor Jesus herabgelassen wird. Das ist wohl nur so zu erklären, dass Lukas hier den Text des Marcus gedankenlos benuzt. Sprachliche Eigenthümlichkeiten des dritten Evangelisten zeigen sich in diesen beiden Versen in dem *εὑρόντες*, *ἐνώπιον αὐτοῦ*, *εἰς τὸ μέσον*, *ἔμπροσθεν*. In V. 20 haben wir hervorstehende Umgestaltungen nicht zu verzeichnen. Lukas lässt *ὁ Ἰησοῦς* und *τῷ παραλυτικῷ* weg, schreibt *ἀφέωνται* statt *ἀφίενται*, stellt *σοῦ* an das Ende und fügt dafür *σοί* ein und ändert *τέκνον* in *ἄνθρωπε* um. In dieser letzten Aenderung glaubt Weiss sehr deutlich den reflektirenden Bearbeiter zu erkennen, denn das *τέκνον* sei dem Bearbeiter für einen in Folge seines Sündenlebens Gelähmten unpassend erschienen. Diese Bemerkung kann ich nicht richtig finden. Eine derartige Ueberlegung kann man unmöglich einem Evangelisten zutrauen, der die ursprüngliche Salbung in Bethanien zu einer Erzählung umdeutet mit dem Sinn: Demuth und Reue führen sicherer zum Gottesreich als Werkgerechtigkeit und der allein Geschichten erzählt wie die vom verlorenen Sohn oder vom Pharisäer und Zöllner. Lukas hat die Anrede *ἄνθρωπε* hier wie auch 12, 14 und 22, 58 und 60 allein von den Synoptikern. Sie ist eine Wendung von ihm, bei deren Gebrauch ihm durchaus nicht ein besonderer Zweck vorgeschwebt haben muss. Auch in V. 21 ist wohl Weiss in einen Irrthum verfallen. Sollte nicht Lukas so viel Griechisch gekonnt haben, um, wenn er las *διαλογιζόμενοι ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν*, nicht zu der Meinung verleitet zu werden, Marcus lasse sie wirklich unter einander reden? Ueberdies sprechen sie auch in diesem Vers nicht wirklich, sondern V. 22 giebt deutlich an, dass sie auch Lukas überhaupt nur für sich, in ihren Herzen redend gedacht hat. Zusätze sind hier von Lukas *καὶ ἤρξαντο*, ein Verbum, was er häufiger bringt; die Bezeichnung *γραμματεῖς* nimmt er aus der Quelle auf, während

er oben V. 17 *νομοδιδάσκαλοι* geschrieben hatte; er setzt aber zu *καὶ οἱ Φαρισαῖοι* und *λέγοντες*. In der zweiten Hälfte des Verses zeigt er sich als den glättenden Bearbeiter (Weiss), indem er die beiden ersten Glieder des V. 7 bei Marcus mit nicht allzugrosser Umgestaltung in eine wohlgefügte Frage verwandelt und *εἷς* durch *μόνος* ersetzt, so dass *ὁ θεός* nicht mehr Apposition ist. Von geringerem Belang ist es, dass er statt *ἀφιέναι ἁμαρτίας* schreibt *ἁμαρτίας ἀφεῖναι*. V. 22 verknüpft der Bearbeiter mit *δέ* gegen *καί* der Quelle und des Marcus; *εὐθύς* lässt er weg, *ἐπιγνούς* entlehnt er aus Marcus und schreibt, die substantivische Wendung aus der Quelle herübernehmend, aber *διαλογίζονται* des Marcus verwendend *τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν*. Aus *ἀποκριθείς*, das er wieder erst selbst hinzufügt, braucht man nicht so viel zu folgern, wie es Weiss thut. *αὐτοῖς* des Marcus setzt er um in *πρὸς αὐτούς* und lässt *ταῦτα* des Marcus wieder weg. V. 23 fehlt bei ihm mit Marcus das *γάρ*, das vielleicht doch schon in der Quelle stand (gegen Weiss), dann hat er wieder *ἀφέωνταί σοι . . . σοῦ*. V. 24 stellt er das Subjekt vor das Prädikat, schreibt *εἶπεν* und *παραλελυμένῳ* statt *λέγει* und *παραλυτικῷ*, ferner periodisirend *καὶ ἄρας* und endlich das Deminutivum *τὸ κλινίδιον* und *πορεύου*. V. 25 *παραχρῆμα ἀναστάς* erinnert ganz an 4, 39; *ἐνώπιον αὐτῶν* entsprechend dem *ἔμπροσθεν πάντων* ähnlich wie V. 18. Mit den Worten *ἐφ' ὃ κατέκειτο* umschreibt er *τὸν κράβαττον* bei Marcus. *δοξάζων τὸν θεόν* nimmt er schon hier einmal vorweg. V. 26 wird mit *καί* angeknüpft und *ἐξίστασθαι πάντας* umschrieben durch *ἔκστασις ἔλαβεν ἅπαντας*, ebenso *ἐφοβήθησαν* der Quelle durch *ἐπλήσθησαν φόβου*. In den Schlussworten folgt er wieder dem Marcus, nur gehören ihm die Worte *παράδοξα σήμερον*. In *ἐδόξαζον* schreibt er das Imperf.

Demnach gestaltet sich der Text: 17 *καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν καὶ αὐτὸς ἦν διδάσκων καὶ ἦσαν καθήμενοι Φαρισαῖοι καὶ νομοδιδάσκαλοι, οἳ ἦσαν ἐληλυθότες ἐκ πάσης κώμης τῆς Γαλιλαίας καὶ Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλήμ· καὶ δύναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτόν.* 18 *καὶ ἰδοὺ ἄνδρες φέροντες ἐπὶ*

κλίνης ἄνθρωπον ὃς ἦν παραλελυμένος, καὶ ἐζήτουν αὐτὸν εἰς ενεγκεῖν καὶ θεῖναι αὐτὸν ἐνώπιον αὐτοῦ. 19 *καὶ μὴ εὑρόντες ποίας εἰςενέγκωσιν αὐτὸν διὰ τὸν ὄχλον, ἀναβάντες ἐπὶ τὸ δῶμα διὰ τῶν κεράμων καθῆκαν αὐτὸν σὺν τῷ κλινιδίῳ εἰς τὸ μέσον ἔμπροσθεν τοῦ Ἰησοῦ.* 20 *καὶ ἰδὼν τὴν πίστιν αὐτῶν εἶπεν· ἄνθρωπε, ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου.* 21 *καὶ ἤρξαντο διαλογίζεσθαι οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι λέγοντες· τίς ἐστιν οὗτος, ὃς λαλεῖ βλασφημίας; τίς δύναται ἁμαρτίας ἀφεῖναι εἰ μὴ μόνος ὁ θεός;* 22 *ἐπιγνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν ἀποκριθεὶς εἶπεν πρὸς αὐτούς· τί διαλογίζεσθε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν;* 23 *τί ἐστιν εὐκοπώτερον, εἰπεῖν· ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου ἢ εἰπεῖν· ἔγειρε καὶ περιπάτει;* 24 *ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐξουσίαν ἔχει ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας, εἶπεν τῷ παραλελυμένῳ· σοὶ λέγω, ἔγειρε καὶ ἄρας τὸ κλινίδιόν σου πορεύου εἰς τὸν οἶκόν σου.* 25 *καὶ παραχρῆμα ἀναστὰς ἐνώπιον αὐτῶν, ἄρας ἐφ' ὃ κατέκειτο, ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ δοξάζων τὸν θεόν.* 26 *καὶ ἔκστασις ἔλαβεν ἅπαντας καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν καὶ ἐπλήσθησαν φόβου λέγοντες ὅτι εἴδομεν παράδοξα σήμερον.*

V. Die Berufung des Matthäus oder des Levi und das Gastmahl.

Matth. 9, 9—13. Marc. 2, 13—17. Luk. 5, 27—32.

Diese Perikope lässt auch Weiss aus der Quelle A entnommen sein. Viel umstritten ist aber die Frage, ob wir beim ersten oder beim zweiten Evangelisten die ursprüngliche Erzählung haben. Nach meiner Ueberzeugung ist auch im vorliegenden Abschnitt der Bericht des Marcus in den meisten Punkten, in denen er von dem des Matthäus abweicht, secundär. Bei Matthäus ist wieder die Situation mit der grössten Knappheit angegeben. Sie wird mit zwei Worten *παράγων* und *ἐκεῖθεν* geschildert. *παράγων* heisst nach der richtigen Erklärung Meyers „vorübergehend". Demnach

sind die Worte des Matthäus zu übersetzen „und im Vorübergehen von dort aus sah Jesus einen Mann sitzend am Zollhaus." „Von dort aus" ist natürlich gemeint von dem Hause aus, wo die eben berichtete Heilung stattfand. Es ist möglich, dass die Härte des Ausdrucks sich bereits in der Quelle vorfand, aber es ist auch denkbar, dass die Quelle nur παράγων hatte und erst der Bearbeiter ἐκεῖθεν, das ja auch Marcus nicht kennt, zusetzt, so dass zwischen der Erzählung V. 1—8 und V. 9 ein direkter zeitlicher Zusammenhang hergestellt wurde. Weiss meint, bei Marcus werde V. 13 ausdrücklich der zeitliche Zusammenhang mit der vorigen Erzählung abgeschnitten, und es bestehe ein sachlicher, Matthäus aber habe die schriftstellerische Folge dieser Ereignisse bei Marcus für die zeitliche genommen und dementsprechend den Marcustext geändert. Es ist ganz selbstverständlich, dass durch das V. 13 Erzählte die direkte Aufeinanderfolge der beiden Geschichten unterbrochen wird. Aber nichts berechtigt uns, das V. 13 Erzählte öfter wiederholt zu denken. Weiss kommt auch nur zu seiner Annahme, weil er aus dem Wechsel des Aoristes und der Imperfecta Marc. V. 13 zu viel schliesst. Mit ἐξῆλθεν ist die einmalige Thatsache des Hinausgehens Jesu erzählt. Wenn dann Marcus mit den Imperfekten ἤρχετο und ἐδίδασκεν fortfährt, so sollen wir uns Jesus nicht überhaupt in seiner gewöhnlichen Lehrthätigkeit denken, sondern der Evangelist schildert, was für Ereignisse sich nun anschlossen, nach diesem einmaligen Hinausziehen ans Meer. V. 13 scheint mir aber ein Einschiebsel des Marcus zu sein, das Matthäus nicht gekannt hat. Es ist wohl wahrscheinlich, dass Matthäus, wenn er den Vers vor sich gehabt hätte, ihn entweder auch ganz oder theilweise wiedergegeben hätte. Zwischen V. 13 und 14 bei Marcus besteht aber eine Fuge, die der Evangelist nicht verdeckt hat. Das παράγων hat nämlich bei Marcus keine genaue Beziehung. Wenn Weiss erklärt: auf einer seiner Wanderungen am See kam Jesus an der Zollstätte vorüber, die also am See gelegen haben muss, so trägt er etwas in den Text hinein, was nicht dasteht. Mit ἐδίδασκεν ist ein bestimmter Moment fixirt, Jesus ist am Meer und lehrt das

herbeigeströmte Volk. Dann sollte man erwarten: „Und auf dem Rückweg" oder „und von da aufbrechend sah er im Vorübergehen." Aber gerade darin, dass eine derartige Angabe fehlt, sehe ich einen Beweis dafür, dass V. 13 erst später hineingearbeitet ist. Die Worte *πᾶς ὁ ὄχλος ἤρχετο πρὸς αὐτόν* klingen ferner an 1, 45 an, ein Einschiebsel des Marcus, und verstehen sich auch nur in der Oekonomie des Marcusevangeliums ganz, insofern wir in den letzten Erzählungen Jesus auch schon nach der Darstellung des kanonischen Bearbeiters in Begleitung von grossen Menschenmengen angetroffen haben.

In V. 14 erzählt Marcus, der von Jesus von der Zollstätte berufene Jünger habe Levi geheissen und sei der Sohn des Alphäus gewesen. Bei Matthäus wird im parallelen Verse ein Mann, Matthäus genannt, vom Herrn zum Jünger gemacht. Es kann kein Zweifel sein, dass in beiden Erzählungen derselbe Bericht zu Grunde liegt und derselbe Vorfall erzählt werden soll. Denn abgesehen von den Worten *Λευῒν τὸν τοῦ Ἀλφαίου* findet sich der ganze Vers des Marcus in dem 9. Vers des Matthäus wieder, und ausserdem steht der Bericht bei beiden Evangelisten in dem gleichen Zusammenhang. Dass nun bei Matthäus eine Apostelberufung erzählt werden soll, unterliegt auch keinem Zweifel, da in dem Jüngerverzeichniss 10, 3 mit dem Zusatz *ὁ τελώνης* zu *Ματθαῖος* ausdrücklich auf unsere Erzählung zurückgewiesen wird; und demgemäss liegt es auch nahe, bei Marcus in gleicher Weise an eine Apostelberufung zu denken. Bei diesem entstünde aber so die Schwierigkeit, wie eines Zwölfapostels Name in der Erinnerung an seine Berufung verloren gehen und an dessen Stelle der des Levi treten konnte (Grimm, theol. Studd. und Kritt. 1870, S. 728). Diese Schwierigkeit lösen auch neuerdings verschiedene Gelehrte, wie Meyer (Einl. zum Matthäuscomm.), Holtzmann (in Schenkels Bibellexicon IV 136), Weiss, Keil u. a. so, dass Levi, welcher in allen Apostelverzeichnissen fehlt, eine Person mit Matthäus sei, der in allen drei Verzeichnissen angeführt wird. Levi habe nach dem Antritt der Apostelschaft sich Matthäus genannt, und dieser Name habe den früheren ebenso verdrängt, wie

der Felsenname des Petrus den ursprünglichen Simon und wie Saulus später allgemein Paulus heisse. Die Identität der Namen Matthäus und Levi hätten aber die Evangelisten als allgemein bekannt voraussetzen dürfen. Allein gerade an diese letzte Bemerkung Meyers müssen wir anknüpfen. Die Ansicht der genannten Gelehrten scheint mir nicht haltbar, sondern einmal macht Grimm (a. a. O. S. 727) vollständig richtig darauf aufmerksam, dass sich nicht begreifen liesse, wie Marcus und Lukas, wenn für sie der Apostel Matthäus und Levi eine Person seien, diesen für sie selbst wie für ihre Leser höchst interessanten Umstand nicht in ihren Apostelverzeichnissen durch einen kurzen Beisatz bemerkt hätten. Sowohl von Petrus wie von Paulus, die doch wohl noch ungleich öfter als Matthäus in den urapostolischen Kreisen genannt worden sind, haben sich die ursprünglichen Namen erhalten, wie viel mehr bedürfte da die Identität der Namen Matthäus und Levi einer ausdrücklichen Erwähnung. Weiterhin spricht Grimm aus Gründen der Ableitung des Namens Matthäus aus dem Hebräischen Zweifel aus, ob der apostolische Träger desselben ihn aus Anlass seiner Bekehrung angenommen oder von Christus empfangen habe. Das Bedenken, ob nicht Matthäus der ursprüngliche, nicht erst später angenommene Name des beim ersten Evangelisten genannten Zöllners ist, möchte ich aus einem andern Grunde erneuern. *ὁ λεγόμενος* ist nämlich, wenn man von unserer Stelle absieht, bei Matthäus 26, 14 und 27, 16 in der Bedeutung „welcher heisst, welcher genannt wird, mit Namen“ angewendet. Auch 26, 3 kann man wahrscheinlich für diese Bedeutung verwenden, da sich im N. T. keine Spur der Kenntniss von der bei Josephus Antt. 18, 2, 2 berichteten Thatsache findet, Kaiaphas habe ursprünglich Joseph geheissen. Zu vergleichen sind auch 13, 55 und 2, 23; 26, 36; 27, 33. An allen Stellen aber, wo *ὁ λεγόμενος* bei Matthäus bedeutet „welcher den Zunamen führt“, 1, 16; 4, 18; 10, 2; 27, 17. 22 ist der eigentliche Name besonders genannt. Da nun nach Holtzmann wie nach Weiss der kanonische Bearbeiter des ersten Evangeliums bewusst den Namen Matthäus an die Stelle des Levi setzt, so sollte man wenigstens in der

Fassung des Ausdrucks eine Hindeutung erwarten, dass dies nur ein Beiname sei', ähnlich wie Petrus. Da dies nicht geschieht, so bekenne ich mich zu der Annahme, Matthäus habe nicht das Bewusstsein gehabt, hier einen Zunamen anzuführen. Als weitere Consequenz ergiebt sich, dass wir, wie es schon verschiedene andere gethan, Matthäus und Levi als zwei besondere Personen ansehen. Da tritt uns nun freilich das schon oben angeführte Bedenken entgegen, dass Marcus an Stelle des bekannten Apostelnamens einen unbekannten Namen gesetzt haben muss. Nun kennt aber allein Marcus 3, 17 die Bezeichnung der Zebedäussöhne als *Βοανηργές*; 5, 1 erzählt er, Jesus sei ins Land der Gerasener gegangen, während der parallele Bericht des Matthäus 8, 28 von der *χώρα τῶν Γαδαρηνῶν* redet; 5, 22 ist ihm der Name des Vaters des Mädchens bekannt, Jairus, wohingegen Matthäus nur bietet *ἄρχων εἷς*; Marc. 8, 10 wird berichtet, Jesus habe sich in die Umgegend von Dalmanutha begeben, bei Matth. 15, 39 heisst die Gegend Magadan u. s. w. Alle diese und ähnliche von Matthäus abweichenden Angaben finden nach meiner Ansicht darin ihre Erklärung, dass Marcus in ihnen sich der Tradition angeschlossen hat, die ihm reichlich geflossen sein muss. So glaube ich, dass ihm auch in unserer Erzählung durch mündliche Tradition bekannt gewesen sein muss, Jesus habe einen Zöllner Levi vom Zollhause weg als Jünger berufen. Ob sich seine Tradition schon in Gegensatz gesetzt hat zu der andern, dass Matthäus vom Zollhaus berufen worden sei oder ob wir zwei solche Berufungen als geschichtlich anzunehmen haben, entzieht sich der sicheren Beurtheilung. Die letztere Annahme ist allerdings nicht die wahrscheinlichere. Jedenfalls aber muss seine Tradition im vorliegenden Falle sehr bestimmt gelautet haben, da sie sogar den Namen des Vaters des Levi kennt. Es bleibt aber noch eine Schwierigkeit, nämlich die, dass die Darstellung des Marcus doch wohl auf eine Apostelberufung führt. Und dennoch tritt in keinem Apostelverzeichnisse ein Levi auf. Hier hilft es nichts, wir müssen diese Schwierigkeit eingestehen und können sie auch nicht beseitigen, und die Annahme, Levi gehöre zum weiteren Jünger-

kreis, ist nur eine Ausflucht, welche nicht erklärt, warum denn Levis Berufung aus dem weitern Jüngerkreis erwähnt wird, während nur die Berufung von vier Aposteln in einer besonderen Perikope geboten wird. Wohl aber können wir von hier aus wieder einen Schluss auf die Art der Benutzung der Quelle A durch die beiden ersten Evangelisten ziehen. Matthäus berichtet, wie Jesus nun auch noch einen fünften Jünger zu seiner Nachfolge auffordert, und dieser Matthäus wird dann in allen Apostelverzeichnissen auch genannt, Marcus aber schafft sich durch die Aufnahme einer andern Ueberlieferung in den Text der Quelle die schiefe Situation, da er, was nur von einem Theile der zwölf Apostel geschieht, die ausdrückliche Berufung eines Mannes bringt, der weder in den Apostelverzeichnissen, noch sonst in der evangelischen Ueberlieferung des neuen Testaments erwähnt wird.

Wenn wir uns nun zu V. 15 des Marcus wenden, so haben wir auch wieder über verschiedene nicht einfach liegende Punkte zu entscheiden. Zuerst, haben wir uns das Gastmahl in Jesu oder des Zöllners Haus zu denken? Nachdem ich anfangs viel mehr zu der gegentheiligen Meinung neigte, bin ich doch auch jetzt mit Holtzmann, Keim, Hilgenfeld, Keil u. A. der Ansicht, dass schon im Matthäus an ein Gastmahl im Hause des Zöllners zu denken ist. Wenn auch nach dem Text des ersten Evangelisten Matthäus von seinem Sitz an der Zollstätte aufsteht, um Jesu nachzufolgen, so führt doch *ἐν τῇ οἰκίᾳ* nicht auf Jesu Haus in Kapernaum. Das Nachfolgen schliesst nicht aus, dass Matthäus beim Aufgeben seines bisherigen Berufes seinen Freunden ein Abschiedsmahl gab, wahrscheinlich in dem Zollhaus, wo er bis dahin wohnte (Keil, Comment. über das Ev. des Matth. S. 239). Dass auch der zweite Evangelist an ein Gastmahl im Hause des Zöllners gedacht hat, ist schon klarer durch das *αὐτοῦ* nach *ἐν τῇ οἰκίᾳ*, was Matthäus nicht kennt. Ob es Marcus zugesetzt oder Matthäus es weggelassen, lässt sich nicht entscheiden. Es liesse sich auf der einen Seite anführen, dass Matthäus durch die Weglassung den Sinn undeutlicher gemacht habe; dem hält aber auf der andern Seite die Erwägung das Gleichgewicht,

dass Marcus, wenn er etwas hätte zusetzen wollen, wohl die Beziehung deutlicher gemacht haben würde, wie ja Meyer, Bleek und Scholten gegenüber den meisten anderen Gelehrten an das Haus Jesu denken. Unrichtig ist wohl die Bemerkung Weiss', Marcus wisse von einem Wohnen Jesu in Kapernaum nichts, könne also auch nicht voraussetzen, dass seine Leser ihn von einem Hause desselben verstünden. Auch bei Marcus ist ja Kapernaum der Mittelpunkt der galiläischen Wirksamkeit Jesu. Wenn Jesus ans Meer geht oder ins Ostjordanland hinüberfährt oder predigend und heilend durch Galiläa zieht, kehrt er immer nach Kapernaum zurück. Wir werden daher kaum so wenig Anschaulichkeit bei Marcus in diesem Punkte voraussetzen dürfen, dass er nicht auch Jesum in irgend einem Hause dort wohnend gedacht habe. Daher heisst wohl 3, 19[b] *καὶ ἔρχεται εἰς οἶκον*, „und er geht nach Hause“, nämlich nach Kapernaum und dort in das Haus, was er bewohnt. Entscheidend aber halte ich Marc. 9, 33, wo der Artikel vor *οἰκίᾳ* für mich den Zweifel beseitigt, dass ein anderes Haus als das von Jesus bewohnte gemeint sei. Aber Weiss hat Recht, wenn er sagt, dass der ganze Zusammenhang der Darstellung zerrissen werde, wenn man an das Haus Jesu denke, denn eben darum sei die Berufung des Zöllners erzählt, um zu erklären, wie es gekommen sei, dass Jesus in einem Zöllnerhause zu Tische lag. Man muss nämlich den Zusammenhang im Auge behalten, in dem unsere Geschichte erzählt wird. Der Gesichtspunkt, unter dem jede einzelne der Marc. 2, 1—3, 6 berichteten Erzählungen steht, ist der, dass feindselige Angriffe auf Jesum gemacht werden. Verstünde man also den Evangelisten so, als ob ein Gastmahl in Jesu Hause gemeint sei, so wäre hier nur insofern ein sachliches Band da, als Jesus dann zuerst einen Zöllner berufen und dann mit Zöllnern und Sündern zu Tisch gesessen hätte. Der Gedanke würde aber nicht hinreichen, um die Erzählung von der Berufung des Levi genügend zu motiviren. Dagegen ist alles in Ordnung, wenn Jesus erst den Levi beruft und dann an einem Gastmahl in des neu berufenen Jüngers Hause Theil nimmt.

Eine weitere Verschiedenheit zwischen Matthäus und Marcus ist die, dass Matthäus das Verbum *ἀνακεῖσθαι*, Marcus *κατακεῖσθαι* bietet, was Matthäus überhaupt nicht kennt. Weiss hält, wenn wir zunächst die Fassung des Ausdrucks unberücksichtigt lassen, das bei Marcus angewendete Compositum für das aus der Quelle entnommene. Nun hat aber Marcus 14, 3 das im parallelen Matthäusbericht stehende *ἀνακεῖσθαι* auch nach Weiss in *κατακεῖσθαι* abgeändert. Von geringer Bedeutung ist dabei, dass dies eine Erzählung ist, die Weiss aus der anderen, der apostolischen Redenquelle entlehnt denkt, während wir sie gleichfalls A zuweisen. *ἀνακεῖσθαι* kommt bei Marcus, wenn wir von der Stelle 16, 14, weil sie aus dem unächten Schluss stammt und 5, 40, wo *ἀνακείμενον* zu tilgen ist, absehen, nur 14, 18 vor, wo es der Evangelist auch aus der Quelle genommen hat. Es scheint mir demnach doch näher zu liegen, den Vorzug grösserer Ursprünglichkeit dem Ausdruck des Matthäus zuzuerkennen, welcher noch 22, 10. 11 wiederkehrt. *ἰδού* kann der kanonische Matthäus zugesetzt haben, wie Weiss will, es kann aber auch, wie wir es schon 9, 2. 3 fanden, aus der Quelle herrühren. In gleicher Weise möchte ich für *καὶ ἐγένετο* mit folgendem genetivus absolutus eintreten. Denn gerade, dass Marcus mit seiner abweichenden Fassung die Situation für das Folgende deutlich markirt, ist mir ein Zeichen seiner Reflexion. Also das Praesens, was wahrscheinlich bei Marcus zu lesen ist, ist verdächtig. Hätte aber Matthäus dasselbe vor sich gehabt und in den Aorist umgewandelt, so meine ich, würde ihm eine andere Wendung näher gelegen haben. *καὶ ἐγένετο* in der Bedeutung des hebräischen וַיְהִי hat er nur noch 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1, alles Stellen, wo er grössere Reden abschliesst. Nun liegt ja hier die Sache anders; hätte aber er erst *καὶ ἐγένετο* geschrieben, so würde er doch wohl, wie an allen eben angezogenen Stellen, mit *ὅτε*, nicht mit einem genetivus absolutus fortgefahren haben (Vergl. auch Marc. 2, 23; 4, 4).

Dann fehlt V. 15 des Marcus *ἐλθόντες*, am Schluss des Verses finden sich aber die bei Matthäus nicht parallelen Worte *ἦσαν γὰρ πολλοὶ καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ*, deren

Sinn nicht ganz klar ist. Der Deutung Weiss', nach der sie sich auf die Jünger beziehen und zu übersetzen sind: „Denn es waren solcher Jünger viele und sie folgten Jesu ständig nach“ kann ich nicht beitreten. Denn einmal wäre überflüssig gewesen hinzuzufügen, dass sie ihm nachfolgten, wenn sie seine Jünger waren. Ist die Nachfolge der beiden Brüderpaare im ersten Kapitel und hier die des Levi angegeben, so ist das etwas anderes, denn da ist mit der Angabe, dass sie ihm nachfolgten, ausgedrückt, dass sie damit seine Jünger wurden. Ausserdem widerstritte, wenigstens nach meiner Auffassung, das *πολλοί* der Art, wie 3, 13 ff. die Berufung der Apostel erzählt wird. Jesus hat 3, 13 noch nicht zwölf Jünger, sondern er beruft erst noch einen Theil derselben, und dadurch bringt er seine Jünger auf die Zwölfzahl. Also kann Marcus im zweiten Kapitel noch nicht von vielen Jüngern Jesu reden. Wenn wir die andere Beziehung wählen, welche möglich ist, die auf *τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοί*, so ist mit *ἦσαν γὰρ πολλοί* das *πολλοί* vor *τελῶναι* wieder aufgenommen und auffallender Weise erneuert. Verständlich bleibt dann aber wenigstens, dass Marcus schreibt: „Und sie folgten ihm nach“. Dann hätten wir uns zu denken, dass ihre Beharrlichkeit, mit der sie Jesus begleiteten, der Grund sei, weshalb er sie mit sich zu Tische nehme. Das nochmalige Hervorheben der Vielen, welche Jesu nachfolgen, scheint mir aber die Hand des Marcus zu verrathen; nur hat er dann hier den Text der Quelle nicht geschickt erweitert.

In V. 16 des Marcus gebührt nach meinem Urtheil in allen Punkten, wo Marcus von Matthäus abweicht, diesem die Anerkennung grösserer Ursprünglichkeit. Was die erste Differenz betrifft, dass Matthäus *οἱ Φαρισαῖοι* hat, wohingegen Marcus *οἱ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων* schreibt, so würden wir uns, wenn uns nur diese beiden Texte vorlägen, eher für Marcus als für Matthäus entscheiden müssen, da dessen Wendung die einfachere ist. Ziehen wir aber Lukas mit heran, bei dem es heisst *οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς αὐτῶν*, so liegt die Entscheidung näher, dass der dritte Evangelist *οἱ Φαρισαῖοι* in der Quelle A las, mit deren Angabe er aber den Text bei Marcus ver-

einigte. In gleicher Weise halte ich es für einleuchtender, dass Matthäus und Lukas das kurz darauf folgende *διατί* aus der Quelle entlehnt haben, als dass beide das einführende *ὅτι* bei Marcus, welches überdies eine Lieblingswendung des zweiten Evangelisten ist, in selbständiger Weise übereinstimmend in *διατί* umgewandelt haben sollten. Fernerhin, wenn Marcus *ἰδόντες* nachstellt und den Objektsatz *ὅτι ἐσθίει μετὰ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ τελωνῶν*, der bei Matthäus fehlt, anschliesst, so finde ich nicht mit Weiss, dass Marcus da, wo die Zöllner und Sünder zum dritten Male erwähnt sind, in seiner tautologischen Manier im Wesentlichen wiederholt, was in dem Participialsatz als Grund ihres Anstosses angegeben war, wobei aber Weiss richtig auf die Analogie 2, 6. 8 *διαλογίζεσθαι ἐν* hinweist, sondern Marcus hat hinter *ἰδόντες* den Zusatz gemacht. Wo die Worte zum dritten Mal wiederkehren, haben sie ja auch bei Matthäus wie bei Lukas ihre Parallele. Zuletzt glaube ich, dass Marcus die Worte *ὁ διδάσκαλος ὑμῶν* in der Quelle fand, sie aber wegliess, weil sie nach seiner Fassung des Verses nicht mehr nöthig waren. Nach dem Matthäustext können sie nicht fehlen. Man denke sie sich weg, dann wird man die bestimmte Bezeichnung des Subjekts vermissen. Hingegen bei Marcus ist Jesus schon am Ende von V. 15 durch *αὐτῷ* erwähnt, und nun braucht er ihn in dem Zusatze *ὅτι ἐσθίει μετὰ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ τελωνῶν* nicht mehr als Subjekt direkt zu nennen. Somit fällt aber auch für ihn die Nöthigung hin, am Schluss des Verses das Subjekt ausdrücklich zu bezeichnen.

Mit dieser Verschiedenheit zwischen Matthäus und Marcus hängt die Abweichung beider im Anfang des folgenden Verses zusammen. Matthäus kann nun, jedenfalls mit seiner Quelle, fortfahren *ὁ δὲ ἀκούσας*, Marcus aber muss nun Jesum nennen, da dieser antwortet und schreibt daher *καὶ ἀκούσας ὁ Ἰησοῦς*. Ob *εἶπεν* bei Matthäus das ächtere ist, entscheiden wir hier nicht. Auch Lukas darf in diesem Punkt kaum herangezogen werden; möglicherweise weist das Praesens *λέγει* mit folgendem Dativ auf Marcus hin. Das Citat Hosea 6, 6, welches bei Matthäus zwischen

die beiden Glieder der Antwort Jesu gesetzt und mit dem zweiten Glied durch γάρ in causale Beziehung gebracht ist, kennen die beiden anderen Synoptiker nicht. Jesus weist auf einen allgemeinen Erfahrungssatz hin, dass die Gesunden eines Arztes nicht bedürfen, sondern nur die Kranken. Er gebraucht also damit ein Bild. Die Deutung desselben, die Darlegung, in wiefern dasselbe auf ihn und seine Wirksamkeit passe, giebt er nun aber nicht mit dem eingeschobenen Prophetenwort, sondern sie folgt erst mit den Worten *οὐ γὰρ ἦλθον κτλ.* (Vergl. auch Holtzmann, Die synopt. Evv. S. 262f.) Wie ein Arzt es nicht nöthig hat, zu Gesunden zu gehen, so wendet sich auch Jesus mit seiner Lehre nicht an die Pharisäer, die hier als Gerechte und Gesunde geschildert sind, indem unberücksichtigt bleibt, dass sie sich zwar selbst für gerecht und gesund halten, innerlich aber recht krank sind; er geht vielmehr zu den Sündern, die sich krank fühlen und deshalb des Arztes auch bedürfen. Demnach kann es keinem Zweifel unterliegen, dass das Citat aus Hosea, das 12, 7 wiederkehrt, als Zuthat des Matthäus zu seiner Quelle zu betrachten ist. Eine Aehnlichkeit des Gedankens dieses eingeschobenen Wortes lässt sich aber nicht verkennen. Mit *θυσία* wird ja ein Begriff hereingebracht, zu dessen Erwähnung in unserer Geschichte keine Berechtigung vorliegt. Aber die Betonung des *ἔλεος* entspringt aus einem der ächten Stelle verwandten Gedanken. Zwar ist mit keinem Worte in der eben behandelten Erzählung darauf hingewiesen, dass Jesus sich aus Mitleid in die Gemeinschaft mit den Zöllnern und Sündern begeben habe, aber doch ist der letzte Grund, aus dem er so handelt, das tiefe Erbarmen seines Herzens. Nach Matthäus will also Jesus wohl sagen, da er als Arzt komme, der sich nicht an die Gesunden, sondern an die Kranken zu wenden habe, könne er nicht mit den Pharisäern gemeinsame Sache machen und mit ihnen auf Opfer sehen und Opfern den grössten Werth beilegen, sondern als Seelenarzt der Sünder müsse er die barmherzige Liebe, die sich der Hülfsbedürftigen annehme, als das hauptsächlichste Moment betrachten, da nicht Opfer für die Rettung derselben nöthig seien, son-

dern das Erbarmen. Uebrigens irrt Weiss, wenn er ἰσχύοντες und κακῶς ἔχοντες als dem Marcus charakteristisch bezeichnet. κακῶς ἔχοντες bieten ausser unserer Stelle Matth. 8, 16 = Marc. 1, 34, und Matth. 14, 35 = Marc. 6, 55, wo es beide aus der Quelle entnehmen. 1, 32 hat es Marcus schon vorweggenommen, und Matthäus wendet es noch 4, 24 an, in einer Stelle, mit der er sich eine Situation für die Bergrede schuf und wo er den Ausdruck selbständig schreibt. ἰσχύειν aber in der Bedeutung ‚gesund sein‘ haben sowohl Matthäus wie Marcus nur hier; in anderer Bedeutung kann man es als Beweismaterial an unserer Stelle nicht verwenden; überdies kommt es bei beiden Evangelisten gleich oft vor.

Es erübrigt jetzt nur noch, dass wir die Abänderungen feststellen, die Lukas mit dem Text seiner Quelle, des Marcus, vorgenommen hat. A scheint, abgesehen von den beiden Punkten in V. 30 des Lukas, die wir schon besprachen, von Lukas hier nicht weiter herangezogen worden zu sein. Die Schilderung, dass Jesus unter grossem Zulauf des Volks am Meer gelehrt habe, streicht Lukas und setzt durch μετὰ ταῦτα diese Erzählung mit der Heilung des Paralytischen in direkte Verbindung. Auch παράγων lässt er weg und ersetzt εἶδεν durch ἐθεάσατο. Dann bezeichnet er den Jünger, welcher berufen wird, als τελώνην ὀνόματι Λευΐν, ohne Hinzufügung des Vaternamens. Statt λέγει schreibt er sein beliebtes εἶπεν und hebt besonders hervor, dass Levi alles verlässt, um Jesu nachzufolgen. Dabei brauchen wir die Worte nicht mit Weiss als seltsames Hysteronproteron aufzufassen, dass Levi zuerst alles verlasse und dann von seinem Sitz aufstehe, damit er Jesu Jünger werde, sondern wir können nnd müssen καταλιπών übersetzen durch „indem er verliess“ (cfr. Winer, Gramm. des neutest. Sprachid. 6. Aufl. S. 306). In ἠκολούθει schreibt Lukas in richtiger Reflexion das Imperfectum statt des Aorists des Marcus. V. 29 hat Lukas ziemlich frei umgestaltet. Es erinnern nur einzelne Ausdrücke an Marcus, καί — ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ — πολὺς τελωνῶν καί — κατακείμενοι. Und doch liegt der zweite Evangelist ganz sicher zu Grunde. Lukas verlegt das Gastmahl ganz bestimmt in das Haus des Zöllners.

Bem. übrigens das hyperbolische *μεγάλην* und die Wendung *ἦσαν κατακείμενοι*. In V. 30 haben wir zwei Abweichungen von Marcus, *οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς αὐτῶν* und *διατί* schon besprochen. Ferner verwischt Lukas, dass die Pharisäer und die Schriftgelehrten derselben Jesum mit den Zöllnern und Sündern haben essen sehen, und berichtet nur, dass sie über diese Thatsache gegenüber den Jüngern murrten, *ἐγόγγυζον πρὸς τοὺς μαθητάς* und verwendet hierauf *ἔλεγον* mit *λέγοντες*. Weil aber die Jünger ja auch mit an dem Mahle theilgenommen haben und der Tadel ihnen gegenüber, nicht gegen Jesus selbst, ausgesprochen ist, conformirt er *ἐσθίει* in die zweite Pers. Plur. und fügt noch *καὶ πίνετε* zu. V. 31 unterdrückt er die Angabe, dass Jesus ihren Vorwurf gehört hat und lässt ihn gleich antwortend zu ihnen reden. Hier verwandelt er wieder den Dativ *αὐτοῖς* in *πρὸς αὐτούς* und schreibt statt *λέγει* das ihm geläufigere *εἶπεν*. *ἰσχύοντες* verwandelt er in *ὑγιαίνοντες*, V. 32 *ἦλθον* in *ἐλήλυθα* und setzt am Schluss *εἰς μετάνοιαν* hinzu.

Wir lassen nun den Text des Lukas folgen:

V. 27 *καὶ* μετὰ ταῦτα *ἐξῆλθεν καὶ* ἐθεάσατο τελώνην ὀνόματι *Λευὶν καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον καὶ* εἶπεν *αὐτῷ· ἀκολούθει μοι*. 28 *καὶ* καταλιπὼν *πάντα* ἀναστὰς ἠκολούθει *αὐτῷ*. 29 *καὶ* ἐποίησεν δοχὴν μεγάλην *Λευὶς αὐτῷ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ καὶ ἦν* ὄχλος πολὺς *τελωνῶν καὶ* ἄλλων *οἳ* ἦσαν μετ᾽ *αὐτῶν* κατακείμενοι. 30 *καὶ* ἐγόγγυζον *οἱ* Φαρισαῖοι καὶ *οἱ γραμματεῖς* αὐτῶν πρὸς *τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγοντες*· διατί *μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν* ἐσθίετε καὶ πίνετε; 31 *καὶ* ἀποκριθεὶς *ὁ Ἰησοῦς* εἶπεν πρὸς αὐτούς· *οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ* ὑγιαίνοντες *ἰατροῦ ἀλλὰ οἱ κακῶς ἔχοντες*· 32 *οὐκ* ἐλήλυθα *καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς* εἰς μετάνοιαν.

VI. Die Fastenfrage.

Matth. 9, 14—17. Marc. 2, 18—22. Luk. 5, 33—39.

Die meisten der heutigen Ausleger finden unter den die Fastenfrage behandelnden Abschnitten die Darstellung bei Marcus als die verhältnissmässig ursprünglichste. Und doch glaube ich, dass Gründe genug vorhanden sind, unserer Ansicht von der Benutzung der Quellen entsprechend in der Erzählung des Matthäus den relativ treusten Bericht zu erblicken, wie es schon de Wette und Klostermann gethan haben. Ich habe dabei die Hoffnung, dass sich am Schlusse das Urtheil Beyschlags (Osterprogramm der Univ. Halle-Wittenberg 1875, S. 9), nach welchem sich das von der Tübinger Schule bis heute festgehaltene Dogma von der Ursprünglichkeit der Matthäuserzählung als unkritisches Vorurtheil ausweist, doch etwas mildern dürfte.

Was den ersten Vers betrifft, so geben wir *τότε* unbeanstandet preis, auch wohl die Construktion *προςέρχονται αὐτῷ*, die Cardinalfrage ist die, hat schon die Quelle A die Jünger Johannis bei Jesus anfragen lassen, warum seine Jünger nicht fasteten, oder sind andere, als sie bemerkten, dass die Jünger des Johannes und die Pharisäer fasteten, zu ihm gekommen und haben ihn um Aufschluss über das Emancipiren seiner Jünger von diesen traditionellen Fasten ersucht. Weiss und Beyschlag (a. a. O. S. 8 f.) betonen ganz richtig, dass, wenn man dem Matthäus den Vorzug einräume, die Seltsamkeit herauskomme, dass die Johannesjünger sich auf die Pharisäer, das Otterngezücht ihres Meisters, berufen. Was sich zur Entschuldigung dieser Zusammenstellung im Munde der Johannesjünger anführen liesse, würde nur einen Theil der Schwierigkeiten beseitigen, und es ist daher das Beste, diese einfach einzugestehen. Für nicht von Belang aber halte ich den Einwand, dass die Anhänger des Täufers bei Matthäus nach dem Grunde ihres eigenen Fastens fragen. Der Sinn der Frage ist der: Wie kommt es denn, dass, während du als Reformator des sittlichen und religiösen Lebens im Volke auftrittst und auf Frömmigkeit und Erfüllung des Willens Gottes dringst, das ausser Acht lässt, was diejenigen üben, welche auch fromm sind und was im ganzen Volke als Zeichen der Frömmigkeit angesehen wird. Die Johannesjünger und die Pharisäer gelten im Volke als fromm, aber auch Jesus und seine Jünger beanspruchen das Ansehen der Frömmigkeit und doch fasteten sie nicht wie jene. Der Schwerpunkt der Frage liegt nicht auf dem ersten,

sondern auf dem zweiten Gliede; sie wollen nicht wissen, warum sie selbst fasten, sondern warum Jesu Jünger nicht fasten.

Der erste Punkt, der mir aber gegen die Ursprünglichkeit des Marcustextes zu sprechen scheint, ist der Eingang von V. 18. Die Worte *καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες* erregen in mir den Verdacht, als ob sich Marcus hier damit erst die Situation geschaffen habe. Schon im Verlauf der wenigen Geschichten, die wir bis jetzt behandelt haben, hat sich ergeben, dass Marcus schildernde und ausmalende Bemerkungen liebt. So hat unser Fall 1, 30 eine Analogie, wo Marcus gleichfalls nach unserer Ansicht erst den ihm vorliegenden Text der Quelle änderte, indem er einführend erzählt, dass die Schwiegermutter Petri krank lag und dass man Jesu davon Mittheilung machte. Aehnlich ists 2, 1 f., wo er auch die Erzählung der Quelle ausbauend sich die Scenerie schafft, auf deren Grundlage die Heilung in der Form geschehen kann, wie er sie bietet. Mehr noch gehört hierher 2, 6, wo er die Anwesenheit der Schriftgelerhten ausdrücklich erwähnt, wohingegen Matthäus ihre Gegenwart einfach voraussetzte. Auch in diesem Fall urtheilt also wohl Beyschlag (S. 7) zu schroff, wenn er schreibt: „Sehr willkürlich haben die Marcusgegner solche selbständige Notizen des zweiten Evangelisten der ausmalenden Erfindung desselben zugeschrieben: ein Geschichtserzähler erfindet nicht, wenn er kein Lügner ist, und hier wäre die Erfindung, wie Matthäus und Lukas zeigen, überdies für das Folgende ganz entbehrlich.“ Auf den letzten Punkt, dass die einleitenden Worte des Marcus ganz entbehrlich seien, gehen wir hier noch nicht ein, da sich beim folgenden Vers dazu Gelegenheit bieten wird.

Der Argwohn, dass Marcus den Text seiner Quelle nicht unverändert gelassen habe, drängt sich aber noch bei einigen anderen Wendungen auf. Zu *ἔρχονται* und *λέγουσιν* die Jünger Johannis und die Pharisäer als Subjekt zu denken, würde falsch sein, man kann die beiden Verba nur unpersönlich auffassen. Weiss macht selbst auf Marc. 1, 30 aufmerksam, wo *λέγουσιν* auch impersonell gebraucht ist. Aber ebenso wie dort diese Wendung auf Rechnung des kanonischen Marcus zu setzen ist, glaube ich, dass sich auch hier darin seine stilistische Eigenthümlichkeit verräth. Ferner hat wohl auch der zweite Evangelist erst geschrieben *οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων*. Nirgends im Neuen Testament ausser an der parallelen Stelle bei Lukas wird von Schülern der Pharisäer gesprochen, und auch hier sieht man nicht recht ein, warum die Schüler der Pharisäer als fastend eingeführt

werden statt der Pharisäer selbst. Marcus ist wahrscheinlich durch das voraufgehende *οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου* dazu verleitet worden. Möglicherweise ist zuletzt auch die Fassung *οἱ δὲ σοὶ μαθηταί* des Marcus gegenüber *οἱ δὲ μαθηταί σου* des Matthäus die secundäre. Beyschlag liest bei Matthäus noch *πολλά* nach *νηστεύομεν* und scheint die Lesart als unbestritten anzusehen, da er in der Besprechung der Textrecension nichts weiter darüber äussert; aber *πολλά*, bezeugt durch *CDLΔ*, dürfte wohl kaum zu halten sein (cfr. Weiss, Matthäusev. S. 63 f.).

Wir sind aber mit der Frage, wer von beiden Evangelisten das Ursprünglichere habe, noch nicht zu Ende. Weiss sagt, Matthäus habe als Subjekt zu *ἔρχονται* die Johannesjünger aus dem übrigens als überflüssig weggelassenen Eingange des Marcus entnommen. Aber würde denn wirklich Matthäus den Marcus so ungeschickt benutzt haben? Dadurch, dass er gerade die Johannesjünger als Subjekt wählt, schafft er sich so grosse Schwierigkeiten, während doch alles einfach gewesen wäre, wenn er statt dessen die Pharisäer als Subjekt ausgesucht hätte, die so vielfach mit Jesus in Collision kamen und hier auch so passend stehen würden. Noch bedenklicher scheint mir die Ansicht Beyschlags, welcher dem Matthäus so geringe Kenntniss des Griechischen zutraut, dass er meint, derselbe habe, von dem Scheine verleitet, als bezeichne die Quelle mit dem *καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν* die unmittelbar vorher Genannten, die Frage den Johannesjüngern selbst zugetheilt. Dazu trifft der gegen Weiss erhobene Einwand auch Beyschlag. Mehr Wahrscheinlichkeit hat daher nach meiner Ueberzeugung die auch methodisch vorzuziehende Entscheidung für sich, dass schon die Quelle A die Verbindung *ἡμεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι* aufgewiesen und Matthäus diese Fassung ohne Aenderung herübergenommen hat. Der Text des Marcus aber, der glatter erscheint, weil vorausgeschickt wird, was zur Orientirung nöthig ist und weil *ἔρχονται* und *λέγουσιν* unpersönlich construirt sind, verräth geringere Ursprünglichkeit. Dass die Quelle A im Wesentlichen den Text des Matthäus gehabt hat, vermuthe ich auch wegen Lukas, wo die Jünger Johannis auch viel mehr hervortreten, als die Pharisäer, da von ihnen zunächst die Aussage gemacht wird und dann nur die Angabe, dass die Pharisäer ähnliches thun, angeschlossen wird. Das erklärt sich aber nicht aus Marcus, sondern nur aus Matthäus oder aus dem Bericht der Quelle. Hierzu tritt zuletzt noch ein sachliches Moment, welches schon de Wette sehr treffend hervorhebt. Die Polemik Jesu gegen die Fastenübung ist beim ersten wie beim zweiten Evangelisten

nicht gegen die Pharisäer, sondern gegen die Johannesjünger gerichtet, denn gegen die Pharisäer würde sie anders und schärfer sein.

Im 15. Vers des Matthäus glaube ich den unveränderten Text der Quelle A anerkennen zu müssen. Das tertium comparationis ist die Freudenzeit, welche den Bräutigam mit seinen Freunden beim Hochzeitsfeste verbindet. Eine ebenso hohe und herrliche Freudenzeit ist den Jüngern in der Gemeinschaft mit ihm angebrochen (so Weiss). Wenn nun Matthäus von der Unmöglichkeit des Trauerns während dieser Zeit redet, so bleibt er in dem angefangenen Bilde und führt es also bis hierher ganz rein durch. Es ist also immer möglich, dass πενθεῖν ursprünglich dastand, und Marcus dies, gleich das Bild deutend, in νηστεύειν umgesetzt hat. Er stellt auch νηστεύειν an den Schluss des Satzes. Es ist wahr, in der zweiten Hälfte von V. 15 greift auch bei Matthäus schon mit νηστεύσουσιν die Deutung in das Bild hinein; aber auch ὅταν ἀπαρθῇ passt nicht mehr in das Gleichniss, da ἀπαρθῇ auf ein gewaltsames Hinweggenommenwerden, hier durch den Tod, hinweist, und das ist nicht der Abschluss eines Hochzeitfestes. Wir müssen daher annehmen. dass mit den Worten: „Es werden aber Tage kommen, wann von ihnen genommen sein wird der Bräutigam, und dann werden sie fasten“, nur ein Gedanke des Bildes beibehalten wird, indem hiernach Jesus sich als Bräutigam bezeichnet, im Uebrigen aber auf den konkreten Fall hinblickt, wie es nach seinem Tode, in der Zeit der Trübsal, sein werde. Die weitere Fortsetzung des Gleichnisses in der zweiten Hälfte des Verses ist ja auch geradezu unmöglich bei einem Ausblick auf seinen Tod.

Was das ἐφ' ὅσον des Matthäus betrifft, so kann nach unserer Quellenansicht nicht geschlossen werden, dass, da Marcus und Lukas übereinstimmend ἐν ᾧ haben, die Quelle so geschrieben haben müsse, sondern Lukas hat den Ausdruck aus Marcus entlehnt. Glauben aber diejenigen Gelehrten, welche die Priorität auf Seiten des Marcus suchen, dass in ἐφ' ὅσον noch das ὅσον χρόνον des Marcus durchblicke, so betrachte ich umgekehrt ὅσον χρόνον als Reminiscenz an ἐφ' ὅσον der Quelle, da mir der ganze Satz bei Marcus den Eindruck einer Zuthat des Evangelisten macht. Weiss bietet mir selbst die Handhabe, indem er S. 27 unter den Eigenthümlichkeiten des Marcus die Wiederholung der Frage in der Antwort aufführt und zu unserer Stelle schreibt: „In der negativen Frage liegt bereits die Hinweisung auf die Unmöglichkeit, dass die Brautführer fasten können, während der Bräutigam bei ihnen ist. Wenn nun doch die Antwort

ausdrücklich gegeben wird, so geschieht dies in der umständlichen Weise des Marcus, um den nun voranstehenden Zeitsatz noch stärker hervorzuheben.“ Wir haben allerdings hierin wieder einen Beleg für die bisweilen breite Darstellungsart des Marcus, der sich auch, was Beyschlag Anstoss erregt, nicht scheut, im Grunde genommen entbehrliche Zusätze zu machen. Vergl. Marc. 1, 32 *ὀψίας δὲ γενομένης, ὅτε ἔδυσεν ὁ ἥλιος*, Marc. 2, 6 und 8 *διαλογίζεσθαι*; auch 2, 15 erregten die Worte *ἦσαν γὰρ πολλοὶ καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ* Anstoss. Ebenso halte ich auch V. 20 die Worte *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* für einen Zusatz des Marcus, mit dem er auf den Todestag Jesu hinweist, der aber auch schleppend und entbehrlich ist.

In den beiden folgenden Versen treten uns eine Reihe Verschiedenheiten zwischen Matthäus und Marcus entgegen. Trotz derselben ist aber der Sinn der beiden Gleichnisse im Gegensatz zu Lukas bei den ersten zwei Evangelisten derselbe. Bevor wir jedoch an die Besprechung des Textes gehen, ist es unerlässlich, dass wir auch unsererseits Stellung nehmen zu der schwierigen und viel besprochenen Frage nach dem Sinn der beiden Worte. Es ist ungemein viel Scharfsinn aufgewendet worden, um zu ermitteln, was Jesus mit den Gleichnissen vom neuen Lappen und neuen Wein habe sagen wollen. Die Arbeit ist uns wesentlich erleichtert durch die eingehende und gründliche Prüfung, welche die bisher aufgestellten Ansichten durch Beyschlag (a. a. O. S. 15 ff.) und Holtzmann (Jahrb f. prot. Theol. 1878 S. 334 ff.) gefunden haben. Nach den Untersuchungen dieser beiden Gelehrten haben wir uns nur noch mit wenigen Erklärungen ernstlich zu beschäftigen. Beyschlag und Weiss berühren sich in einem wesentlichen Punkte. Beide suchen den Fehler zu vermeiden, in den viele ältere Exegeten verfallen sind, dass nach ihrer Erklärung nicht der alte Mantel des Judenthums mit einem neuen Lappen geflickt, sondern vielmehr umgekehrt das neue Gewand seiner Jünger durch einen aufgesetzten alten Lappen des Judenthums entstellt werde. Daher lässt Weiss Jesum in beiden Gleichnissen das Verfahren der Johannesjünger rechtfertigen, indem er erklärt (Marcusev. S. 97): „Die Rede wendet sich, nachdem Jesus seine Jünger gerechtfertigt hat (V. 19 und 20), dazu, zu erklären, inwiefern die Johannesjünger, welche die Gegner bei ihrem Vorwurf vorgeschoben hatten, ganz Recht thun, wenn sie bei der alten Fastenübung bleiben. Sie stehen noch auf dem Standpunkt des Alten, und wenn sie sich, ohne denselben zu verlassen, die neue Auffassung des Fastens, von welcher aus Jesus das Verhalten seiner Jünger vertheidigt,

aneignen wollten, so würden sie etwas ebenso Verkehrtes thun, wie der, welcher ein altes Kleid mit neuem Zeuge flickt oder jungen Wein in alte Schläuche giesst." Gegen diese Deutung erhebt aber Beyschlag (S. 22) sehr gewichtige Bedenken. Wenn schon das erste Gleichniss so sich wohl verstehen liesse, so würde doch das zweite nicht passen. Denn wenn man neuen Most in alte Schläuche giesst, so wird dadurch das Alte nicht etwas aufgeputzt, wie das beim Annehmen der einzelnen Vorschrift der Fastenfreiheit sein würde, sondern so würde man einen vollständig neuen Inhalt, ein neues Ganze, in die alten morschen Formen füllen. Nun gestaltet sich aber auch die Fortsetzung des Bildes schief, denn wie kann der Wein der neuen Lehre verschüttet werden, wenn er die alten jüdischen Formen durchbricht? Dann wäre es ja um so besser für den Wein der neuen Freiheit gewesen, da er erst so zur vollen Entfaltung gelangt sein würde. Ebenso durchschlagend ist dies, dass bei der Erklärung von Weiss nicht berücksichtigt wird, was die neuen Schläuche bedeuten, in die der neue Wein vielmehr gefüllt werden muss. Hier ist es ganz klar, „dass Jesus von seinem eignen Verfahren, das Gemeinschaftsleben mit ihm in neue, elastische Formen zu fassen, redet, dass er nur von diesem seinem eignen Verfahren reden kann."

Da nun diese Einwände nur das zweite Gleichniss betreffen, so scheint es, als ob die Ansicht Beyschlags die richtige sei, dass nämlich Jesus mit den beiden Worten auf die an ihn gerichtete Doppelfrage 1) warum fasten die Johannesjünger und Pharisäerschüler so viel und 2) warum fasten deine Jünger nicht, die Antwort gebe. Jene würden, da sie noch ganz auf dem Standpunkte des Alten Testaments stehen, Unrecht thun, ein Stück aus dem neuen Bunde auf den Mantel des vormessianischen Judenthums zu setzen. Umgekehrt ist es unmöglich, dass Jesus, ohne Form und Inhalt, Sitte und Leben der Vernichtung preiszugeben, seine Jünger veranlassen könnte, die alten abgelebten Formen des Judenthums beizubehalten, nachdem er die Botschaft von der neuen Reichsgemeinschaft gebracht hat.

So geistreich und auf den ersten Blick anmuthend auch diese Erklärung erscheinen mag, bin ich doch ausser Stande, mich ihr anzuschliessen. Wenn Holtzmann (a. a. O. S. 337) findet, dass die Rechtfertigung des Thuns der Johannesjünger entweder vor oder nach der Rechtfertigung der eignen Jünger gegeben, nicht aber in die letztere hätte hineingesetzt werden müssen, so liesse sich entgegnen, dass mit V. 15 des Matthäus Jesus angegeben habe, warum seine Jünger nicht zu fasten brauchten und darin die eigentliche Antwort enthalten sei,

in V. 16 und 17 aber zur Beleuchtung des Gegensatzes seiner Jünger und der andern gewissermassen als Abschluss, als Pointe, die beiden Worte folgten. Aber dies ist richtig, wie wir auch schon hervorgehoben haben, dass im Grunde genommen die Fragenden nur wissen wollen, warum seine Jünger sich von der Fastenvorschrift befreiten. Die Frage kann also nicht als Wegweiser für die verschiedene Auffassung der Gleichnisse dienen. Eine solche ist auch im Texte des Marcus nicht angedeutet (V. 22 *καὶ οὐδείς*) und auch die Fassung des Matthäus, wo *οὐδέ* nach vorausgegangenem *οὐδείς* coordinirt „und auch nicht", räth nicht dazu. Es kommt aber dazu noch etwas, was für mich von wesentlicher Bedeutung ist: Da auch bei Marcus V. 18 Johannesjünger und Pharisäer gemeinsam den Jüngern Jesu gegenübergestellt sind, so muss Beyschlag auch V. 21 auf beide beziehen. Sollte aber wirklich Jesus haben sagen wollen, die Pharisäer thun ganz recht daran, dass sie fasten, wo er doch gerade gegen diese Klasse immer mit so schneidender Schärfe und mit vernichtendem Urtheil vorgeht, wo er das Volk warnt, es zu machen, wie diese Heuchler? Sollte er sie wirklich mit den Johannesjüngern zusammengefasst haben als Leute, die Aehnliches wollen und Aehnliches thun? Eher liesse sich die Ansicht von Beyschlag rechtfertigen, wenn er dem Matthäustexte den Vorzug gäbe, denn da fragen doch wenigstens die Johannesjünger selbst, und Jesus könnte dort in seiner Antwort speciell an sie denken. Aber nun ist gerade der Matthäus nach Beyschlag der Ueberarbeiter der Quelle. Allein auch wenn wir im Matthäustexte die treuere Wiedergabe der Quelle erblicken, würde eine solche Anschauung nur ein Nothbehelf sein; wir müssen uns nach einer andern Erklärung umsehen.

Beyschlag und Weiss hatten übereinstimmend in dem neuen Lappen einen Hinweis auf die Fastenfreiheit erblickt. Diese Auffassung bekämpft aber Holtzmann (S. 339 f.). Die Frage habe sich nicht auf die Sitte der Fastenübung überhaupt, sondern speciell auf die traditionellen Fasten bezogen, deren pharisäische Uebung seitens des Täufers eine neue Bestätigung erfahren habe. Dementsprechend werde auch in der Antwort Jesu der neue Flicken schwerlich die Fastensitte überhaupt bedeuten können, sondern das Neue sei in der Fastenübung statt in der Fastenfreiheit zu finden. Wofern Jesus seine Jünger nach Art der Pharisäer und Johanneer hätte fasten lassen, so würde er ein Stück neumodischen Judenthums auf den alten Mosaismus gesetzt haben. Holtzmann weist dann auf die Erzählung Marc. 7, 3 ff. hin, wo Jesus mit ganz ähnlich gebildeter Frage wegen Vernachlässigung der Tradition betreffend die Waschungen inter-

pellirt werde. So sei denn das alte Kleid das ehrwürdige, alte Gesetz Mosis, das Pharisäer und Johannesjünger mit fremdartigem Zeuge aufputzen, während Jesus das alte Kleid geschont wissen wolle. Aber tragbar sei der jahrtausendalte Mantel des Moses doch nicht mehr, Jesus schaffe sich ein neues Gewand. Und so sage das erste Gleichniss, nicht verbessern sei Jesu Sache, und das zweite füge an, sondern erneuern müsse man.

Ich kann diese Deutung, mit der Holtzmann auf Godet zurückgeht, nicht glücklich finden. Ich sehe den Gegensatz zwischen traditionellen Fasten und der Fastensitte überhaupt, wie ihn der genannte Gelehrte hervorhebt, mit keinem Worte im Text angedeutet. Es scheint mir zu scharfsinnig, hier, wo allerdings nur von traditionellen Fasten die Rede sein kann, den stillschweigenden Gegensatz hineinzutragen, dass es neben dieser Art des Fastens noch eine andere gebe, die Jesus geschont wissen wolle. In Marc. 7, 3 ff. ist es doch deutlich gesagt, dass die Waschungen eine *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* seien. Ferner steht dieser Auffassung *οὐδείς* entgegen. Die Pharisäer und Johannesjünger thun ja das, was nach Jesu Ausspruch von Niemand unternommen wird. Es ist auch nicht ersichtlich, wie durch diesen bei Pharisäern und Johanneern herrschenden Brauch ein *χεῖρον σχίσμα* entstanden sei. Durch die letzteren nach Jesu Meinung sicher nicht. Aber Holtzmann muss beide Gruppen zusammenfassen, was, wie wir schon gegen Beyschlag hervorhoben, eine Unwahrscheinlichkeit hervorruft. Dann geschieht auch mit V. 17 des Matthäus ein grosser Sprung. Holtzmann hat selbst darauf aufmerksam gemacht, dass ein relativer Gegensatz zwischen beiden Gleichnissen bestehe. Auf der andern Seite aber erkennt er auch an, dass sie ziemlich gleichmässig, gewissermassen nach einer Formel, construirt seien (S. 337). Diese richtige Bemerkung lässt er aber bei seiner Deutung ganz ausser Acht. Denn V. 16 ist der alte Mantel nach seiner Deutung der ehrwürdige, altersgraue Mosaismus und der neue Flicken ein Stück spätern Judenthums. Nun aber V. 17 ist nach ihm der neue Wein Jesu Lehre. Er hat die ausführliche Deutung nicht gegeben, und ich fürchte, er würde von seiner Ansicht zurückgekommen sein, wenn er die strenge Probe angestellt hätte. Denn was sind nun die alten Schläuche? Holtzmann wird auch hier als dieselben das alte Judenthum bezeichnen müssen. Dann aber wiederholt sich der schon gegen Weiss erhobene Einwand. Wenn die alten Schläuche zerrissen, so könnte ja die neue evangelische Freiheit erst recht zum Durchbruch gelangen. Wie wäre dann Gefahr gewesen, dass der neue

Wein verschüttet würde? Insofern berühren sich nach Holtzmann's Auffassung die Gleichnisse, als nach beiden das Vernichtetwerden des alten Mosaismus bedauert würde. Aber das ist nicht ganz begreiflich. Denn wenn Jesus gekommen ist, um ein ganz Neues an die Stelle des Alten zu setzen, so muss das Alte unbrauchbar sein und sein Verlust wäre dann nicht zu bedauern. Wenn er zum Gedanken Jesu macht: „Lieber den alten Rock behalten, wie er ist“ und ausführt, das eben entspreche seinem Respekt und seiner Pietät gegen die alte Gottesordnung, so muss entgegnet werden, dass Jesus auch gegen den alten Mosaismus, der nicht durch neue Vorschriften entstellt war, angekämpft habe, indem er Matth. 19, 8 die Ehe, die Mose zu trennen erlaubte, als nach Gottes Willen unlöslich bezeichnete oder indem er Matth. 15, 11 sagt, nicht was in den Mund geht, verunreinigt den Menschen, sondern was aus dem Munde herauskommt, das verunreinigt den Menschen.

Bevor wir uns nun zu der Deutung wenden können, die nach unserer Ansicht die wahrscheinliche ist, macht es sich nöthig, das Verhältniss der beiden Gleichnisse zu einander klar zu stellen. Sie sind zunächst nicht ganz identisch, aber sie wenden sich auch nicht nach zwei verschiedenen Seiten. Es bestehen bei aller tiefgreifenden Aehnlichkeit doch verschiedene nicht unwesentliche Differenzen zwischen ihnen. Der neue Flicken steht dem neuen Wein nicht durchaus parallel, denn der neue Flicken ist nur ein Theil, ein Stück eines Ganzen, der neue Wein aber ist ein volles Ganze. Im ersten Gleichniss wird der neue Flicken nicht gefährdet im zweiten aber der neue Wein. Weiterhin, das durch das Aufflicken entstandene ganze Kleid wird nicht vernichtet, sondern nur in einen schlechtern Zustand gebracht, als es früher war, im zweiten Gleichnisse aber würden, wenn man neuen Wein in alte Schläuche fassen wollte, sowohl der neue Wein, wie auch die alten Schläuche zu Grunde gerichtet werden. Man kann auch nicht (vergl. Holtzmann S. 339) das erste Bild bis zu dem Gedanken fortsetzen: „Man muss, um beides zu bewahren, einen neuen Flicken auf ein neues Kleid setzen.“ Endlich, während im ersten nur negativ angegeben war, wie man nicht verfahren dürfe, hebt das zweite am Schluss ausdrücklich hervor, unter Beiseitelassung des Alten, was man thun müsse, um das Neue unversehrt zu erhalten.

Dem gegenüber beruht aber die durchschlagende Aehnlichkeit der Gleichnisse, wie Lüdemann (Litt. Centralbl. 1877 S. 202) richtig erkannt hat, in der negativen Kategorie des Nichthaltens am Alten. Nur betont er nicht genug die Verschiedenheit, die zwischen den Gleichnissen besteht und

giebt schon dem ersten dieselbe Deutung wie dem zweiten, wohingegen ich meine, dass sich namentlich in Berücksichtigung des ersten und letzten der von uns aufgeführten Differenzpunkte die Sache etwas anders gestaltet. Lüdemann folgt ganz richtig Beyschlag darin, dass er schon im ersten Gleichniss Jesum von der einzelnen Fastenvorschrift auf das Prinzip zurückgehen lässt. Es wäre thöricht, etwas Altes, Morsches nur auszuflicken. Das würde er aber thun, wenn er durch Aufhebung einzelner Gebote, wie zum Beispiel der Fastenvorschrift, einen neuen Lappen in den alten Judaismus einfügte. In das Ganze, was nach diesem Aufflicken entstünde, würde nur ein ärgerer Riss kommen, da sich das Neue mit dem Reste der alten Vorschriften nicht vertragen würde. Von Ersetzung des Alten durch ein neues Ganze ist aber im ersten Gleichniss noch nicht die Rede, sondern dieser Gedanke, der nur schlummernd im ersten Gleichniss liegt, wird erst im zweiten ausgesprochen. Hier tritt das neue Ganze auf, was Jesus bringen will, was aber erst recht nicht in die alten, überlebten Formen des Judenthums gegossen werden kann, da der Inhalt des neuen Lebens sich mit den alten Formen unmöglich verträgt. Und nun wird mit dem Hinweis abgeschlossen, dass man, wie neuer Wein in junge Schläuche gefüllt werde, so auch das neue Leben in neue Formen fassen, das Alte also bei Seite lassen müsse. Es mag hinzugefügt werden, dass die Fassung des Textes bei Matthäus (*οὐδὲ βάλλουσιν* und auch nicht thun sie) mit dieser Erklärung nicht im Widerspruch steht. Denn die Aehnlichkeit des Bildes mit dem vorigen überwiegt den Fortschritt, den das zweite macht. Die Verschiedenheit wird auch erst am Schluss des Verses (*ἀλλὰ βάλλουσιν*) nachdrücklich hervorgehoben.

Der Gedanke, der diesen beiden Worten zu Grunde liegt, widerspricht zwar nicht durchaus den sonst von Jesus geltend gemachten Grundsätzen und aller geschichtlichen Wahrscheinlichkeit (Weiss, Marcusev. S. 97), aber das müssen wir zugestehen, dass Jesus mit keinem anderen Ausspruch die Consequenz seiner Lehre so klar und scharf zieht. Der Spruch Matth. 5, 18f. kann nicht, wie es auch Beyschlag (a. a. O. S. 29f.) gethan hat, für die Beurtheilung der Stellungnahme Jesu zum Gesetz herangezogen werden (cfr. in diesen Jahrbüchern 1885 S. 25 ff.), es ist nicht wahr, dass die äusserlichen Satzungen der pharisäisch-rabbinischen Tradition in Jesu Reiche zur Geltung und Erfüllung gekommen sind, bevor sie als äussere Formen und Satzungen untergehen konnten. Wenn auch Jesus die Genossen seines Reiches nicht direkt von der Beobachtung des Ceremonial-

gesetzes entbunden hat, sondern die Befolgung desselben verschiedenfach angeordnet und vorausgesetzt hat, so stellt er es doch stets zurück, wenn es mit höheren sittlichen Pflichten in Widerstreit tritt. Barmherzigkeit und Liebe stehen ihm höher als äussere Gerechtigkeit, er zögert keinen Augenblick, auch am Sabbat Kranke zu heilen, die seiner bedürfen. Er hält sich nie an den Buchstaben des Gesetzes, sondern geht, wie z. B. in der Bergpredigt, über denselben hinaus auf den tiefer liegenden Willen des Gesetzgebers zurück, und so kam es, dass er in der Ehescheidungsfrage sogar ausdrücklich eine von Mose gegebene Bestimmung aufhob. Aber obgleich aus dieser Auffassung des Gesetzes hervorgeht, dass er sich im Princip von den Vorschriften desselben nicht gebunden weiss, so ist doch an keiner anderen Stelle, als in diesen beiden Gleichnissen ausgesprochen, dass ein Bruch eintreten müsse mit dem Gesetzesleben des Judaismus, dass die neue Lebensordnung, die er gebracht hat, sich neue, freie Formen schaffen werde. Aus diesem Grunde hege ich auch Bedenken, die Sprüche in so frühe Zeit zu verlegen, wie es unsere Evangelisten angeben. Dazu kommt, dass, wie meines Erachtens Keim (Gesch. Jesu v. Naz. II S. 364) ganz richtig ausführt, die Hindeutung auf die Wegnahme des Bräutigams auch nicht an die frühere galiläische Wirksamkeit denken lässt.

Nach diesen Auseinandersetzungen können wir uns jetzt zu der Besprechung der einzelnen Abweichungen des Matthäus- und Marcustextes wenden. Wir treten, wie es schon ersichtlich geworden ist, auch hier in Widerspruch zu Weiss, indem wir in den meisten Einzelheiten dem Matthäus den Vorzug geben. Die Verschiedenheiten sind freilich zum Theil der Art, dass sich der bestimmte Nachweis von der Ursprünglichkeit des Matthäus nicht führen lässt, wie auch Weiss den gegentheiligen Beweis nicht überall mit Gründen hat führen können. Es liegt darin freilich eine gewisse Willkür, über die wir aber nicht immer hinauskommen und die allerdings insofern abgeschwächt wird, als ein Analogieschluss von einer Reihe begründeter Punkte auf nicht stricte zu beweisende als zulässig erachtet werden muss. Aber einige charakteristische Differenzen müssen doch erörtert werden. Ich glaube nicht, dass, wenn die Quelle *ἐπιῤῥάπτει* gehabt hätte, Matthäus und Lukas übereinstimmend *ἐπιβάλλει* geschrieben hätten, sondern gerade die etwas ungeschickte Nebeneinanderstellung des *ἐπιβάλλει* und *ἐπίβλημα* bei Matthäus sieht wie das Aeltere aus, das Marcus durch Umstellung des Prädikats und durch die Wahl des gewöhnlicheren Verbums (*ῥάπτειν* nähen) hübscher gestaltet hat. *ἐπιβάλλει*

haben also wohl Matthäus und Lukas aus der Quelle entlehnt (so auch Beyschlag a. a. O. S. 6). Ebenso scheint mir das γάρ nach αἴρει gegenüber dem εἰ δὲ μή des Marcus und gar εἰ δὲ μήγε des Lukas das Ursprüngliche zu sein. Denn es liegt eine Unebenheit darin, wenn Matthäus mit der begründenden Partikel und dem Präsens die Sache, die er eben als undenkbar abgewiesen hatte, doch als wirklich gedacht erscheinen lässt. Der zweite und dritte Evangelist haben den grammatisch correcteren Ausdruck, den Matthäus auch in dem zweiten Gleichniss kennt, schon hier vorweggenommen. Im Folgenden kann ich zunächst αὐτοῦ nur auf das alte Kleid beziehen. Beyschlag macht gegen diese Auffassung geltend (S. 15), dass dann der Evangelist geschrieben haben würde αἴρει γὰρ τὸ πλήρωμα τοῦ ἱματίου ἀπ' αὐτοῦ. Das würde unzweifelhaft deutlicher gewesen sein. Da wir uns aber mit dem vorliegenden Texte abzufinden haben, bin ich der Ansicht, dass doch die Meyer'sche Erklärung die wahrscheinlichste ist. Denn τὸ πλήρωμα αὐτοῦ kann sprachlich nicht bedeuten „die damit bewirkte Ergänzung, Ausbesserung" (Bleek I S. 393), und wenn Beyschlag erklärt, „seine Füllung, d. h. des neuen Lappens", so sieht man nicht ein, was „seine" heissen solle, das Wort wäre ganz überflüssig. Lassen wir aber αὐτοῦ vom alten Kleid gesagt sein, so gewinnen wir wieder von unserem Standpunkte aus eine Erklärung des Marcustextes, der auch nach unserer Meinung mit ℵBL αἴρει τὸ πλήρωμα ἀπ' αὐτοῦ τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ lauten muss. Matthäus hätte demnach den Wortlaut der Quelle unverändert herübergenommen, Marcus hingegen in dem Gefühl, dass die Wendung der Quelle nicht ganz klar sei, an dem Texte derselben geändert, und zwar zunächst ἀπ' αὐτοῦ geschrieben. Dann bringt er aber, um das Verhältniss ganz deutlich hervorzuheben, noch nach τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ. Diese letzten Worte kann ich nicht mit Lüdemann (S. 202 f.) als früh in den Text gerathene Glossen ansehen, sondern sie sind eine der verdeutlichenden und breiten Ausführungen des zweiten Evangelisten. Wenn ich sie so auffasse, glaube ich auch consequenter zu verfahren, als Weiss, der selbst zugeben muss, dass sie selbstverständlich seien und dadurch, dass sie im ersten Evangelium fehlen, als Zusatz des Marcus erscheinen.

Den Beginn von V. 22 des Marcus καὶ οὐδεὶς βάλλει halte ich auch für secundär. Es ist einleuchtender, dass Marcus die Einführung des zweiten Gleichnisses der des ersten conformirt habe, als dass Matthäus, wenn er die Gleichförmigkeit schon in der Quelle gelesen hätte, dieselbe abgeändert hätte. Ferner bin ich ausser Stande, mit Weiss

in εἰ δὲ μή bei Marcus die Fassung der Quelle zu erkennen. Er weist zwar darauf hin, dass εἰ δὲ μήγε auch sonst bei Matthäus und Lukas vorkomme, allein was Matthäus betrifft, so lässt sich nicht mehr sicher ermitteln, ob an der einen Stelle, wo es ausser der hier vorliegenden vorkommt (6, 1), der kanonische Bearbeiter erst so geschrieben hat, oder ob, was mir das Glaubwürdigere erscheint, schon B diese Fassung bot. Matthäus hat ja, wie wir in der Untersuchung über die Bergpredigt fanden, an dem Texte von B nicht häufig geändert. Jedenfalls aber halte ich es für gerathener, wenn Matthäus[1]) und Lukas εἰ δὲ μήγε schreiben, also beide darin den Text der Quelle bewahrt haben können, eher sich für diese Annahme zu entscheiden, als für die andere, dass beide übereinstimmend die ächte Lesart abgeändert haben, da überdies nicht einmal bewiesen werden kann, dass der kanonische Matthäus die Wendung εἰ δὲ μήγε liebt. In dem durch die besprochene Partikel eingeleiteten Satze ist für uns das Resultat bestimmt ein anderes als für Weiss. Es ist nicht daran zu zweifeln, dass ἐκχεῖται in der Quelle gestanden hat, da Lukas es in ἐκχυθήσεται bringt. In diesem Falle hat Marcus also sicher geändert, was auch ein Vertreter der Ursprünglichkeit des Marcusevangeliums, Beyschlag, unumwunden einräumt. Vielleicht verwandelt er dann auch die passive Construction in die active, der Wein ists, der die Schläuche zerreisst; da er aber dann die Construction der Quelle beibehält und fortfährt „und der Wein geht zu Grunde und die Schläuche", schafft er in dem doppeltgesetzten ὁ οἶνος eine Härte, die erst sein Nachfolger Lukas in seinem Text beseitigt. Uebrigens ist bei Matthäus ἀπόλλυνται besser bezeugt, während Beyschlag ἀπολοῦνται vertritt. Schwieriger ist die Entscheidung darüber, ob die letzten Worte von V. 22 des Marcus die ursprüngliche Gestalt der Quelle aufweisen. Ein sicheres Urtheil lässt sich wohl nicht aussprechen. Denn wenn auch βάλλουσιν bei Matthäus und βλητέον auf die Quelle hindeuten, so ist doch auf der andern Seite nicht klar, warum dann Marcus den Satz so abgerissen hingestellt hätte. Der Text des Marcus ist hier also wohl der ursprüngliche. Denn βάλλουσιν hat wahrscheinlich nicht in der Quelle gestanden, sondern Matthäus wiederholt das Wort aus dem Anfang des Verses. Hätte die Quelle aber βλητέον geboten, so würde Matthäus dies jedenfalls herübergenommen haben. Die Schlussworte καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται betrachte ich aber ebenfalls

1) Denn die Lesart εἰ δὲ μήγε bei Matthäus ist doch wohl als gesichert zu betrachten.

als einen Zusatz des kanonischen Matthäus. Aus dem Verhältniss der drei Evangelisten zu einander bei diesem abschliessenden Satz lässt sich, wie ich glaube, ein Argument gegen Simons gewinnen. Hätte wirklich Lukas den kanonischen Matthäus benutzt, so hätte er vielleicht auch geschrieben καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται. Mehr Bedenken aber erregt sein βλητέον. Ich habe ganz den Eindruck, als ob Matthäus wie Lukas einen Text lasen, wo in diesem Satz kein Subjekt und Prädikat stand und dass beide selbständig und verschieden diese Härte beseitigten.

Wir gehen nunmehr zur Besprechung des Textes des Lukas über. Auf die Spuren, die auch hier darauf hinweisen, dass er neben dem kanonischen Marcus auch noch die Quelle gekannt haben muss, haben wir an den parallelen Stellen schon aufmerksam gemacht. Wir stellen sie hier zusammen. Die erste Reminiscenz an die Quelle erblicke ich darin, dass er V. 33 hauptsächlich von den Jüngern Johannis die Aussage macht, dass sie viel fasten und beten und erst dann anschliesst, wie die Pharisäer es ähnlich thäten. Hätte Lukas nichts als den Marcustext gelesen, so würde er wohl nicht auf die Fassung, wie er sie bietet, gekommen sein. Zweitens weist ἐπιβάλλει V. 36, das Matthäus gegen Marcus auch hat, drittens V. 37 εἰ δὲ μήγε, wie auch der erste Evangelist schreibt, viertens ἐκχυθήσεται, entnommen aus ἐκχεῖται der Quelle, ziemlich sicher auf die Benutzung von A hin.

Die Veränderungen des Textes, die auf die Rechnung des Lukas kommen, sind folgende. Er verknüpft mit der Einleitung οἱ δὲ εἶπαν πρὸς αὐτόν unsere Erzählung direkt mit der vorigen, so dass bei ihm die Pharisäer und Schriftgelehrten derselben aus V. 30 das Subjekt werden. Bei ihm erscheint infolge dessen auch der Anlass der Frage das Gastmahl im Hause des Levi. Während Johannesjünger und Pharisäer häufig fasten und beten, fällt ihnen an Jesu Jüngern auf, dass dieselben Gastmähler mitmachen oder wie Lukas, ähnlich wie V. 30 schreibt, dass sie ἐσθίουσιν καὶ πίνουσιν. Dabei hat Lukas freilich nicht bedacht, dass nun die Worte καὶ οἱ τῶν Φαρισαίων unpassend werden, da ja die Pharisäer selbst fragen. Weitere Aenderungen in V. 33 sind es, dass er die Häufigkeit des Fastens hervorhebt und das δεήσεις ποιεῖσθαι. Zu der letzteren Angabe lässt sich heranziehen, dass auch sonst in den beiden lukanischen Schriften Fasten und Gebetsübung zusammengestellt werden, wie Luk. 2, 37 AA. 13, 3; 14, 23. ὁμοίως ist ebenfalls Zusatz des dritten Evangelisten, bedingt durch das Nachstellen des καὶ οἱ τῶν Φαρισαίων. μαθηταί vor τῶν Φαρισαίων und nach οἱ δὲ σοί lässt er weg; dann fragen

die Pharisäer und Schriftgelehrten nicht Jesus, sondern weisen auf die Verschiedenheit der Sitte hin.

V. 34 schliesst Lukas unter Voranstellung des Subjekts mit δέ an. Anstatt αὐτοῖς schreibt er, wie er es liebt, πρὸς αὐτούς. Ferner fragt hier Jesus: Ihr könnt doch nicht die Söhne des Bräutigams jetzt zum Fasten veranlassen (μὴ δύνασθε-ποιῆσαι νηστεῦσαι). Darin liegt eine Verschärfung, indem so die in der gegnerischen Frage liegende Zumuthung heraustritt (Beyschlag S. 9). Auch die Abänderungen des folgenden Verses hat Beyschlag in der Hauptsache richtig erklärt. Der Pluralis in ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ist dem am Anfang des Verses stehenden ἡμέραι von Lukas conformirt worden. In der Umstellung des καί vor ὅταν hat man aber keinen lapsus calami zu sehen, auch hat wohl nicht die Reflexion, dass der Bräutigam nicht an einer Mehrzahl von Tagen weggenommen werden könne, die Umdeutung veranlasst, sondern Lukas will sagen: „Jetzt ists noch nicht Zeit zum Fasten. Es werden aber Tage kommen, und insonderheit, wenn der Bräutigam von ihnen weggenommen sein wird, dann werden sie fasten“.

Die beiden Gleichnisse vom Lappen und Wein hat Lukas aus dem Zusammenhang mit der vorangehenden Erzählung losgelöst, indem er ihnen eine Deutung gegeben hat, die nicht mehr auf den Zeitverhältnissen Jesu, sondern auf dem Gegensatze zwischen Judenchristenthum und Heidenchristenthum zur Zeit der sich aufbauenden Kirche fusst. Dabei hat er sachlich an dem zweiten Gleichniss nichts verändert, dasselbe muss aber, nachdem er das erste umgestaltet hat, auch in einem anderen Sinne als bei Matthäus und Marcus verstanden werden. Den Ausführungen Bleeks (I S. 394), das Gleichniss vom Lappen sei wider solche gerichtet, welche von der neuen Ordnung der Dinge nichts haben wollten, als gleichsam einige Lappen als Zusätze zu der alten und welche das damalige Judenthum auch im Reiche Gottes beibehalten und dasselbe nur durch Einzelnes aus der Lehre Jesu corrigiren wollten, steht entgegen, dass Jesus keine neue Ordnung der Dinge eingeführt hatte. In der Bergpredigt betont er nachdrücklich, dass er nicht gekommen sei, aufzulösen, d. h. an Stelle des Judenthums ein grundsätzlich Verschiedenes zu setzen. Bei Matthäus und Marcus hat das Gleichniss nur den Sinn, dass eine neue Ordnung der Dinge sich erst entwickeln müsse, nicht, dass er sie schon gegeben habe. Hier in unserer Lukaserzählung aber ist das Neue fertig und steht als Ganzes dem Alten gegenüber. Mit dem neuen Kleid ist bei ihm das Heidenchristenthum gemeint, von dem Niemand ein Stück abschneidet, um es auf das alte Kleid,

d. h. das an den alten jüdischen Traditionen und Satzungen haltende Judenchristenthum zu setzen, um durch diese Verquickung ein Ganzes zu schaffen. Die Unmöglichkeit eines solchen Verfahrens liegt auf der Hand, das neue gesetzesfreie Heidenchristenthum kann nicht mit veralteten judaistischen Grundsätzen vereinigt werden, weil beides nicht zusammenpasst (vgl. Weizsäcker, evang. Gesch. S. 60). Wir haben also ein schroff antijüdisches Wort, das von den conciliatorischen Bestrebungen, zwischen den beiden streitenden Richtungen zu vermitteln, nichts wissen will, sondern verlangt, dass die neue Lehre ungehemmt vom Judenthum ihre Bahn verfolge. Das zweite Gleichniss wird dem entsprechend auch dasselbe bedeuten müssen, man wird aber hier nicht das Bedenken erheben dürfen, dass es für das Neue nicht gut sei, wenn es die alten Formen durchbreche, da es sich dann erst recht entfalten könne. Wenn auch beim Originalwort die Erklärungen, die diesen Sinn voraussetzten, verworfen werden mussten, so kann doch bei einer Umdeutung vom Bearbeiter diese Unrichtigkeit der Beziehung übersehen worden sein.

V. 39 ist ein Wort, das Lukas allein hat. Man kann sich dem Eindruck nicht verschliessen, dass es seltsam erscheint, wenn Lukas sagt, dass Niemand, der alten Wein getrunken habe, neuen wolle, nachdem es in V. 37 f. bedauert worden war, wenn der neue Wein zu Grunde gehe und angegeben wurde, was man thun müsse, um den neuen Wein zu erhalten. Ich glaube, alle Versuche, diesen Ausspruch aus den geschichtlichen Verhältnissen der Zeit Jesu zu erklären, führen zu keinem befriedigenden Resultat. Bleek sieht ganz richtig, dass der Spruch im Allgemeinen nur in der Bedeutung gemeint sein kann, dass, wer einmal in den alten Formen und Satzungen sich zu bewegen gewohnt war, kein Verlangen nach dem Neuen hegen könne, sondern leicht jenes für das Vorzüglichere halten werde. Nur irrt er, wenn er damit angegeben sein lässt, weshalb namentlich die Pharisäer dem Evangelium keinen Geschmack abgewinnen können. In dem von Lukas erst geschaffenen Zusammenhang wird kaum an etwas anderes gedacht werden können, als entweder auch wieder an die grosse Spaltung in der ältesten christlichen Kirche, sodass hier auf die Unmöglichkeit hingewiesen würde, die Judenchristen zum Ablassen von dem jüdischen Gesetzeswesen zu bewegen, oder aber, was Weizsäcker will und was mit der ganzen Anlage des Lukasevangeliums wohl zusammenstimmt, an die Unmöglichkeit der Judenmission. Da somit das Wort durchaus unter dem Gesichtspunkt der späteren Zeit steht und

eigenthümlich lukanische Anschauungen verräth, dazu auch bei Matthäus und Marcus nicht bezeugt ist, bin ich sehr geneigt, es für einen Zusatz des dritten Evangelisten anzusehen.

Die Abänderungen im Einzelnen, die er in den drei voraufgehenden Versen vorgenommen hat, sind diese. V. 36 hat er wesentlich umgestaltet. Aus Marcus oder der Quelle A hat er nur folgende Worte: *οὐδεὶς ἐπίβλημα . . . ἐπιβάλλει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν· εἰ δὲ μήγε*; dann klingen noch *τὸ καινὸν σχίσει* und *τῷ παλαιῷ* an den Text des Marcus an. V. 37 setzt er in *ῥήξει, ἐκχυθήσεται* und *ἀπολοῦνται* Futura statt der vorgefundenen Praesentia, wie er auch schon V. 36 nach *εἰ δὲ μήγε* das Futurum angewendet hatte. Nach *ὁ οἶνος* fügt er *ὁ νέος* ein und bringt eine stilistische Verbesserung an, indem er *αὐτός* schreibt, um die dreimalige Wiederholung des Wortes *οἶνος* zu vermeiden. *βλητέον* V. 38 ist auch ein Zusatz des Lukas.

Wir geben nun den Text des Lukas, wie er sich nach unseren Erörterungen gestaltet:

V. 33 *οἱ δὲ εἶπαν πρὸς αὐτόν· οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου νηστεύουσιν πυκνὰ καὶ δεήσεις ποιοῦνται, ὁμοίως καὶ οἱ τῶν Φαρισαίων, οἱ δὲ σοὶ ἐσθίουσιν καὶ πίνουσιν.* 34 *ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτούς· μὴ δύνασθε τοὺς υἱοὺς τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστιν ποιῆσαι νηστεῦσαι;* 35 *ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι καὶ ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις.* 36 *ἔλεγεν δὲ καὶ παραβολὴν πρὸς αὐτοὺς ὅτι οὐδεὶς ἐπίβλημα ἀπὸ ἱματίου καινοῦ σχίσας ἐπιβάλλει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν· εἰ δὲ μήγε καὶ τὸ καινὸν σχίσει καὶ τῷ παλαιῷ οὐ συμφωνήσει τὸ ἐπίβλημα τὸ ἀπὸ τοῦ καινοῦ.* 37 *καὶ οὐδεὶς βάλλει οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιούς· εἰ δὲ μήγε ῥήξει ὁ οἶνος ὁ νέος τοὺς ἀσκούς, καὶ αὐτὸς ἐκχυθήσεται καὶ οἱ ἀσκοὶ ἀπολοῦνται·* 38 *ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινοὺς βλητέον.* 39 *καὶ οὐδεὶς πιὼν παλαιὸν θέλει νέον· λέγει γάρ· ὁ παλαιὸς χρηστός ἐστιν.*

Zur Zeitbestimmung der griechischen Notitiae Episcopatuum.

Von

Prof. Dr. Gelzer.

in Jena.

(Schluss).

Wenn wir alle diese Notitien betrachten, zeigt sich in ihnen im Ganzen die Kirchenordnung des Justinian und Herakleios erhalten. Die Aenderungen bestehen in der Errichtung einer Metropolis, einiger Autokephalien und dem Versuch der Einreihung der Occidentalen. Viel nachhaltiger sind nun die Umwälzungen des IX. Jahrhunderts. Die alte Kirchenordnung erleidet in der That tiefgreifende Aenderungen, als deren Endresultat *ἡ γεγονυῖα διατύπωσις παρὰ τοῦ βασιλέως Λέοντος τοῦ Σοφοῦ*[1]) vorliegt. Wie man freilich die von Leunclavius und Goar (Parthey Not. II) edirte *διατύπωσις* ernsthaft für Kaiser Leo des sechsten Werk halten kann, ist mir unbegreiflich.[2]) Es ist eine

1) Die griechische Kirche bezeichnet es ausdrücklich als Vorrecht der Kaiser, Bisthümer in Metropolen und Erzbisthümer zu verwandeln. *βασιλικόν ἐστι τοῦτο προνόμιον, τὰς ὑποδεεστέρας τῶν ἐκκλησιῶν εἰς τὸν ἀνωτέρω προάγειν βαθμόν.* Miklosich und Müller: Acta et Diplomata I S. 229. Daher führen die Neuordnungen des IX. und des XIII. Jahrhunderts ihren Namen von den Kaisern Leo und Andronikos.

2) Richtig urtheilt über die Zeit ihrer Entstehung Amari: storia dei Musulmani di Sicilia I, 486 Note und Menke in den Vorbemerkungen zu Spruners Atlas. Die motivirende Einleitung, welche einige Recensionen der *διατύπωσις* bieten, (Parthey, 321 ff.) scheint übrigens wirklich aus Leo's Tagen zu stammen. Es heisst darin: *σὺν ταῖς πρὸς ἀνίσχοντα δὲ ἥλιον καὶ αἱ πρὸς δυόμενον καταγράφονται. ἐκ παλαιοῦ γὰρ αὐτὰς οὔπω μέχρι τῆς δεῦρο ταῖς ἄλλαις συντετάχαμεν,*

Ueberarbeitung frühestens aus der Zeit des Komnenen Alexios.[1]) Dagegen fährt der Coislinianus CCIX nach Vollendung der Notitia des Basileios fol. 279r. fort: *ταῦτα μὲν τὰ παλαιὰ τακτικά. σκόπει δὲ καὶ τὰ νέα* und giebt dabei eine bisher unpublicirte Notitia, welche allerdings die Normen des IX. Jahrhunderts zeigt, aber einen viel ursprünglicheren Text, als die *διατύπωσις* Leo's bietet.

Um die Zeit dieser Notitia zu fixiren, sind wir wieder auf den sicheren Wegweiser der Concilsakten gewiesen. Es kommen hier in Betracht das VIII. oekumenische Concil der Lateiner unter Ignatios 869—870 und das VIII. oekumenische Concil der Griechen unter Photios 879. Von dem ersteren besitzen wir die vollständigen Akten nur in der lateinischen Uebersetzung des Anastasius Bibliothecarius, welcher freilich nicht blos Zeitgenosse ist, sondern als Gesandter des Kaisers Ludwig den Verhandlungen beigewohnt hat. Die vorliegenden Texte der Präsenzlisten[2]) weichen unter sich in der Ordnung vielfach ab, und während hier die dreifache Rangabstufung zwischen metropolitae, archiepiscopi und episcopi streng durchgeführt ist, finden sich in den einzelnen Listen zahlreiche Irrthümer, indem Erzbischöfe (einmal sogar ein Bischof)[3]) als Metropoliten und Bischöfe als Erzbischöfe bezeichnet werden. Besser ist die Liste der Subscriptionen;[4]) aber auch hier, wie in den Präsenzlisten,

---

und nun kommt die schon angeführte Klage (S. 337), dass die nicht einrangirten Metropoliten sich durch Rippenstösse ihren Platz zu erkämpfen suchten. Der Plan, die occidentalischen Bischöfe, d. h. die bisher zu Roms Obedienz gehörenden des griechischen Festlandes den orientalischen einzuordnen, wie er uns hier geschildert wird, ist nun in der That erst durch die Verordnungen des Kaisers Leo verwirklicht worden. Er wird also der hier genannte *φιλόχριστος πανευσεβὴς βασιλεύς* sein.

1) Die aus zwei Manuscripten von Schloezer (Nestor: russische Annalen III S. 99—101) publicirte Verordnung Leo's hat keinen selbständigen Werth, da sie ganz mit der von Goar aus der Handschrift M bei Parthey (N. II, S. 95 cfr. S. 98) und mit Schelstrate's Vatic. 848 übereinstimmt. Am Schlusse ist sie unvollständig, da die Erzbisthümer nach 32. Karpofos (*Κάρπαθος*) fehlen.

2) Mansi XVI, 18, 37, 44, 54, 75, 81, 97, 134, 144, 159.

3) Mansi XVI, 134. 4) Mansi XVI, 190.

erscheint die Rangordnung unter den einzelnen Prälaten vielfach verwirrt. Wir lernen auch wenig aus diesem Concil, weil die Anhänger des Photios ausgeschlossen waren und daher die Frequenz dieser „oekumenischen Versammlung“ eine sehr schwache, im Anfang geradezu jämmerliche war.[1])

Viel reichhaltiger ist die Liste des Photiosconcils; bei Mansi ist dasselbe nach einem Vaticanus publicirt, und dieser giebt eine vollständige Präsenzliste nur in der ersten Actio[2]) und eine unvollständige in der sechsten.[3]) Subscriptionen sind keine vorhanden. Dabei herrscht in der vollständigen Liste vielfache Unordnung. Hergenröther hat aber mehrere vaticanische und Münchner Handschriften verglichen und giebt danach in seinem Photius[4]) ein wesentlich berichtigtes Prälatenverzeichniss.

Die Subscriptionsliste des Ignatianum führt folgende Metropoliten auf: Ephesos (II)[5]), Ankyra (IV), Kyzikos (V), Chalkedon (IX), Amaseia (XII), Gangra (XV), Nikaia (VIII), Klaudiupolis (XVII), Perge (XXVI), Neokaisareia (XVIII), Thessalonike (XVI), Myra (XX), Laodikeia (XXII), Athen (XXVIII), Synnada (XXIII), Ikonion (XXIV), Korinthos (XXVII), Rhodos (XXXVIII), Hierapolis (XLI), Larissa (XXXIV), Smyrna (XLIII). Hierzu liefern noch eine Reihe Präsenzlisten die Metropoliten von Antiocheia (XXV) Karia (XXI), und Katane (XLIV).

Als archiepiscopi zeichnen: Bizye (1), Pompeiupolis (2), Apameia (5), Parion (8), Methymna (12), Amastris (28), Kios (13), Rhusion (15), Kypsalla (16), Euchaïta (LI), Mistheia (32), Nakoleia (31), Selge (20), Thebai (35), Garella (23), Neapolis (19); ganz am Schluss unter den Bischöfen zeichnet endlich noch der Metropolit von Rhegion (XXXI).

Die erste Präsenzliste des Photianum führt als Metropo-

---

1) In der ersten Actio erscheinen zwölf Prälaten ausser dem Patriarchen und den Legaten der vier Throne.

2) Mansi XVII, 374. 3) Mansi XVII, 513.

4) Photius II, 449 ff.

5) Die in Klammern beigefügten römischen Zahlen bezeichnen den wirklichen Platz der Metropoliten, die in arabischen den der Autokephalen nach den νέα ταχτιχά.

liten auf: Kaisareia(I), Ephesos (II), Herakleia (III)[1]), Kyzikos (V), Nikaia (VIII), Ankyra (IV), Sardes (VI), Nikomedeia (VII), Side (X), Chalkedon (IX), Klaudiupolis (XVII), Antiocheia (XXIII), Hierapolis (XLI), Pessinus (XIX), Patrai (XXXII), Myra (XX), Adrianupolis (XL), Laodikeia (XXII), Gangra (XV), Synnada (XXIII), Ikonion (XXIV), Smyrna (XLIII), Kotyaeion (XLVII), Philippoi (XXXIX), Amorion (XLV), Traianupolis (XXXVII), Larissa (XXXIV).

Von jetzt an folgen die Autokephalen, untermischt mit zahlreichen Metropoliten: Selge (20), Nakoleia (31), Brysis (24), Mesene (22), Nike (18), Rhegion (XXXI), Bosporos (39), Cherson (21), Mistheia(32), Leontopolis (3), Chone (34), Arkadiupolis (7), Amastris (28), Derkos (25), Parion (8),[2]) Garella (23), Ainos (43), Korinthos (XXVII), Pompeiupolis (2), Mytilene (XLIX), Rhodos (XXXVIII), Kypsalla (16), Athen (XXVIII), Naupaktos (XXXV), der Erzbischof der Maehren (*Μωράβων*), Dyrrachion (XLII), Hydrus (17), Lemnos (29), Apros (14), Mesembria (44), Karpathos (42), Germia (6), Selybria (11), Koloneia (33), Neapolis (19), Maroneia (4), Kios (13), Apameia (5), Proikonnesos (10), Rhusion (15), Germe (38), Rhyzaion (45), Keltzene, Euchaïta (LI), Tyana (XIV),[3]) Miletos (9), Bizye (1), Thessalonike (XVI). Unter den Bischöfen erscheint Neai Patrai (L). Hergenröther zählt Amastris, Nakoleia, Chonai, Misthion und Selge bereits zu den Metropolen. Leider giebt er nicht die Ordnung der Prälaten, wie er sie in seinen Handschriften vorfand, sondern vertheilt sie auf die drei Provinzen Europa, Asien und Pontus. Offenbar nimmt er an, dass erst hinter Rhodos die Autokephalen in der Liste beginnen. Aber auch so erscheinen noch zahlreiche Metropolen am falschen Ort z. B. Tyana und Thessalonike. Da

---

1) Die doppelt besetzten Bisthümer sind nur einmal, an der ersten Stelle, wo sie erscheinen, aufgeführt.

2) Nach Derkos folgt bei Mansi *Φωτίου πατριάρχου*. Hergenröther giebt nach Vat. 1183 und 1198 *Παρίου*. Photius II, 455 N. 39.

3) cf. Hergenröther II, p. 453 n. 26. Es folgt *Πέτρου Ἰλιάδος* Hergenröther II, 455 n. 45.

nun die *νέα τακτικά*, welche sicher jünger als Photios sind, Selge, Nakoleia u. s. f. nur als Autokephalen kennen, habe ich die nach Larissa folgenden Prälaten als solche angesehen mit alleiniger Ausnahme der notorisch an falsche Stelle verschlagenen.

Ich füge die allerdings sehr unvollständige Präsenzliste der sechsten Actio bei, da sie evident zeigt, dass der sonderbare Platz von Thessalonike (und damit zahlreicher Metropolen) nur auf Schreibernachlässigkeit beruht und überdies Karien beifügt. Kaisareia — Herakleia — Ankyra — Nikomedeia — Chalkedon — Klaudiupolis — Karia — Thessalonike — Ikonion — Laodikeia — Philippoi — Hierapolis Selge — Apros — Kypsalla — Smyrna — Bosporos — Cherson.

Die Veränderungen der Kirchenordnung, wie sie diese Concilsakten gegenüber den bisher behandelten ältern Notitien repräsentiren, sind sehr beträchtlich. Von den nun definitiv eingereihten Occidentalen sehen wir ab, da die Reihenfolge der einzelnen Sitze, wenigstens in der gedruckten Recension der Akten zu willkürlich ist.

Dagegen erscheinen von neuen Metropolen auf dem Ignatianum: Smyrna und Katana, auf dem Photianum: Smyrna und Kotyaeion. Neu sind von Autokephalen auf dem Ignatianum: Rhusion — Nakoleia — auf dem Photianum: Nakoleia — Brysis — Nike — Chonai — Garella — Hydrus — Lemnos — Koloneia — Germe — Rhyzaion — Keltzene —

Für eine dieser Autokephalien kann die Epoche der Erhöhung genau bestimmt werden, nämlich für Chonai. Darüber berichtet Niketas, in der vita des heiligen Ignatios:[1]) *ἀποστέλλει τοίνυν (ὁ Φώτιος) Θεόφιλον ἐπίσκοπον τοῦ Ἀμωρίου καὶ Σαμουὴλ ἐπίσκοπον ἄχρις ἐκείνου τῶν Χωνῶν ὑπὸ Λαοδίκειαν τυγχάνοντα, ἀρχιεπίσκοπον τετιμηκώς.* Aus diesen Worten geht hervor, dass die Rangerhöhung von Chonai der römischen Gesandtschaft voranging. Genauer lässt sich die Zeit durch folgende Erwägungen bestimmen. Ignatios wird

1) Mansi XVI, 236. B C.

den 23. November 857 abgesetzt. Das sogenannte conciliabulum des Photios wird gewöhnlich[1]) 859 angesetzt; indessen Hergenröther[2]) hat gezeigt, dass dasselbe wahrscheinlich im Spätsommer 858 geschlossen wurde. Aus Niketas[3]) folgt nur, dass es einige Zeit nach August 858 abgehalten wurde. Photios' Gesandte kamen im Spätsommer 860 nach Rom.[4]) Das Schreiben, welches Papst Nicolaus I. seinen beiden Gesandten mitgab, ist datirt: mense Septembrio die XXV indictione IX[5]) = 860. Wir können also die Errichtung des Erzbisthums Chonai mit annähernder Sicherheit der Zeit zwischen 858 und 860 zuschreiben.[6])

Ueber Hydrus meldet der freilich sehr unzuverlässige Neilos Doxopatrios:[7]) *αὐτίκα γὰρ ὁ μελῳδὸς καὶ ποιητὴς κύριος Μάρκος εὑρίσκεται ἐν Ἰδρόντῳ σταλεὶς μητροπολίτης παρὰ τοῦ Κωνσταντινουπόλεως.* Ueber Marcos' Zeit[8]) sind wir unterrichtet. Er ist der auf dem Photianum erscheinende Erzbischof von Hydrus. Mansi XVII, 373 D: *Μάρκου Ὑδροῦντος.* Seine Thätigkeit als Hymnolog fällt unter Leo den Weisen: *Ὥσπερ δὴ καὶ ὁ θεῖος Κοσμᾶς ἐν τῷ μεγάλῳ σαββάτῳ τέθεικε τετραῴδιον ἐκεῖσε πεποιηκὼς κἂν ἐς ὕστερον ὁ σοφώτατος βασιλεὺς Λέων κελεύσας εἰς τέλειον κανόνα διὰ τοῦ ἐπισκόπου Ἰδροῦντος τοῦ μοναχοῦ Μάρκου εἰργάσατο.*[9]) Es ist möglich, dass, wie Neilos will, Markos der erste Erzbischof war. Dann fällt die Errichtung des Erz-

---

1) Mansi XV, 546. 2) Photius I, S. 383.
3) Mansi XVI, 233. 4) Hergenröther l. c. p. 414.
5) Mansi XV, 167.

6) Auch Hergenröther (Photius I p. 413 N. 39) vermuthet, dass erst Photios den Samuel zum Metropoliten (soll heissen Erzbischof) erhoben habe. 7) Parthey p. 295.

8) Die Bemerkungen bei Ughelli Italia sacra IX, p. 55, sind werthlos.

9) Leo Allatius: de libris et rebus ecclesiasticis Graecorum p. 74 aus dem Synaxar des Nikephoros Kallistos. Sonderbar ist, dass bei einem dem Jahre 902 angehörenden Ereigniss Markos von den Chronisten nicht Bischof, sondern *οἰκονόμος τῆς αὐτῆς (τοῦ ἁγίου Μωκίου) ἐκκλησίας* (Georg. Mon. ed. Muralt S. 782, Theoph. cont. S. 365) oder *οἰκονόμος ὢν τῆς τοιαύτης μονῆς* (Cedr. II S. 261) genannt wird. Vielleicht ist er als Photianer nach seines Gönners Sturz entsetzt worden.

bisthums sicher vor 879. Nur Metropolit ist er nicht gewesen; diesen Rang gewährte der Stadt erst Polyeuktos.

Das Photianische Concil fand wenige Jahre vor der Thronbesteigung Leo's des Weisen statt; allein von dessen *διατύπωσις* weicht die auf den Concilien bestehende Ordnung sehr beträchtlich ab. Dort erscheinen Euchaïta, Amastris, Chonai, Hydrus, Koloneia, Theben, Pompeiupolis, Ainos, Nakoleia, Apameia, Methymna und Rhusion als Metropolen, während sie auf den Concilien blos erzbischöflichen Rang haben. Schon dieser Umstand erweist, dass die angebliche Ordnung Leo's so, wie sie uns vorliegt, bedeutend jünger, als das IX. Jahrhundert ist. Dagegen in fast vollkommener Harmonie mit den Concilsacten stehen die *νέα τακτικά* des Coislinianus CCIX. Sie erkennen nur den 53 ersten Metropolen von Leo's *διατύπωσις* diese Würde zu; alle folgenden, soweit sie in der Liste wiederkehren (Rhosia z. B. fehlt natürlich) haben nur Autokephalenrang. Die vollständige Harmonie zwischen Concilsakten und der „neuen Ordnung"[1]) erleidet nur drei Ausnahmen. Euchaïta, Amastris und Chonai sind in den *νέα τακτικά* Metropolen, auf den Concilien Erzbisthümer. Indessen dass die Metropolen 52) Amastris und 53) Chonai ein späterer Zusatz sind, folgt aus dem Umstand, dass sie gleichzeitig als 28stes und 34stes Erzbisthum aufgezählt werden. Nach Streichung dieses spätern Zusatzes haben wir 50 Metropolen und Euchaïta und ebenso 50 Erzbisthümer.[2]) Das kann kein Zufall sein, sondern offenbar — den spätern Byzantinern sieht solches Zahlenspiel ganz ähnlich — sollte die neue Ordnung aus 50 Metropoliten und 50 Autokephaloi bestehen. Da nun auf den Concilien Euchaïta noch als Erzbisthum figurirt und ebenso Kerkyra — der 50ste Autokephalos — als Bisthum, so vermuthe

1) von Keltzene später.

2) Auf die 50 Erzbisthümer der *νέα τακτικά* hat Bezug die Notiz Not. II p. 98 und X. 200. *μετὰ τὰ Κέρκυρα ἦσαν τελευταῖαι τρεῖς αὗται·*
να'. ἡ Σεβαστιὶπολις
νβ'. ὁ Εὔριπος
νγ'. τὰ Κύθιστα κτλ.
(genau so auch im Paris. MCCCLVI).

ich, dass dieses ursprünglich in der neuen Ordnung fehlte und Euchaïta[1]) in der Reihe der Erzbisthümer stand. Dann sind es genau 50 Metropoliten und 50 Erzbischöfe, und das ist wahrscheinlich die wirkliche Ordnung Leo's, welche wir bisher nur in stark alterirter Form besessen haben.

Ohne Zweifel ist Euchaïta übrigens sehr bald — vielleicht schon unter Leo — zur Metropolis erhoben worden. Der Schluss der Provinzialbeschreibung lautet nämlich im Coisl. CCIX fol. 285r so:

να'. τοῖς Εὐχαΐτοις (cd. Εὐχαΐταις) Ἑλενοπόντου θρόνος ὑποκείμενος οὐκ ἐστὶ.
νβ'. τῇ Ἀμάστριδι τοῦ Πόντου.
νγ'. τῶν (cd. τὸν) Ἀσμοσάτων.
νδ'. αἱ Χῶναι.

wo schon die liederliche Form der drei letzten Artikel die Hand eines späteren Bearbeiters verräth. Asmosata oder Asmosaton erwähnt Kaiser Konstantin de admin. imp. 50 (p. 226 Bekker) ἰστέον ὅτι τοῖς παρελθοῦσι χρόνοις τὸ τοῦ Χοζάνου θέμα ὑπὸ τῶν Σαρακηνῶν ἦν. ὁμοίως καὶ τὸ τοῦ Ἀσμοσάτου θέμα καὶ αὐτὸ ὑπὸ τῶν Σαρακηνῶν ἦν. Er erwähnt dann die Incorporirung dieser Landschaften in das römische Reich unter Leo den Weisen (cfr. auch de Themat. I, 8 und 9.). Unter Leo fällt daher ohne Zweifel die Gründung der ephemeren Metropolis Asmoasta, die offenbar bald wieder einging, da keine spätere Notitia sie kennt. Man sieht, wie gut das mit dem gewonnenen Ansatz für die νέα τακτικά stimmt. Die in Parthey's Not. II folgenden Metro-

1) Wenigstens im ersten Jahre Leo's ist Euchaïta nachweisbar noch Erzbisthum. Bei der Absetzung des Theodoros Santabarenos wird Photios gefragt: τὸν ἀββᾶν Θεόδωρον τὸν Σανταβαρηνὸν οὐ γεωρίζεις; und er antwortet: γινώσκω τὸν μοναχὸν Θεόδωρον ἀρχιεπίσκοπον ὄντα Εὐχαΐτων. Georg. Mon. 768, 17. Theophan. contin. 355, 8. Hier kommt es deutlich darauf an, in officieller Weise die Rangstellung des Mannes präcis zu kennzeichnen; sie legt daher mit Sicherheit für die damaliche erzbischöfliche Stellung von Euchaïta Zeugniss ab. Die sonstigen Angaben der Schriftsteller sind nicht entscheidend, da sie gern und häufig allgemeine Ausdrücke, wie πρόεδρος oder ἀρχιερεύς gebrauchen. (Symeon mag. hat übrigens 640, 14 μητροπολίτης Θεσσαλονίκης.)

polen 54—80 sind in chronologischer Reihenfolge geordnet, wie sie allmählich durch Kaiser und Patriarchen zum Rang von Metropolen erhoben worden sind. Hydrus ist in den *νέα τακτικά* noch das 17te Erzbisthum. Wann es zur Metropole erhoben wurde, erzählt Liutprand in seinem Bericht über die Gesandtschaft an Nikephoros Phokas (963—969)[1]: Nicephorus . . . Constantinopolitano Patriarchae praecepit, ut Hydruntinam ecclesiam in archiepiscopatus[2]) honorem dilatet, nec permittat in omni Apulia seu Calabria Latine amplius, sed Graece divina mysteria celebrari . . . . . Scripsit itaque Polyeuctus Constantinopolitanus Patriarcha (956—970) privilegium Hydruntino episcopo, quatenus sua auctoritate habeat licentiam episcopos consecrandi in Acirentila,[3]) Turcico,[4]) Gravina, Maceria, Tricario, qui ad consecrationem Domini Apostolici pertinere videntur. Le Quien und andre setzen die Erhöhung von Hydrunt in 968, das Jahr von Liutprands Gesandtschaft, was aus den Worten Liutprands nicht mit absoluter Sicherheit hervorgeht; möglich ist auch, dass die Erhöhung von Otranto etwas früher fiel, sicher nicht vor 963. Jedenfalls älter als 968 ist demnach die uns erhaltene Bearbeitung der *νέα τακτικά*, welche Amastris und Chonai zu den Metropolen hinzufügte. Deren Errichtung muss unter Leo oder Konstantin Porphyrogennetos fallen. Bei der Aufzählung der Städte des Thema Thrakesion verweilt Constantin nur bei Chonai: de Themat. I, p. 24, 8. *δωδεκάτη Κολόσσαι, αἱ νῦν λεγόμεναι Χῶναι, οὗ ἔστι ναὸς διαβόητος τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαήλ.* Das griechische Menologium feiert am 6. September die Erscheinung des Erzengels Michael in Chonai.[5]) Möglicherweise hängt die geistliche Erhöhung der Stadt mit dem erst im IX. und X. Jahrhundert

1) Leo Diac. ed. Hase p. 370.

2) Liutprand fasst archiepiscopatus im occidentalischen Sinn = Metropolis der Griechen. Griechisch: *ἀρχιεπίσκοπος* ist gleichbedeutend mit „exempter Bischof" bei den Occidentalen.

3) Not. III, 655 und X, 733 steht *Ἀκερέντεια* unter Santa Severina.

4) Not. X, 753 wird als einziger Suffragan von Hydrus aufgeführt. *ὁ Τουρσίκου.*

5) Die Akten des sogenannten Sisinnios (Acta SS. Sept. VIII, 41 ff.) sind ganz jung und nichtswürdig.

nachweisbaren Culte zusammen. Dass die Metropolen von Nr. 55 an nach 968 fallen, ist sicher zu erweisen wenigstens für 60. *ξ' ἡ Ῥωσία.* Den Metropoliten Michael von Kiew 988 und seinen nächsten Nachfolger kennen nur junge Quellen. Nestor führt erst Theopempt 1035 als den ersten Metropoliten von Kiew und Russland auf.[1]) Andre Chroniken[2]) lassen die Metropolis erst 1037 durch den Grossfürsten Jaroslaw errichtet werden.[3]) Die Erigirung von Keltzene steht in Verbindung mit der Errichtung einer zahlreichen orthodoxen Hierarchie in Armenien. Die Concilsakten und Notitien zeigen uns das stufenweise Fortschreiten der Byzantiner gegen Osten. Auf dem VI. Concil zeichnen[4]):

Θεόδωρος ἐλέῳ θεοῦ ἐπίσκοπος τῆς Ἰουστινιανουπολιτῶν πόλεως ἤγουν τοῦ κλίματος Ἐκκλευζινῆς ὁρίσας ὑπέγραψα.

Γεώργιος ἐλέῳ θεοῦ ἐπίσκοπος τοῦ κλίματος Δαρανάλεως τῆς μεγάλης Ἀρμενίας ὁρίσας ὑπέγραψα.

und auf dem Quinisextum:[5])

Μαριανὸς ἀνάξιος ἐπίσκοπος Κιθαρίζων τῆς πρώτης τῆς Ἀρμενίων ἐπαρχίας ὁρίσας ὑπέγραψα.

Die *νέα τακτικά* d. h. die echte *διατύπωσις* des Kaisers Leo führt als 46. Metropole Kamachos auf mit den Suffraganen: Keltzene, Arabraka, Barzanisse, Melon und ein zweites Melon. Die Stiftung dieser Metropolis hängt wohl mit der Einrichtung der Themata Koloneia und Mesopotamia unter Basileios I. und Leo VI. zusammen. Das Photianum hat 879 allerdings unter den Erzbischöfen *Γεωργίου Κελτζηνῆς.*[6]) Allein da die wenig jüngern *νέα τακτικά* die Stadt nur als Suffragan von Kamachos kennen, wird er — falls er überhaupt am richtigen Platz steht und nicht unter die Bischöfe gehört — Topoteret seines Metropoliten sein.

In den spätern Provinzialbeschreibungen (Not. III und X) dagegen werden 22 Suffragane von Keltzene oder wie dasselbe mit vollem Titel heisst *Κελτζηνῇ σὺν τῇ Κορτζηνῇ*

---

1) Strahl: Geschichte der russischen Kirche S. 77.

2) Strahl S. 78.

3) 4. Nov. 1037 fällt die Einweihung der Metropolitankirche, Strahl a. a. O. S. 88.

4) Mansi XI, 646.

5) Mansi XI, 1005

6) Mansi XVII. 373.

καὶ τῷ Τάρ aufgezählt. Wenn wir nun den Platz von Keltzene im Metropolitenverzeichniss der sogenannten *διατύπωσις* betrachten, so wird man schwerlich irre gehen, wenn man dies Ereigniss mit der Annexion von Vaspurakan durch Basileios II. 1022 in Verbindung bringt.[1]) Unter Konstantin Monomachos wird dann ganz Armenien incorporirt.[2]) Nur in der Zeit zwischen 1022 und 1043 ist die Errichtung der Metropolis Keltzene mit ihrer zahlreichen Prälatur denkbar. Das Verhältniss dieser Dignitäre zu der streng monophysitischen Bevölkerung wird ein ähnliches gewesen sein, wie das des anglikanischen Klerus zu den Irländern. Nach der Niederlage des Romanos Diogenes haben dann diese Bischöfe, wenn überhaupt noch, grossentheils nur in partibus existirt. Es ist übrigens charakteristisch für die Byzantiner, dass sie, wie in Kilikien unter Nikephoros, so unter Basileios und seinen Nachfolgern in Armenien ihre Herrschaft mit geistlicher Drangsalirung der Monophysiten begannen.[3]) Barhebraeus und Matthaeus von Edessa sind voll von Klagen darüber. Die furchtbaren Lehren, welche die Ereignisse des VII. Jahrhunderts der byzantinischen Regierung hätten geben sollen, blieben völlig wirkungslos. Die Glaubenseinheit aller Reichsunterthanen gilt nach, wie vor, als politisches Endziel. Mit dem sieghaften Vordringen der Byzantiner nach Osten in der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts steht wohl auch die Errichtung der Metropolen Koloneia und Alania in Verbindung. Die Metropolis Keltzene wird demnach bald nach 1022 errichtet sein; damit stimmt, dass bereits 1028 Sisinnios von Keltzene als letzter Metropolit zeichnet. Koloneia, Theben, Serrai und Pompeiupolis werden nach dieser Zeit, aber vor 1035, der Epoche der russischen Metropolis, errichtet sein, nach letzterm Ereigniss Alania. Die Alanen sollen allerdings bereits 932[4]) die christlichen

---

1) Samuel von Ani p. 71. Saint-Martin: mémoires sur l'Armenie I S. 368. Rambaud: l'empire Grec au X. siècle p. 519.

2) Samuel von Ani p. 72.

3) Noch Romanos Diogenes schwört vor der Unglücksschlacht bei seiner Rückkehr „den armenischen Glauben zu vernichten." Matthaeus von Edessa c. 103.

4) Masûdi II. 43.

Bischöfe verjagt und mit dem Christenthum gebrochen haben. Allein offenbar kehrten sie später wieder dazu zurück. Nur so ist die Errichtung der Metropolis Alania erklärbar. Ihre Inhaber erscheinen von da an auch häufig in den Synodalakten z. B. Jur. Gr. R. I p. 227 (=1170)[1]) In Bezug auf die drei letzten der nachfolgenden zwanzig Metropolen stehen wir auf völlig sicheren Boden, da die Scholien zu Not. III darüber präcise Auskunft geben.

Lakedaimon: *σχόλιον. ἡ Λακεδαιμονία ἐτιμήθη εἰς μητρόπολιν παρὰ τοῦ βασιλέως κυρίου Ἀλεξίου τοῦ Κομνηνοῦ ἐπὶ τοῦ κυρίου Εὐστρατίου τοῦ πατριάρχου ἐν ἔτει ,ςφϙ'* = 1082.[2])

Naxia: *σχόλιον. ἡ Πάρος καὶ ἡ Ναξία ἡνώθησαν καὶ γεγόνασι μητρόπολις μηνὶ Μαΐῳ ἐπινεμήσεως ἕκτης ἐν ἔτει ,ςφϙα'* = 1083.[3])

Attaleia: *ἡ Ἀττάλεια γέγονε μητρόπολις ἐν ἔτει, ,ςφϙβ' ἐπὶ Εὐστρατίου τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου παρὰ τοῦ βασιλέως κυρίου Ἀλεξίου τοῦ Κομνηνοῦ.* = 1084.[4])

Wenn nun die fünf Metropolen, deren Stiftungsjahr uns bekannt ist, eine chronologische Reihenfolge zeigen, so wird dasselbe auch von den übrigen gelten: mit anderen Worten: die einzelnen Metropolen sind je nach ihrer Gründung in historischer Folge in das Register eingetragen worden. Wir können demnach folgende Reihenfolge der Metropolen entwerfen:

unter Leo (886—911)	Euchaïta
und Konstantin (912—959)	Amastris

1) Alania wurde unter Alexios Komnenos mit Soteriupolis vereinigt. Parthey p. 231. *ἡνώθη τῇ Ἀλανίᾳ καὶ ἡ ἐπισκοπὴ Σωτηριούπολις διὰ χρυσοβούλλου τοῦ βασιλέως κυροῦ Ἀλεξίου τοῦ Κομνηνοῦ καὶ πράξεως συνοδικῆς.* Der Grund ist *ἐπειδὴ οὐδὲ ἔχει τινὰ ἰδίαν ἀρχιερατικὴν καθέδραν ἡ τοιαύτη μητρόπολις, ἅτε δὴ τοῦ ἔθνους ὄντος νομαδικοῦ.* Im XIV. Jahrhundert werden sie getrennt und 1347 aufs neue vereint mit Berufung auf „die Synodalakte und das Chrysobull, welche sie vor unvordenklicser Zeit vereinigten." Miklosich und Müller: Acta et Diplomata I, CXIV. p. 258.

2) Parthey, p. 119 und 216.

3) Parthey, p. 123. p. 219 falsch *ἐν ἔτει ,ςφϙς'*. Ind. VI. passt nur zum Weltjahr 6591.

4) Parthey p. 116 und 214.

	Chonai
968	Hydrus
nach 1022	Keltzene
	Koloneia
Zwischen 1023—1035	Theben
	Serrai
	Pompeiupolis
1035	Rosia
zwischen 1035 und 1082	Alania
	Ainos
	Tiberiupolis
	Euchania
	Kerasus
	Nakoleia
	Germania
	Madyta
	Apameia
	Basileion
	Dristra
	Nazianzos
	Kerkyra
	Abydos
	Methymna
	Christianupolis
	Rhusion
1082	Lakedaimon
1083	Naxia
1084	Attaleia

Dadurch wird klar, dass die unter dem Namen von Leo's *διατύπωσις* uns vorliegende Redaktion aus den Tagen des Komnenen Alexios stammt. Damit soll natürlich nicht gesagt werden, dass sie ihre Benennung mit Unrecht an der Stirne trägt. Vielmehr ist es das officiell gültige Exemplar von Leo's *διατύπωσις*, an welchem nur diejenigen Veränderungen angebracht sind, welche im Laufe von zwei Jahrhunderten allmählich in der Kirche in Kraft getreten sind. Beweis ist der für diese Ordnung vorkommende Paralleltitel: *περὶ τῆς κατὰ τὴν καθέδραν τάξεως τῶν μητροπολιτῶν καὶ*

ἀρχιεπισκόπων, καθὼς ἐν τῷ χαρτοφυλακίῳ ἐπαναγράφονται.[1]) Das erweist ihren officiellen Charakter hinlänglich. Was wir aus den Synodalakten ersehen können, steht wenigstens damit nicht im Widerspruch. Keltzene erscheint auf der Synode von 6536 XI. Ind. (= 1028[2]) und 6575 IV. (V?) Ind. (1067)[3]). Koloneia wird 1067 aufgeführt und Euchania bereits 1054.[4]) Nakoleia erscheint als letzter Metropolit auf der Synode von 6574 IV. Ind. (= 1066)[5]). Mithin sind jedenfalls die Metropolen Ainos, Tiberiupolis und Euchania vor 1054, Kerasus und Nakoleia vor 1066 errichtet worden. In dem Notabelnconvent zur Absetzung Leo's von Chalkedon 1082 werden unter den Metropoliten Pompeiupolis, Ainos und Kerkyra[6]) aufgeführt. Christianupolis erscheint auf der Synode, welche Nikolaos Grammatikos 1101 X. Ind. 15 November abhielt.[7]) Mehrere Metropolen sind zufälligerweise urkundlich erst im XII. Jahrhundert nachweisbar, so Madyta 1143, 1144, Methymna, Dristra, Kerasus, Apameia 1147, Nazianzos, Abydos 1166. Die Synode unter Sisinnios (6505 X. Ind. = 997)[9]) unterscheidet Metropoliten und Erzbischöfe nicht, so dass es ungewiss bleiben muss, ob damals Serrai und Pompeiupolis bereits Metropolen oder noch Erzbisthümer waren.

In der von Lewenklau benutzten Handschrift[10]) befindet sich das σχόλιον: μετὰ τὰ Κέρκυρα ἦσαν τελευταῖαι τρεῖς αὗται ἡ Σεβαστούπολις, ὁ Εὔριπος, τὰ Κύβιστα ἤτοι τὰ Ἡρακλέος (so) ἔνθα καὶ παραγραφή, ὅτι μετετέθη ἀπὸ τοῦ εἶναι ἐπισκοπὴ τοῦ Τυάνων εἰς ἀρχιεπισκοπὴν ἐπὶ Κωνσταντίνου τοῦ ἁγιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου[11]) und

1) Parthey p. 321.
2) Jur. Gr. R. I p. 256.
3) Jur. Gr. R. I p. 213.
4) Leo Allatius de libris ecclesiast. Graec. Diss. II p. 171.
5) Jur. Gr. R. I p. 211.
6) Bibliothec Coisliniana p. 104.
7) Jur. Gr. R. I p. 269.
8) Jur. Gr. R. I p. 227.
9) Jur. Gr. R. I p. 197.
10) Jur. Gr R. I p. 88. In Not. X Parthey p. 200 findet sich die Notiz mit der der Autokephalenreihe angehörenden Nummerirung:

να'. ἡ Σεβαστόπολις.
νβ'. ἡ Εὔριπος.
νγ'. τὰ Κύβιστα.

11) cf. Parthey Not. X p. 200.

bei Kybistra selbst:[1]) *ἀντὶ τοῦ Κυβιστρῶν γράφεται καὶ Κυβίστων. ἐτιμήθη εἰς ἀρχιεπισκοπὴν ἐπὶ Κωνσταντίνου τοῦ ἁγιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου.*

Die Angabe der Scholien passt nicht zur Metropolis Kerkyra; denn die Metropolitenreiche kennt weder in Notitia III noch in Notitia X diese drei Metropolen, sondern andere Nachfolger Kerkyra's. Aufschluss gewähren wieder die *νέα τακτικά*, welche als einundfünfzigstes und letztes Erzbisthum Kerkyra aufzählen. Als die Rangerhöhung von Kerkyra dessen Versetzung in das Metropolitenregister nöthig machte, wanderte die Notiz ebenfalls herüber. Die drei, wie zum Ueberfluss aus der Notiz über Kybista hervorgeht, wurden nicht zum Rang von Metropolen, sondern von Erzbisthümern erhoben. Kerkyra ist nun sicher vor 1082 Metropolis geworden. Die Anreihung der drei neuen Erzbisthümer an Kerkyra im Autokephalenregister muss demnach vor diesen Zeitraum fallen; mithin ist klar, dass der bei Anlass von Kybista erwähnte Patriarch nur Konstantin III. 1059—1064 und nicht Konstantin IV (1153—1155) sein kann. Wir gewinnen damit zugleich das Resultat, dass von der Zeit der uns vorliegenden Redaktion der *νέα τακτικά* (Leo VI. oder Konstantin) bis gegen 1060 keine Vermehruug der Autokephalien eingetreten ist.

Die Provinzialbeschreibung der *διατύπωσις* (bei Parthey Not. III) zeigt, wie gewöhnlich, eine etwas ältere Redaktion, als das Metropoliten- und Autokephalenverzeichniss. Madyta ist noch Suffragan von Herakleia. Unter Kyzikos erscheinen Germe und Abydos, unter Neokaisareia Kerasus, unter Sylaion Attaleia, unter Mokissos Nazianzos, unter Patrai Lakedaimon, unter Rhodos Naxia und unter Hadrianupolis Brysis. In den *νέα τακτικά* figuriren diese sämmtlichen Sitze noch als einfache Bisthümer mit Ausnahme von Germe, welches aber unter Kyzikos nicht aufgeführt wird, und von Brysis, welches sowohl als Erzbisthum, wie als Suffraganat von Adrianupolis eingetragen ist. Sonst ist kein Widerspruch zwischen dem ersten und dem zweiten Theil der *νέα τα-*

1) lc. p. 92.

κτικά. Im Einzelnen weichen dagegen die Bisthümer der *νέα τακτικά* sehr erheblich von der *διατύπωσις* ab und zeigen, dass in der Zeit von Leo VI. bis Alexios auch hier die Veränderungen sehr beträchtlich gewesen sind.

Für die spätere Komnenen- und Angelizeit ist uns ebenfalls ein werthvolles Document in der zuerst von Parthey veröffentlichten Notitia X erhalten, mit der trimetrischen Ueberschrift: *ὁ πᾶς ἀριθμὸς τῶν Θεοῦ θυηπόλων.* Sie ist beträchtlich jünger, als Not. II, III und führt hinter Attaleia zehn neue Metropolen auf: *πα΄ ἡ Σηλυβρία, πβ΄ ἡ Ἀρκαδιούπολις, πγ΄. ἡ Μεσημβρία, πδ΄. ἡ Μίλητος, πε΄. ἡ Γερδίκεια, πς΄. τὰ Ὕπαιπα, πζ΄. ἡ Φιλαδέλφεια, πη΄. τὸ Ἄργος, πθ΄. ἡ Ῥύζαια, ϙ΄. τὸ Πύργιον.*

Der Vaticanus 848 Schelstrate's und der Codex des Erzbischofs von Toulouse fügen an die Liste der *διατύπωσις* an:

πα΄. ἡ Μίλητος
πβ΄. ἡ Σηλυβρία
πγ΄. ἡ Ἄπρος.

Erwünschte Auskunft über eine Reihe dieser neuen Metropolen gewähren nun die Synodalakten:

1) Unter Leo Stypiota (1140), *συνεδριαζόντων καὶ ἱερωτάτων ἀρχιερέων τοῦ Ἀγκύρας . . . . . τοῦ Ἀμάστριδος καὶ τοῦ Μεσημβρίας καὶ θεοφιλῶν ἀρχιεπισκόπων, τοῦ Καραβυζίας καὶ τοῦ Γοτθίας.*

2) Unter Michael Oxites (1143, 20. August VI. Ind.[1]): *τοῦ Ἱεραπόλεως, τοῦ Μεσημβρίας, τοῦ Βρύσεως, τοῦ Γαρέων καὶ τοῦ Γοτθίας* und unter demselben Datum: *τοῦ Ἀλανίας, τοῦ Μαδύτων, τοῦ Μεσημβρίας, τοῦ Βιζύας, τοῦ Γαρέων καὶ τοῦ Γοτθίας.*

3) Unter demselben Patriarchen Oct. 1143 VII. Ind.[2]): *τοῦ Ἀλανίας, τοῦ Μαδύτων, τοῦ Μεσημβρίας, τοῦ Κυζίκης (γρ. Βιζύης), τοῦ Γαρέως καὶ τοῦ Γοτθίας.*

4) Unter demselben Patriarchen Februar 1144 VII. Ind.[3]): *τοῦ Θηβῶν, τοῦ Ἀμάστριδος, τοῦ Κολωνείας, τοῦ Μαδύτων, τοῦ Λακεδαιμονίας, τοῦ Λευκάδων, τοῦ Παρίας καὶ τοῦ Γοτθίας.*

1) Leo Allatius: de ecclesiae occid. atque orient. perpet. consensione p. 644 und 671. 2) l. c. p. 678. 3) l. c. p. 681.

5) Die Unterschriften des Depositionsdecrets des Patriarchen Kosmas Attikos.[1]) Die Zeitbestimmung ist p. 683 und 685 *ἔτει ,ϛχνβ' μηνὶ καὶ Ἰνδικτιῶνος τοῖς προγεγραμμένοις.* Das führt, da das Synodaldecret vom 22. Februar der VII. Indiction vorangeht, auf 1144. Indessen das kann unmöglich richtig sein. Am 22. Februar 1144 präsidirt noch Michael, und in den wenigen Tagen desselben Monats soll er resigniren, Kosmas Patriarch werden und abgesetzt werden. S. 683 findet sich neben der ersten Zeitbestimmung eine zweite widersprechende: *μηνὶ φεβρουαρίῳ κϛ', ἡμέρᾳ τετάρτῃ, ἰνδικτιῶνος δεκάτης.* Le Quien[2]) emendirt: *ἔτει ,ϛχνε' μηνὶ φεβρουαρίῳ ἡμέρᾳ τετάρτῃ ἰνδικτιῶνος ι'* = 1147.

Die Unterschriften waren in zwei Columnen eingetragen, welche Leo Allatius hintereinander copirt hat. Die in Betracht kommenden sind folgende:

ὁ μητροπολίτης Κερασοῦντος Πέτρος ὁρίσας ὑπέγραψα.

ὁ εὐτελὴς μητροπολίτης Δρίστρας Λέων ὁρίσας ὑπέγραψα.

Κωνσταντῖνος ὁ εὐτελὴς μητροπολίτης Χριστιανουπόλεως ὁρίσας ὑπέγραψα.

ὁ εὐτελὴς ἀρχιεπίσκοπος Βυζίης ὁρίσας ὑπέγρ.

Λέων ὁ εὐτελὴς ἀρχιεπίσκοπος Παρίου ὁρίσας ὑπέγραψα.

ὁ εὐτελὴς ἀρχιεπίσκοπος Καραβίζης Γρηγόριος ὁ Γαμαλᾶς ὁρίσας ὑπέγρ.

ὁ εὐτελὴς ἀρχιεπίσκοπος Γοτθίας Κωνσταντῖνος ὁρίσας ὑπέγραψα

ὁ εὐτελὴς μητροπολίτης Ἀπαμείας Γεώργιος ὁρίσας ὑπέγραψα.

ὁ εὐτελὴς μητροπολίτης Μηθύμνης Γεώργιος ὁρίσας ὑπέγραψα.

ὁ εὐτελὴς μητροπολίτης Μεσίνης Ἰωάννης ὁρίσας ὑπέγραψα.

ὁ εὐτελὴς ἀρχιεπίσκοπος Ἀρκαδιουπόλεως Νικόλαος ὁρίσας ὑπέγρ.

Γεώργιος εὐτελὴς ἀρχιεπίσκοπος Κίου ὁρίσας ὑπέγραψα.

ὁ εὐτελὴς ἀρχιεπίσκοπος Χερσῶνος Θεοφάνης ὁρίσας ὑπέγραψα.

---

1) l. c. p. 683. 2) O. Chr. I, 268, ebenso schon Pagi.

6) Besonders wichtig ist die *σύνοδος περὶ τοῦ ῥητοῦ ὅτι ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστίν*, abgehalten in Manuel des Komnenen 23sten Jahr unter Lukas Chrysoberges[1]) März bis Mai 1166 XIV. Ind.,[2]) weil wir hier sechs Präsenzlisten und zwei Subscriptionenverzeichnisse haben. In der dritten Action zeichnen als Metropoliten: Euchaïta — Amastris — Theben — Serrai — Dristra — Ainos — Kerkyra — Abydos — Methymna — Lakedaimonia — Paronaxia — Miletos und als Erzbischöfe: Bizye — Maroneia — Arkadiupolis. — Parion — Proikonnesos — Selybria — Nike — Derkos — Gotthia — Anchialos; ebenso in der VIII. als Metropoliten: Ainos — Apameia — Nazianzos — Abydos — Methymna — Lakedaimonia — Miletos und als Erzbischöfe: Parion — Proikonnesos — Selybria — Kios — Apros — Kypsella — Brysis — Gotthia.

7) Ein gleichzeitiges Synodaldecret[3]) 11. April XIV. Ind. 6674=1166: *τοῦ Ἀμάστριδος, τοῦ Δρίστρας, τοῦ Κερκύρων, τοῦ Παροναξίας, τοῦ Μιλήτου, τοῦ Ἀρκαδιουπόλεως, τοῦ Παρίου, τοῦ Σηλυβρίας, τοῦ Προικοννήσου, τοῦ Βρύσεως, τοῦ Νίκης, τοῦ Ἀγχιάλου.*

8) ebenfalls unter Lukas Chrysoberges (1155—1169)[4]): *τοῦ Αἴνου, τοῦ Δρίστρας, τοῦ Ναζιανζοῦ, τοῦ Ἀβύδου, τοῦ Μιλήτου, τοῦ Σηλυβρίας, τοῦ Βιζύης, τοῦ Μαρωνείας, τοῦ Παρίου, τοῦ Κίου, τοῦ Ἄπρω, τοῦ Νίκης, τοῦ Γοτθίας, τοῦ Ματράχων, τοῦ Σουγδοφούλλων καὶ τοῦ τῶν Ἡρακλέος.*

9) unter Michael Anchialos 1170[5]): *Κωνσταντίνου Εὐχαΐτῶν, Γεωργίου Ἀλανίας, Θεοδώρου Μηθύμνης, Ἰωάννου Βιζύης καὶ Ῥωμανοῦ Ἄπρω.*

10) In den Synodalacten unter Theodosios von der XII. Indiction (= 1179) wird erwähnt:[6]) *ὁ ἱερώτατος μητροπολίτης Ἄπρω ἀδελφὸς καὶ συλλειτουργὸς τῆς ἡμῶν μετριότητος, Ῥωμανὸς ὁ Ἀρτάβασδος.*

---

1) A. Mai: Scriptorum veterum nova collectio IV, S. 1 ff.

2) *πρᾶξις β'. μηνὶ μαρτίῳ β', ἡμέρα δ', ἰνδικτιῶνος ιδ'* p. 37. *ἔτους ,ςχοδ'* p. 54. *πρᾶξις η' μηνὶ μαΐῳ ς' ἡμέρα ς' ἰνδικτιῶνος ιδ'.* p. 89.

3) Jur. Gr. R. I, 217. 218.

4) Jur Gr. R. I, 282 (jünger als die beiden vorangehenden Synoden).

5) Jur. Gr. R. I, 227.

6) Jur. Gr. R. I, 231.

11) Decret des Kaisers Isaak Angelos 10. Sept. V. Ind. (1186):[1]) *ὁ Μηθύμνης, ὁ Παροναξίας, ὁ Προικονήσου, ὁ Ἡρακλέος, ὁ Λευκάδος, ὁ Γαρέλλου, ὁ Ναζιανζοῦ.*

12) unter Georgios Xiphilinos 1197:[2]) *τοῦ Μαδύτων Θεοφάνους, τοῦ Ἀβύδου Θεοδώρου, τοῦ Ἄπρω Ῥωμανοῦ, τοῦ Φιλαδελφείας καὶ Πρωτοσυγκέλλου Μανουήλ, τοῦ Πυργίου Κωνσταντίνου, τοῦ Κίου Ἰωάννου, τοῦ Νίκης Γεωργίου, τοῦ Λήμνου Βασιλείου, τοῦ Ἀγχιάλου Ἰωάννου καὶ τοῦ Δέρκω Γρηγορίου.*

Mehrere chronologische Angaben finden sich endlich in den Randscholien oder im Text der Not. III und X, so bei *Ὕπαιπα:*[3]) *ἐτιμήθη εἰς μητροπολίτην παρὰ τοῦ βασιλέως κυροῦ Ἰσαακίου τοῦ Ἀγγέλου* (1185—1195) und bei Argos:[4]) *ὁ Ἄργους γέγονε μητροπολίτης ἐπὶ τῆς βασιλείας Ἰσαακίου τοῦ Ἀγγέλου ἐν ἔτει ,ϛφϟζ'.* Der Fehler im Weltjahr kehrt in allen drei Recensionen wieder. Natürlich ist *,ϛχϟζ'* 1189 zu schreiben. Ueber Pyrgion haben wir die präcise Angabe, dass der erste Metropolit Konstantinos Spanopulos unter Patriarch Georgios Xiphilinos (1193—1199) gewesen sei. Unter Michael Anchialos (1169—1177) war derselbe noch Bischof.[5])

Als Resultat ergiebt sich demnach folgende chronologische Reihenfolge der Metropolen:

vor 1140	Mesembria[6])
vor 1147	Mesine
vor 1166	Miletos
zwischen 1166 und 1169	Selymbria
vor 1179	Apros
nach 1166	Arkadiupolis und Gerdikia
zwischen 1185 und 1189	Hypaipa und Philadelpheia
1189	Argos
	Rhyzaia
zwischen 1193 und 1199	Pyrgion

1) Jur. Gr. R. I, 174.
2) Jur. Gr. R. I, 283.
3) Parthey p. 202 etc.
4) Parthey p. 117, 215, 257.
5) Miklosich et Müller: Acta et Diplomata I, CI p. 229.
6) Auch Neilos Doxopatrios kennt 1143 bereits Mesembria als Metropole.

Werfen wir nun einen Blick auf das Metropolitenverzeichniss in Not. X, so zeigt sich hier in der Hauptsache entschieden chronologische Anordnung. Die älteren Metropolen, z. B. wie Mesembria und Milet, stehen höher als Argos. Im Einzelnen finden sich aber viele Unordnungen.[1])

Apros z. B. hat den neunundsechzigsten Platz unter den vorkomnenischen Metropolen und hat Apameia verdrängt, das unter den Erzbisthümern erscheint; allein 1147 und 1166 zeichnet dieses als Metropolis. Selybria und Arkadiupolis erscheinen über Miletos und Mesembria, obschon sie beide 1166 noch Erzbisthümer sind, wo jene schon Metropolitenrang besitzen. Mesine endlich figurirt noch unter den Erzbisthümern.

Auffällig ist die Präsenzliste von 1186, wo Nazianz, Metropolis seit dem XI. Jahrhundert, an letzter Stelle hinter Herakleos, Leukas und Garella erscheint. Es leidet gar keinen Zweifel, dass diese drei lediglich Erzbisthümer sind. Wir haben nicht die wirklichen Akten, sondern nur einen Auszug. Offenbar ist Nazianz aus irgend einem besonderen Grund erst nachträglich erschienen und dann an letzter Stelle eingetragen. So subscribiren in der III. Action der Synode von 1166 Neokaisareia und Ikonion hinter den Erzbischöfen, Basileios mit dem Bemerken: *ὁ εὐτελὴς μητροπολίτης Νεοκαισαρείας Βασίλειος, ἀπαιτούμενος ἀπὸ τοῦ προσόντος δικαίου τῇ λαχούσῃ με ἁγιωτάτῃ ἐκκλησίᾳ ἄνωθεν τοῦ Μύρων ὑπογράψαι διὰ τὸ συντελεσθῆναι καὶ ὑπογραφῆναι τὸν θειότατον τοῦτον τόμον πρὸ τοῦ χειροτονηθῆναί με, ὁρίσας ἐνταῦθα ὑπέγραψα.* Ganz ebenso bemerkt Johannes von Ikonion in seiner entsprechend gleichlautenden Declaration, dass er eigentlich oberhalb Korinth ordnungsmässig subscribire.

Die Autokephalenliste von Not. X ist gegenüber Not. II um einige Nummern vermehrt.

---

1) Genau dieselbe Reihenfolge hat auch der Paris. MCCCLVI nach gefälliger Mittheilung von Herrn Dr Gundermann.

Not. II.	Not. X
λβ'. ἡ Κάρπαθος	κθ'. ἡ Κάρπαθος
λγ'. ἡ Μεσημβρία	
λδ'. ἡ Γοτθία	λ'. ἡ Γότθία. ἡ Κοδρος
λε'. ἡ Σουγδία	λα'. ἡ Σουγδία
	λβ'. τὰ Ἡρακλέους
λϛ'. αἱ Φοῦλλαι	λγ'. αἱ Φῦλλαι
λζ'. ἡ Αἴγινα	λδ'. ἡ Αἴγινα
	λε'. ἡ Ἀγχίαλος
λη'. τὰ Φάρσαλα	λϛ'. τὰ Φάρσαλα
λθ'. τὰ Μέτραχα	λζ'. ἡ Ζικχία
	λη'. αἱ Κόδραι
	λθ'. αἱ Θῆβαι
	μ'. τὸ Διδυμότειχον.

Anchialos erscheint als Erzbisthum 1166 und 1197. Zikchia und Metracha wurden unirt nach der Ekthesis des Andronikos.[1]) 1054 erscheint *Ἀντώνιος Ζικχίας*, unter Eustratios (1081—1084) *καὶ ἀρχιεπισκόπου τοῦ Ζηκχίας*,[2]) auf dem Concil unter Lukas Chrysoberges *τοῦ Ματράχων*. Theben ist vielleicht das thessalische, da das böotische längst Metropolis geworden ist.

Während also diese Liste beträchtlich jünger, als die *διατύπωσις*, ist, zeigt umgekehrt ihre Bisthümerbeschreibung mehr Verwandtschaft mit den *νέα τακτικά*, als die *διατύπωσις* und mithin einen ältern Ursprung. Nur die Bisthümer der Metropolis Myra erscheinen in N. III alterthümlicher (wie in N. I), als in X. Allein X stimmt genau mit den *νέα τακτικά*. Der Schreiber von Not. III hat aus Versehen aus einer alten *ἔκθεσις* die Bisthümer Myra's nach der vorleoninischen Ordnung eingetragen.

Als dreizehnte Metropolis haben *νέα τακτικά* und N. III Melitene mit seinen Bisthümern, N. X dagegen Syrakus,[3]) welches in N. III erst unter den spätern Anhängen erscheint und in den *νέα τακτικά* ganz fehlt. Als 30. Metropolis kennt

1) Parthey p. 232. *ἡνώθη αὐτῇ καὶ τὰ Μάτραχα.*
2) Jur. Gr. R I p. 268.
3) Melitene fehlt in X.

Not. II Seleukeia; in Not. III (Parthey p. 119) jedoch, welches die zu Not. II gehörende Provinzialbeschreibung bildet, steht:

Θρόνος τριακοστὸς τῷ τῆς νήσου Κρήτης α΄. ὁ Γορτύνης. und nun folgen 11 Suffraganbisthümer. Daran fügt sich ein späterer und darum nicht numerirter Zusatz über Seleukeia und Berroia als Throne ohne Suffragane und endlich: *Θρόνος λα΄. τῷ Καλαβρίας ἤτοι τοῦ Ῥηγίου.* Not. X hat Kreta als 30. Thron im Metropolitenverzeichniss, wie in der Provinzialordnung. Dagegen der irrthümliche Zusatz über Seleukeia und Berroia fehlt ganz.

Ganz anders die *νέα τακτικά.* Sie haben am 30. Platz Seleukeia mit seinen 24 Suffraganen. Kreta und Syrakus aber fehlen vollständig. Das erklärt sich leicht. Kreta ging bekanntlich unter der amorischen Dynastie verloren und blieb arabisch bis 961. Im IX. Jahrhundert fiel auch ganz Sicilien unter die Herrschaft des Islam, zuletzt 878 Syrakus und 902 Tauromenion. Daraus können wir den wichtigen Schluss ziehen, dass die *νέα τακτικά* lediglich den wirklichen, den politischen Grenzen entsprechenden Besitzstand der konstantinopolitanischen Diöcese unter Leo dem Weisen darstellen. Bischöfe in partibus, wie sie die spätern Bearbeitungen und namentlich die Ordnung des Andronikos aufführen, enthält sie nicht. Daraus ergiebt sich ihr hoher historischer Werth.

Wenn Not. III (p. 128) die Suffragane von Syrakus wieder aufführt, so beweist das für ihre reale Existenz gar nichts; ihre Stellung unter den späten Schlusszusätzen kennzeichnet sie deutlich nicht als Theil des officiellen Aktenstückes, sondern als das Werk eines Gelehrten, welcher ihre Liste einer vorleoninischen Notitia entnahm. Not. X hat sie dann völlig an den XIII. Melitene gehörenden Platz eingereiht, offenbar ein Werk des dem Ende des XII. oder Beginn des XIII. Jahrhunderts angehörenden Redaktors selbst. Die auf Synoden des IX., X. und XI. Jahrhunderts figurirenden Bischöfe Siciliens sind natürlich sämmtlich in partibus.[1]) An-

1) Eine Zusammenstellung derselben bei Pirrus: Sicilia sacra p. LXXXVII squ. Amari Storia dei Musulmani di Sicilia II, 402 N. 1.

ders verhält es sich aber mit Kreta, dessen Listen nach Not. IX (neuntes Jahrh.) und Not. X hier gegenübergestellt werden:

N. IX Coislin. CCCXLVI fol. 341r[1])	N. X p. 215 Parth.
Ἐπαρχία Κρήτης	*λ'. τῇ νήσῳ Κρήτης*
ὁ *Γορτύνης*	ὁ *Γορτύνης*
ὁ *Βιέννης*	ὁ *Κνωσσοῦ*
ὁ *Καμάρας*	ὁ *Ἀρκαδίας*
ὁ *Χερσονήσου*	ὁ *Χερρονήσου*
ὁ *Ἀρκαδίας*	ὁ *Αὐλοποταμοῦ*
ὁ *Σουβρίτου*	ὁ *τοῦ Ἀγρίου*
ὁ *Ἐλευθέρνης*	ὁ *Λάμπης*
ὁ *Ἀπτέρνης*	ὁ *Κυδωνίας*
ὁ *Κισάμου*	ὁ *Ἱερᾶς*
ὁ *Ἐλύρου*	ὁ *Πέτρας*
ὁ *Φοινίκης ἤτοι Ἀρηδάνης*	ὁ *Σιτείας*
ὁ *Ἱεραπύδνης*	ὁ *Κισσάμου*
ὁ *Ἀλύττου*	
ὁ *Λέκτος*	
ὁ *Κονόσσου*	
ὁ *Ἀξίου*	
ὁ *Λαμπῶν*	
ὁ *Κυδονέας*	
ὁ *Καντανίας*	
ὁ *Λίσσου*	
ὁ *νήσου Κλαύδου*	

Wie man sieht, sind das zwei grundverschiedene Listen. Die erste stellt den Bestand der alten kretischen Kirche dar vor 825, welche durch den Einbruch des Islam ruinirt ward. Die zweite dagegen zeigt die kirchlichen Einrichtungen, welche die Byzantiner nach der Wiedereroberung der Insel getroffen haben.

Besonders auffallend sind die Abweichungen der *νέα τακτικά* und der späteren Bearbeitungen im europäischen Festland und in den Erwerbungen des Ostens. Man vergleiche nur:

---

1) Parthey p. 185 und 170.

Coisl. CCIX fol. 281ʳ.	Paris. MCCCLXI
ιϛ'. τῇ Θεσσαλονίκῃ τῆς Θεσσαλίας	*ιε'. τῷ Θεσσαλονίκης Θετταλίας*
α'. ὁ τοῦ Κήτρου	*α'. ὁ Κίτρους*
β'. ὁ Βεροίας	*β'. ὁ Βεροίας*
γ'. ὁ Δουργουβιτίας	*γ'. ὁ Δουργαβιτίας*
δ'. ὁ τῶν Σερβίων	*δ'. ὁ τῶν Σερβίων*
ε'. ὁ Κασανδρείας	*ε'. ὁ Κασανδρείας*
	ϛ'. ὁ Καμπανίας ἤτοι Καστρίου
	ζ'. ὁ Πέτρου
	η'. ὁ Ἑρκουλίων ἤτοι Ἀρδαμάρεως
	ϑ'. ὁ Ἱερισσοῦ ἤτοι Ἁγίου Ὄρους
	ι'. ὁ Λιτῆς καὶ Ῥεντήνης
	ια' ὁ Βαρδαριωτῶν ἤτοι Τούρκων

Coislin. CCIX fol. 283ʳ.	
λγ'. τῇ Τραπεζοῦντι τῆς Λ[αζικῆς]	*λδ'. τῷ Τραπεζοῦντος Λαζικῆς.*
fol. 284ʳ. *ὁ Χεριάνων*	*α'. ὁ Χεριανῶν*
ὁ Χαμάτοζουρ	*β'. ὁ Χαμούζουρ*
ὁ Χάλ	*γ'. ὁ Χαλχαίου*
ὁ Παίπερ	*δ'. ὁ Παίπερ*
ὁ Κεραμέων	*ε'. ὁ Κεραμέων*
ὁ Λερίου	*ϛ'. ὁ Λερίου*
ὁ Βιζάνων	*ζ'. ὁ Βιζάνων*
	η'. ὁ Σακάβου
	ϑ'. ὁ Τοχαβτζίζου
	ι'. ὁ Τοχαντίερζ
	ια'. ὁ Τοουλμόντου
	ιβ'. ὁ Φασιανῆς
	ιγ'. ὁ Τοσερμάτζου
	ιδ'. ὁ Αὐδάκτων
	ιε'. ὁ Ζαχριμάκων

λδ'. τῇ Λαρίσσῃ τῆς Ἑλλάδος	λε'. τῷ Λαρίσσης Ἑλλάδος.
α'. ὁ Δημητριάδος.	α'. ὁ Δημητριάδος
β'. ὁ Φαρσαύλου	β'. ὁ Φαρσάλων
γ'. ὁ Θαυμακοῦ	γ'. ὁ Δομακοῦ
δ'. ὁ Ζητουνίου	δ'. ὁ Ζητονίου
ε'. ὁ Ἐζεροῦ	ε'. ὁ Ἐζεροῦ
ς'. ὁ Λοιδορικίου	ς'. ὁ Λοιδορικίου
ζ'. ὁ Τρίκκης	ζ'. ὁ Πρίκης
η'. ὁ Ἐχίνου	η'. ὁ Ἐχίνου
ϑ'. ὁ Κολίδρου	ϑ'. ὁ Κολύδρου
ι'. ὁ Σταγῶν	ι'. ὁ Σταγῶν
	[ὁ Βεσαίνης
	ὁ Καπουλιανῶν
	ὁ Γαρδικίου
	ὁ Λεστίνου
	ὁ Χαρμένων
	ο Περιστερᾶς][1])

λε'. τῇ Ναυπάκτῳ Νικοπόλεως.	λς'. τῷ Ναυπάκτου Αἰτωλείας.
α'. ὁ Βουνδίτζις	α'. ὁ Βουνδίτζης
β'. ὁ Ἀετοῦ	β'. ὁ Ἀετοῦ
γ'. ὁ Ἀχελῴου	γ'. ὁ Ἀχελῴου
δ'. ὁ Ῥογῶν	δ'. ὁ Ῥηγῶν
ε'. ὁ Ἰωαννίνων	ε'. ὁ Ἰωαννίνων
ς'. ὁ Φωτικῆς ἤτοι Βελᾶς	ς'. ὁ Φωτικῆς
ζ'. ὁ Ἀδριανουπόλεως	ζ'. ὁ Ἀδριανουπόλεως
η'. ὁ Βοϑρωτοῦ	η'. ὁ Βοϑρωτοῦ
	ϑ'. ὁ Χιμάρας

1) 11—16 hat nur Parthey Not. X p. 218. Not. III p. 121 hat sogar 28 Suffragane.

Coisl. CCIX fol. 284 r.

μβ΄. τῷ Δυρραχίῳ	μγ΄. τῷ Δυρραχίοι
α΄. ὁ τῶν Στεφανικίων	α΄. ὁ τῶν Στεφανιακῶν
β΄. ὁ Χουναβίας	β΄. ὁ Χουνοβίας
γ΄. ὁ Κροῶν	γ΄. ὁ Κροῶν
δ΄. ὁ Ἐλισσοῖ	δ΄. ὁ Ἐλισσοῦ
	ε΄. ὁ Διοκλείας
	ς΄. ὁ Σκοδρῶν
	ζ΄. ὁ Δριβάστου
	η΄. ὁ Πολάθων
	θ΄. ὁ Γλαβινίτζας ἤτοι Ἀκροκεραυνείας
	ι΄. ὁ Αὐλωνείας
	ια΄. ὁ Λυκινίδων
	ιβ΄. ὁ Ἀντιβάρεως
	ιγ΄. ὁ Τζερινίκου
	ιδ΄. ὁ Πολυχεροπόλεως
	ιε΄. ὁ Γραδιτζίου

Coisl. CCIX fol. 285 r.

μς΄. τῇ Καμάχῳ Ἀρμενίας	μζ΄. τῷ Καμάχου Ἀρμενίας
α΄. ὁ Κελιτζηνῆς	α΄. ὁ Κελτζηνῆς
β΄. ὁ Ἀρασράκων	β΄. ὁ Ἀραβράκων[1])
γ΄. ὁ Βαρζανίσσης	γ΄. ὁ Βαρζανίσσης
δ΄. ὁ Μελοῦ	δ΄. ὁ Μελοῦ
ε΄. ὁ Μελοῦ ἕτερος	ε΄. ὁ Μελοῦ ἕτερος
	ς. ὁ Ῥωμανουπόλεως
	ζ΄. ὁ τοῦ Τιλείου
	η΄. ὁ Βαρζανίτζης

---

1) Genau so Not. III p. 126, doch ohne Wiederholung von Barzanisse; Not X hat dieses, aber an erster Stelle fehlt Keltzene.

Coisl. fol. 285 r.

ν'. ταῖς Νέαις Πάτραις τῆς Ἑλλάδος	να'. τῷ Νέων Πατρῶν Ἑλλάδος
α'. ὁ Μαρμαρατζάνων	α'. ὁ Γαζάλων
	β'. ὁ Κουτζιάγρου
	γ'. ὁ Σιβίκτου
	δ'. ὁ Βαριάνης[1])

Die Abweichungen der Diöcesen Philippoi, Philippupolis, Traianupolis, Adrianupolis und der unteritalienischen Metropolen sind nur unbedeutend; ich übergehe sie daher hier.

Das Verzeichniss der *νέα τακτικά* circumscribirt für das griechische Festland den bescheidenen, meist auf die Küsten beschränkten Besitzstand der Griechen während der Obmacht der Bulgaren im IX. und X. Jahrhundert. Der Parisinus legt Zeugniss ab für die Reichserweiterung unter Basileios Bulgaroktonos. Ganz ähnlich spiegelt sich das glückliche Vordringen nach Osten im X. und XI. Jahrhundert in der Erweiterung der Diöcesen Kamachos und Trapezus.

Den antiken Bestand von Dyrrachion (Skambe — Lychnidus — Bullis — Apollonias — Aulon — Prinata?) und von Nikopolis (Phoinike — Anchiasmos — Korkyra — Hadrianopolis — Photike — Euroia — Dodona — Buthrotum) kennen wir aus den Antworten auf die epistola encyclius des Kaisers Leo. Durch die Einbrüche der Barbaren seit dem VI. Jahrhundert ist eine neue nahezu vollständige Transformation der Nomenclatur eingetreten.

So leistet die zeitliche Fixirung dieser Notitien auch der profanen Geschichte nicht unerhebliche Dienste, indem sie uns die allmähliche Zurückdrängung der Slawen vom IX. bis zum XI. Jahrhundert durch die vordringenden Hellenen verfolgen lässt.

Das Not. III und X zu Grunde liegende Exemplar der Provinzialbeschreibung schloss ursprünglich mit den Diöcesen Keltzene und Koloneia. Es wird also zwischen 1022 und 1035 redigirt sein. Not. X hängt dann noch nachträglich Seleukeia mit seinen Suffraganen an, welches von seinem Platze durch Kreta verdrängt ward. Reichlichere Zusätze

1) Marmaritzana erscheint als letzter Suffragan von Mytilene, wie in Not. X.

hat Not. III, welche aber offenbar späte, gelehrte Zugabe sind. Zuerst fügt sie die Notiz des Basileios über die Losreissung der Occidentalen und Seleukeia's an. Sie lässt aber Neo-Patrai weg; dafür folgt Syrakus, das schon an zweiter Stelle genannt ward, nochmals mit seinen Suffraganen (in partibus). Ebenso zählt sie dann Seleukeia mit seinen Bischöfen auf. Endlich giebt sie noch ein Verzeichnis der Suffragane von Kiew in Gross- und Klein-Russland. Als zwölfter figurirt *τὸ Σαράγιον*. Da das Bisthum Sarai erst 1261 durch den Metropoliten Cyrill II. errichtet worden ist, ist das ein Fingerzeig für die moderne Entstehung dieses ganzen Anhangs.

Das Resultat unserer Untersuchung ist demnach folgendes:

1) Die älteste Notitia ist die des sogenannten Epiphanios (Parthey VII). Sie gehört spätestens in den Anfang des VIII. Jahrhunderts.

2) Der ersten Hälfte des VIII. Jahrhunderts gehört die Redaktion von Not. I durch Georgios Kyprios an.

3) Wahrscheinlich unter Patriarch Nikephoros (806—815) entstand das in Not. V, VI und IX und in wenig jüngerer Fassung in Not. VIII erhaltene Elaborat.

4) Der ersten Hälfte des IX. Jahrhunderts gehört die Bearbeitung von Not. I durch Basileios an.

5) Die Neuordnung Leo's des Weisen (886—911) wird am genuinsten durch die *νέα ταχτιχά* des Coislinianus CCIX repräsentirt.

6) *Ἡ γεγονυῖα διατύπωσις παρὰ τοῦ βασιλέως Λέοντος τοῦ Σοφοῦ* (Not. II, III) ist so, wie sie uns vorliegt, in den Tagen des Komnenen Alexios (nach 1084) entstanden.

7) Notitia X ist Ende des XII Jahrhunderts unter der Dynastie der Angeloi bearbeitet worden.

Ueber die drei andren orientalischen Diöcesen kann ich mich um so kürzer fassen, als hier die Notitien nur sehr spärliches Material liefern. Not. I soll zwar nach den Herausgebern alle fünf Patriarchate beschreiben; in Wahrheit ist aber, wie schon bemerkt, der ganze zweite Theil, welcher an Byzanz angeheftet, eine profane politische Provinzialbeschreibung der nachjustineianischen Zeit.

Für Antiocheia giebt der Tractat: *συναρίθμησις τῶν ὁροθεσιῶν τῶν ἁγιωτάτων πατριαρχῶν καὶ ἀποστολικῶν θρόνων*[1]) eine Uebersicht der zwölf Metropoliten mit den Zahlen der ihnen unterworfenen Bisthümer, der Autokephalen und Eparchioten, zu denen noch zwei *λιτοί* gefügt werden.

Den besten Text giebt Pseudoeusebios. Er zählt auf:

1)	Tyros	mit	13	Bisthümern
2)	Tarsos	„	6	„
3)	Edessa	„	11	„
4)	Apameia	„	7	„
5)	Hierapolis	„	9	„
6)	Bostra	„	19	„
7)	Anazarbos	„	8	„
8)	Seleukeia	„	24	„
9)	Damaskos	„	11	„
10)	Amida	„	8	„
11)	Sergiupolis	„	5	„
12)	Dara	„	3	„

Wenn wir die Akten von Chalkedon zur Vergleichung heranziehen, so finden wir hier eine andre Ordnung:

In der Präsenzliste der ersten Actio:[2])

Seleukeia — Apameia — Tarsos — Anazarbos — Bostra — Tyros — Damaskos — Hierapolis — Edessa — Amida — und in der Subscriptio der dritten Actio:[3])

Seleukeia — Apameia — Tarsos — Anazarbos — Bostra — Tyros — Damaskos — Hierapolis — Edessa — Amida.

Indessen auf diese Ordnung ist wenig zu geben. Schon z. J. 481 sagt Theophanes von Johannes Kodonatos: *ὃν Καλανδίων εἰς Τύρον πρωτόθρονον Ἀντιοχείας μετεθρονίασεν.*[4]) Also ist jedenfalls Tyros schon im V. Jahrhundert der erste und angesehenste Thron von Antiochien gewesen. Die grosse Verwirrung in den chalcedonensischen Subscriptionen bezeugt bereits Rusticus.[5])

---

1) Euseb. ed. Schoene I App. p. 82. Parthey N. V. p. 142.

2) Mansi VII, 679. 3) Mansi VII, 138 (anders 708).

4) Theoph. 128, 5 de Boor. 5) Mansi VII, 708.

Dagegen auf dem V. Concil herrscht folgende Ordnung:

in der ersten Collatio:[1]) Tyros — Tarsos — Edessa — Apameia — Hierapolis — Bostra — Seleukeia — Damaskos — Amida — Sergiopolis — Anazarbos —

und in den Unterschriften der VII. Collatio:[2]) Tyros — Tarsos — Edessa — Apameia — Hierapolis — Bostra Seleukeia — Damaskos — Amida — Sergiopolis — Anazarbos oder Justinianopolis. —

Hier besteht also mit einer Ausnahme genau die in der Notitia vorgeschriebene Ordnung. Anazarbos unterschreibt hinter den konstantinopolitanischen Autokephalen unter den antiochenischen Eparchioten; indessen, da auch die Reihenfolge der konstantinopolitanischen Metropoliten mehrfach verwirrt ist, wird diese Unregelmässigkeit der edirten Concilstexte gegenüber der Ueberlieferung der Notitia nicht ins Gewicht fallen.

Die Autokephalen und Eparchioten erscheinen auf dem Chalcedonense noch nicht getrennt. Sie unterzeichnen aber unmittelbar nach den Metropoliten und zwar, soweit sie zur syrischen Diöcese gehören, in folgender Reihe:[3]) Berroia, Seleukeia, Laodikeia, Paltos, Gabula, Konstantine, Neokaisareia, Anasartha, Chalkis, Berytos. Konstantia, Suffragan von Edessa und Neokaisareia, Suffragan von Hierapolis, sind aus unbekannten Gründen in dieser Reihe. Für Berytos zeichnet *Εὐστάθιος ἐπίσκοπος τῆς Βηρυτίων μητροπόλεως*, weil es durch eine von Anatolios präsidirte *ἐνδημοῦσα σύνοδος*, welche Photios von Tyros excommunicirte, zur Metropolis erhoben ward mit den Bisthümern: Biblos — Botrys — Tripolis — Orthosias — Arkai — Antarados. Indessen in der IV. Action des Chalcedonense wurde dieser Beschluss cassirt und Berytos mit seinen Bisthümern wieder Tyros unterworfen.[4]) Da nun Kyros und Samosata unter den Suffraganen von Hierapolis, Emesa unter denen von Damaskos zeichnen, so ist es klar, dass das Institut der Autokephalen damals so wenig, wie

1) Mansi IX, 174, ebenso in der Collatio II, IX, 191.

2) Mansi IX, 389. 3) Mansi VII, 140.

4) Mansi VII, 86 ff.

in Byzanz, schon existirte. Laodikeia war einfacher Eparchiot von Antiocheia.

Auf dem V. Concil dagegen zeichnet[1]) Stephanus misericordia Dei episcopus Laodiceae metropoleos Theodorianorum (Theodoriadis) provinciae similiter. Er unterschreibt mitten zwischen Autokephalen und Metropoliten von Byzanz. Ebenso zeichnen noch die Eparchioten von Chalkis und Seleukeia Pieria an hervorragender Stelle.

Die späteren Concilsakten gewähren für Antiochien keine wesentliche Ausbeute, da nach der Invasion der Araber nur noch die kilikischen und isaurischen Prälaten auf den Reichsconcilien erscheinen. Die Zeit der antiochenischen Notitia, welche der Verfasser der *συναρίθμησις τῶν ὁροθεσιῶν* seinem Werkchen einverleibt hat, ist nach dem vorhandenen Material nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Jedenfalls ist sie früher als das VIII. Jahrhundert zu setzen, weil in diesem Seleukeia in Isaurien unter Konstantinopel kam. Ja mit Wahrscheinlichkeit wird sie einer Epoche zugewiesen werden können, wo noch die gesammte antiochenische Diöcese dem oströmischen Reich angehörte.

Viel jüngeren Datums ist eine lateinische Notitia von Antiochien, welche als Anhang zu Wilhelm von Tyrus Geschichtswerk edirt ist (Gesta Dei per Francos p. 1044.) und besser bei Schelstrate aus dem Vaticanus 2002[2]). Das Actenstück, auf das sich Wilhelm XIV, 12 beruft, ist damit identisch. Die Inhaber des lateinischen Stuhles von Tyrus hatten bei ihren Streitigkeiten mit Jerusalem uud Antiochien ein Interesse daran, die historischen Rechte von Tyrus actenmässig klarzulegen. Die Urkunde ist sicher kein Werk der Lateiner, sondern aus griechischen Quellen entlehnt.

Gegenüber der früheren Notitia zeigt die unsrige mehr-

1) Mansi IX, 391.

2) Antiqu. eccl. II p. 738 ff. Die Ueberschrift lautet etwas prahlerisch: Haec est ordinatio sub apostolica sede Antiochiae Catholicorum, Metropolitarum, Archiepiscoporum. Catholicus Irinopolis, quae est Baldach. Catholicus Ani, qui est Persidis.

Damit sollen wohl die Ansprüche auf die Suprematie über Nestorianer und Armenier angedeutet werden.

fache Veränderung. Die *συναρίθμησις* giebt die Zahl sämmtlicher Prälaten des antiochenischen Sprengels auf 151 an, welche herauskommt, wenn man den Patriarchen mitzählt[1]) Die römische Notitia ecclesiarum v. J. 1225,[2]) welche unsere Notitia aufgenommen hat, bemerkt: In Antiocheno Patriarchatu sunt centum quinquaginta tres cathedrales ecclesiae ad instar illius evangelici: impletum est rete magnis piscibus CLIII. (evang. sec. Joann. XXI. 11.) Die Zahl stimmt übrigens nicht, sondern ist bedeutend höher (163). Die Zahl der Autokephalen ist vermehrt. Auch eine neue Metropolis Emesa wird aufgeführt. Fast dieselben Aenderungen finden sich bei Neilos Doxopatrios, der sonst die Notitia V benutzt, welche die ältere Darstellung des antiochenischen Sprengels darbietet. Auf die abweichenden Zahlen wird bei der Jugend von Neilos' Handschrift wenig Gewicht zu legen sein. Dagegen nennt er als zwölfte Metropolis, wie die ältere Notitia, Dara, während die lateinische Theodosiopolis hat. Wenn er nicht die lateinische Notitia selbst benutzt hat, was bei dem Sicilianer nicht unmöglich wäre, so schöpft er jedenfalls aus gemeinsamer Quelle.

Eine Gegenüberstellung der Autokephalen und Eparchioten zeigt das deutlich:

Euseb. ed. Schöne I App. 82. *Αὐτοκέφαλοι έ*	Schelstrate 741. Metropolitani per se subsistentes VIII.	Parthey S. 273. *εἰσὶν οὖν αἱ ὀκτὼ αὗται μητροπόλεις.*
Βηρύτου	Beritus	*α'. Βηρυτοῦ*
Ἐμέσης	Eliopolis	*β'. Ἡλιουπόλεως ἥτις ἀπεσπάσθη τοῦ θρόνου Δαμασκοῦ*
Λαοδικείας	Laodicia	*γ'. Λαοδικίας*
Σαμοσατῶν	Samosata	*δ'. τῶν Σαμοσάτων*
Κύρου	Kyros	*ε'. Μαρτυροπόλεως*
	Panypeypolis	*ς'. Μοψουεστίας*
	Mopsuestia	*ζ'. Ἀδάνας*
	Adana	*η'. Πομπηιουπόλεως.*

1) von Gutschmid Euseb. ed. Schöne I. App. p. 83 Note.
2) Schelstrate antqui. eccl. II, p. 754.

Ἐπαρχιῶται ζ'.	Archiepiscopi XII.	ἔτι ἔχει ἡ Ἀντιόχεια καὶ ἀρχιεπισκοπὰς μεγάλας ὀκτώ.
Βεροίας	Verea	α'. τὴν Βέροιαν
Χαλκίδος	Kalquis	β'. τὴν Χαλκηδόνα
Γεβάλων	Gabula	γ'. τὴν Ἀγάβαλλα
Σελευκείας	Seleucia	δ'. τὴν Σελεύκειαν τῆς
Πιερίας	Pyperia	Πιερίας
Ἀνατζορθῶν	Anasarphon	ε'. τὴν Ἀνασάρθην, ἥτις καὶ Θεοδωρούπολις καλεῖται
Πάλτου	Paltos	ς'. τὴν Πάλτον
Γαβουλῶν	Germanicia	ζ'. τὴν Γαβολάν
		η'. τὴν Βαλαάμαν.

Λιτοὶ δύο.		ἔτι ἔχει καὶ ἀρχιεπισκοπὰς λιτὰς καὶ ἐλευθέρας πέντε.
Σαλμιάδος	Salamias	α'. τὴν Σαλαμίων
Βαρκουσῶν	Varcossos	β'. τὴν Βέρκον
	Fassos	γ'. τὴν Ῥασάν
	Anauagathon	δ'. τὴν Ἀγαθήν
		ε'. τὴν Βαρκουσῶν.

Unsere Notitia ist übrigens die einzige, welche sämmtliche Suffragane von Antiochien aufzählt; die Namen überliefert sie freilich oft in barbarischer Verstümmelung; ich gebe dieselben mit den Parallelnachweisen der Concilsacten und Notitien[1])

Sedes prima Tyrus.
Sub hac sede sunt episcopatus XIII.

Porphyreon	Πορφυρεῶνος IV
Archis	Ἄρκης Mansi VII, 329
Ptolomais	Πτολεμαΐδος IV
Sydon	Σιδῶνος IV
Sarepta	
Biblium	Βύβλου IV
Botrion	Βοτρυ[ῶν]ος IV
Orthosia	Ὀρθωσιάδος IV

1) IV bezeichnet die Unterschrift auf dem Chalcedonense.

Arados	Ἀράδου IV
Antarados	Ἀνταράδου Mansi VII, 336
Paneas	Πανεάδος IV
Aracli	Ἡρακλείας Mansi VII, 326, Ῥαχλήνων Mansi VIII. 1084.
Tripolis[1])	Τριπόλεως IV.

Sedes secunda Tarsus.
sub hac sede sunt episcopatus V.

Sebasti	Σεβαστῆς IV
Mallos	Μάλλου IV
Thiua	
Coricos	Κωρύκου IV.
Poderados	

Auf dem Chalcedonense finden sich noch die Unterschriften: *Ἀδάνης, Ζεφυρίου, Αὐγούστης πόλεως, Πομπηιουπόλεως.* Adana und Pompeiupolis sind zur Zeit der Notitia autokephal. Welchen Sitzen die beiden Corruptelen entsprechen vermag ich nicht zu enträthseln.

Sedes tertia Edessa
sub hac sede sunt episcopatus X.

Verchi	Βίρθα Hierocles 715 Parthey
Constantia	Κωνσταντίνης IV
Carron	Καρρῶν IV
Marcopolis	Μαρκουπόλεως IV
Vatnon	Βατνῶν Mansi VII, 217
Gedmaron	
Ymeria	Ἱμερίας Mansi VI, 916
Querquensia	Κιρκηνσίου IV
Tapsaron	Dausarorum Mansi IX, 193
Callinycos	Callinicupolitanus Mansi VII, 403.

Den Brief an Leo unterzeichnen aus der osroënischen Provinz ausser dem Metropoliten die episcopi: Callinici, Circisii, Baliensis (Batnensis?), Carensis.

1) *ἥτις ἐστὶν τρισκαιδεκάτη ἐπισκοπὴ Τύρου ὑπὸ τὴν ἐπαρχίαν Φοινίκης παραλίας.* Nilus p. 277 Parthey.

Sedes quarta Apamia
sub hac sede episcopatus VII.

Epiphania	Ἐπιφανείας IV
Seleucouila	Σελευκοβήλου IV
Larissa	Λαρίσσης IV
Valannea	Βαλαναίων IV
Mariam	Μαριάμνης IV
Raphania	Ῥαφαναίων IV
Arethusa	Ἀρεθούσης IV.

Sedes quinta Hierapolis
sub hac sede sunt episcopatus VIII.

Zeuma	Ζεύγματος IV
Surron	Σούρων IV
Varualis	Barbalissos Le Quien O. C. II, 950.
Neocaesarea	Νεοκαισαρείας IV
Perri	Πέρρης
Orymon	Ὡρίμων IV
Dolychi	Δολιχῆς IV
Europi	Εὐρώπου IV.

Diese Diöcese ist in Chalkedon fast vollständig vertreten, da Stephanos von Hierapolis auch für die abwesenden unterschreibt; unter den Suffraganen erscheinen auch die später autokephal gewordenen Kyros und Samosata, das in der Notitia als Erzbisthum aufgezählte Germanikeia und Marianupolis.

sedes sexta Bostra.
sub hac sede sunt episcopatus XIX

Gerason	Γεράσων IV
Philadelphia	Φιλαδελφείας IV
Adraon	[Σ]αδράων IV
Mydanon	Μηδάβων IV
Austandon	
Delmundon	Ἐσβούντων IV
Zoroyma	Ζεραβένης IV
Herri	Ἔρρης IV
Yceni[1])	Αἴνου (die Lat. Texte Avarae, Eni, Ubateno)?

1) Schelstrate p. 767 Yeni.

Eurinij	*Εὐτιμίας* IV
Costantia	*Κωνσταντιάνης* IV
Paramboli	*Παρεμβολῶν* Mansi VIII, 1171
Dionysia	*Διονυσιάδος* IV.
Conaathon	*Κανώθας* IV
Maximopolis	*Μαξιμιανουπόλεως* IV
Philippolis	*Φιλιππουπόλεως* IV
Chrysopolis	
Neylon	*Νεέλων* IV.
Lorea	

Sedes septima Anauarza
sub hac sede sunt episcopatus IX.

Epiphania	*Ἐπιφανείας* IV
Alexandros	*Ἀλεξάνδρου* IV
Irinopolis	*Εἰρηνουπόλεως* IV
Cambrisopolis	*Καβισσός* Not. I
Flavias	*Φλαβιάδος* IV
Rossos	*Ῥωσοῦ* IV
Castauali	*Καστοβάλης* IV
Eguas	*Αἰγῶν*
Sysya.	Schelstr. p. 757 Sisia; Cedr. I, 778, 16 *τὸ Σίσιον κάστρον*; Sis.

Mopsuhestia erscheint unter den Autokephalen. Auf dem Concil von Mopsuhestia[1]) erscheinen ausser dem Metropoliten die acht ersten Suffragane.

Sedes octava Seleucia
sub hac sede sunt episcopatus XXIV.

Claudiopolis	*Κλαυδιουπόλεως* IV
Diocaesarea	*Διοκαισαρείας* IV
Oropi	*Ὄλβης* IV
Dalisandos	*Δαλισανδοῦ* IV
Sevila	*Σιβίλων* Mansi XIII, 397
Kelenderis	*Κελενδέρεως* IV
Anemori	*Ἀνεμωρίου* IV
Titopolis	*Τιτουπόλεως* Mansi XI, 1000.

1) Mansi IX, 275 squ.

Lamos	*Λάμου* Mansi XIII, 397
Antiochia parva	*Ἀντιοχείας* IV
Nefelia	*Νεφελίδος* IV
Ristria	*Κέστρων* IV
Selenunta	*Σελινοῦντος* IV
Yotapi	*Ἰωτάπης* IV
Philadelphia parva	*Φιλαδελφείας* Mansi XIII, 397
Yrinopolis	*Εἰρηνουπόλεως* IV
Germanicopolis	*Γερμανικουπόλεως* IV
Mosbda	*Μουσβάδων* Mansi XIII, 397
Domaeciopolis	*Δομετιουπόλεως* IV
Sbidi	*Βίδης* IV (*Σβίδη* Not. I)
Zinonopolis	*Ζηνωνοπόλεως* Mansi XI, 680. 1000
Andrasson	*Ἀδρασοῦ* Mansi XI, 997
Miloy	*Μελόης* Not. III
Neapolis	*Νεαπόλεως* Not. III.

Sede nona Damascus
sub hac sede sunt episcopatus X.

Abli	*Ἀβίλης* Mansi VII, 326
Palmipon	*Παλμύρας* IV
Laodicia	*Λαοδικείας τῆς Φοινίκης* IV
Puria	*Εὐαρείας* IV
Konokora	*Χοναχάρων* IV
Yabruda	*Ἰαβρουδῶν* IV
Danabi	*Δάβρων* (Corb. und Divion. Danaborum so auch Mansi IX, 177) IV Castri Danabeni Mansi VII, 559
Karatea	*Κοραδαίων* IV
Hardani	*Ἀρχάων* (Corb. und Divion. Alanorum Paris. Arlanorum)? IV
Surraquini	*ἔθνους Σαρακηνῶν* IV.

Heliupolis ist zur Zeit dieser Notitia autokephal.

Sedes decima Amida
sub hac sede sunt episcopatus VII.

Yniloi	Ingilon Mansi IX, 177
Valentini	
Arsamosata	Assemani Bibl. Or. II Dissert. de Monophysitis. *Ἀρμουσάτων* Not. I
Sophym	*κλίμα Σοφηνῆς* Not. I, Suphaniensis Mansi VII, 403
Kitaris	*Κιθαρίζων* Mansi XI, 1005
Ripha	*Κηφᾶς* (Cepha castelli) IV Assemani Bibl. Or. Diss. de Monoph. s. v. Chipha.
Zeuma.	

Dieses von dem gleichnamigen Orte der euphratesischen Provinz unterschiedene Zeugma muss, vorausgesetzt dass nicht eine andere Corruptel in dem Namen steckt, an einem der obern Euphratübergänge liegen. Ritter, Erdkunde X, 984 ff. Zu Chalkedon unterschreibt Symeones von Amida für Eusebios *Μαρονουπόλεως* und Kaïumas *Οὐαλαρσεκουπόλεως* und für einen dritten, dessen Stadt ausgefallen ist. Aus der lateinischen Liste Mansi VII, 403 ergiebt sich, dass Maronopolis = Sophene und Valarsekopolis = Ingila ist.

Sedes undecima Sergiopolis
sub hac sede sunt episcopatus IV.

Bozonovias
Marcopolis
Venotkala
Ermenia.

Sedes duodecima Theodosiopolis
sub hac sede sunt episcopatus VII.

Ortros[1])

---

1) Vielleicht das Bisthum der Ortaeer. Nöldeke Z. D. M. G. XXXIII, S. 165 setzt es dem *κλίμα Ἀνζιτητῆς* „der Bisthumslisten“ gleich. Eine Bisthumsliste ist freilich die Beschreibung der orientalischen Diöcese in Not. I. nicht.

Mazituni
Maurocastron — Ritter Erdk. X, 158, IX. 150, 444.
Agiamaria
Axieri
Taroza
Politimos.

Sedes tertiadecima Emissa
sub hac sede sunt episcopatus IV.

Arqui
Orison — *Ὄριζα* Ptol. V, 14.
Herigeni
Oragison.

Bei dem bedenklichen Zustand der Namen unterlasse ich Identificirungsversuche in den drei letzten Diöcesen. Dieser Theil der Notitia scheint besonders jung. Welches Theodosiopolis gemeint sei, wage ich nicht zu entscheiden. Da es Dara ersetzt, könnte man an Theodosiopolis-Resaïna denken, welches unter den Suffraganen von Edessa fehlt. Andererseits bietet das *Θεοδοσιούπολις μεγάλης Ἀρμενίας* einige Wahrscheinlichkeit wegen der Anklänge einiger Namen an Suffragane von Keltzene. (Mazituni *Χατζτοῦν*; *Ἁγία Μαρία = Εὐᾶς τῆς θεοτόκου* oder *Σεδράκ τῆς θεοτόκου*; Axieri *Ματζίερτε*) Taroza ist doch wohl Tabris. Ein *ἐπίσκοπος Ταυρεζίου* wird von Antiocheia orthodoxen Ritus noch Ende des XIV. Jahrhunderts eingesetzt[2]

So jung und verderbt auch unsere Notitia ist, wir besitzen keine andere Beschreibung des antiochenischen Sprengels und darauf beruht ihr Werth.

---

1) Mansi, VII, 441,

2) Miklosich et Müller Acta et Diplomata II, CCCCLXXVI. Die Ansprüche von Antiochien auf Armenien concurrieren mit denen von Byzanz (wegen Keltzene); indessen damals reichte der byzantinische Sprengel soweit, als die politische Macht Ostroms. Etwaige Ansprüche der anderen apostolischen Stühle fanden keine Berücksichtigung. Iberien zählt noch im XIV. Jahrhundert zu Antiochien.

Wie kommen die Lateiner in den Besitz dieser Notitia? sicher nicht durch eigene Forschung, sondern offenbar durch griechische Vermittluug. Ausdrücklich sagt Wilhelm von Tyrus XIV, 12: Certum est autem quod inter XIII archiepiscopos qui a diebus apostolorum sedi Antiochenae subditi fuerunt, Tyrensis quidem primum locum obtinuit, ita ut in oriente protothronus appelletur; sicuti in catalogo suffraganeorum qui ad ecclesiam Antiochenam respiciunt, continetur. Es ist also das officielle Exemplar des antiochenischen *χαρτοφυλακεῖον*, freilich einem viel ältern Diöcesanbestand, als der des XII. Jahrh. war, entsprechend.

Eine Synodalacte[1]) des Jahres 1365 unterschreiben folgende Metropoliten: *Ἰβηρίας — Ἀπαμείας — Πομπηϊουπόλεως — Ἡλιουπόλεως — Βέστρας — Μομψουγίας — Βηρυτοῦ — Ἐμέσης — Τριπόλεως — Ἐδέσσης.*[2]) In demselben Actenstück werden der *πρωτόθρονος Τύρου* und der Metropolit von Damaskos, in einem anderen der von Laodikeia[3]) erwähnt.

Ungleich werthloser ist die in der Notitia vorangehende Beschreibung der Diöcese Jerusalem und ihrer vier Metropolen Kaisareia, Skythopolis, Rabba Moab und Bostra nebst den 25 Specialsuffraganen von Jerusalem, quos Graeci Syncellos (!) vocant. Die Einleitung beruft sich auf die traditiones veterum et etiam quaedam scripta, quae auctoritatem habent non modicam apud Palaestinos et maxime Graecos. Danach wurde auf dem V. Concil Jerusalem zum Patriarchat erhoben und die beiden Metropolen Kaisareia und Skythopolis von Antiocheia, Rabba und Bostra von Alexandreia losgerissen. Das ist alles thörichtes Gerede.

Aus den Acten der VII. Action von Chalcedon ist bekannt, dass Maximos von Antiochien und Juvenalis von Jerusalem sich dahin einigten *ὥστε τὸν μὲν θρόνον τῆς Ἀντιοχέων μεγαλοπόλεως τὸν τοῦ ἁγίου Πέτρου ἔχειν δύο Φοινίκας καὶ Ἀραβίαν, τὸν δὲ θρόνον τῆς Ἱεροσολυμιτῶν*

---

1) Miklosich et Müller: Acta et Diplomata I, CCVII.

2) Dazu heisst es noch: *εἶχε καὶ ἑτέρας ὑπογραφὰς συρικοῖς γράμμασιν.*

3) l. c. I, CLXXVIII.

ἔχειν τὰς τρεῖς Παλαιστίνας, und das ward von dem Concil bestätigt. Die Metropolis Bostra gehörte also zu Antiochien, und dass es, so lange das Land in Händen der Griechen war, anders geworden, ist nirgends überliefert.[1]) Die Beschlüsse des fünften Concils sind Erfindungen der Kreuzfahrerzeit; ihre Werthlosigkeit zeigt schon die Behauptung, dass eine palästinische und eine arabische Metropolis ursprünglich zu Alexandreia gehört hätten. Trotzdem scheint die ganze Erfindung nicht lateinischen Ursprungs. Der Eingang der Notitia beruft sich auf griechische Zeugnisse und scheint damit recht zu haben. Die Beschreibung der vier Metropolitandiöcesen, wie sie bei Schelstrate l. c. p. 742 und 743 vorliegt, ist nämlich aus der Notitia des Georgios Kyprios (Not. I bei Parthey) entlehnt. Diese ist nun eine politisch-profane Provinzialbeschreibung. Wahrscheinlich hat aber der griechische Geistliche, welchen wir als Gewährsmann der Lateiner vorauszusetzen haben, diese nicht direct benutzt, sondern aus Notitia V geschöpft. Dies ist eine jüngere Recension der *συναρίθμησις ὁροθεσιῶν*, wo an die kurze Beschreibung des hierosolymitanischen Patriarchats nach Not. I die Beschreibung der Provinzen Palaestina I—III und Arabia angehängt ist, welche der Verfasser als geistliche ansah. Die Entlehnung aus Not. I und das Auftreten zahlreicher Komen- und Gauverbände, welche nie Bisthümer waren, beweist das Gegentheil.[2]) Allerdings enthält die gedruckte Notitia nur die drei palästinensischen Provinzen, allein der Coislinianus CCCXLVI hat hinter Petra auch Bostra mit dem wörtlich stimmenden Texte der lateinischen Notitia. Offenbar war in Jerusalem eine in die frühere Zeit zurückreichende Diöcesanbeschreibung nicht vorhanden oder wenigstens dem dortigen Klerus unbekannt; so musste dieses profane byzantinische Machwerk aushelfen. Nicht aus dieser

4) Dieselbe lateinische Notitia führt Bostra auch richtig unter Antiocheia auf, und dazu gehört es noch nach der Synodalacte im XIII. Jahrhundert. Trotzdem schlägt Menke in seiner Patriarchatskarte Bostra irrig zu Jerusalem.

2) Daher Le Quien ihre Bischöfe vergeblich sucht. O. Chr. III, 679, 719, 774.

Quelle stammt die auch bei Neilos erhaltene Liste der unmittelbaren Suffragane von Jerusalem. Folgendes ist die Liste:

Ant. eccl. 743.	Nilus (Parthey 281)
Lydda[1])	α΄. τὴν Διοσπόλεως ἤτοι Γεωργιουπόλεως
Joppe	β΄. τὴν Ἀσκαλῶνος
Ascalon	γ΄. τὴν Ἰόππης
Gaza	δ΄. τὴν Γάζης
Mermas[2])	ε΄. τὴν Ἀνθηδόνος
Dioclicianopolis	ς΄. τὴν Διοκλητιανουπόλεως
Beitgebrin[3])	ζ΄. τὴν Ἐλευθερωπόλεως
Neapolis	η΄. τὴν Νεαπόλεως
Sebastea	θ΄. τὴν Σεβαστῆς
Yericyntus	ι΄. τὴν Ἰορδάνου
Tyberiadis	ια΄. τὴν Τιβεριάδος
Diocaesarea	ιβ΄. τὴν Διοκαισαρείας
Legionum	ιγ΄. τὴν Μαξιμιανουπόλεως
Capitolina	ιδ΄. τὴν Καπετολιάδος
Mauronensis	ιε΄. τὴν Μύρου
Gedara	ις΄. τὴν Γαδάρου
Nazareth	ιζ΄. τὴν τῆς Ναζαρέτ
Thabor	ιη΄. τὴν Θαβωρίου ὄρους
Caraca vel Petra	ιθ΄. τὴν Κυριακουπόλεως
Hadroga	κ΄. τὴν Ἀδρίας
Affra	κα΄. τὴν Γαβάλων
Kelis[4])	κβ΄. τὴν Αἰλίας
Faram	κγ΄. τὴν Φαρᾶς
Helenopolis	κδ΄. τὴν Ἐλενουπόλεως
Mons Syna	κε΄. τὴν τοῦ ὄρους Σινᾶ.

Die ganze Liste macht den Eindruck grosser Jugend, so die Klosterbisthümer Tabor und Sinai. Wahrscheinlich ist sie weiter nichts, als der hierosolymitanische Bisthümer-

1) Notitia XXIV Schelstrates (l. c. 770) Lida, quae est hodie Georgius Sanctus.

2) *Μαϊουμᾶς.*

3) Not. XXIII (Schelstrate l. c. p. 756) Ebron quae de novo est episcopatus et dicitur Sanctus Abraham, vulgariter Berigeberin.

4) Schelstrate l. c. p. 756 Helis.

bestand im XI. Jahrhundert. Die Abweichungen des Neilos sind ohne Bedeutung; für Hebron setzt er Eleutheropolis. Diese Identification war damals durchaus geläufig. *Χεβρὼν, ἡ νῦν Ἐλευθερόπολις καλεῖται.* Syncell. 192, 7. Majuma ersetzt er durch den andern Hafen Gazas, Anthedon. Bei dem Namen *Κυριακούπολις* für Krack, Caraca kann ich mich aber des Verdachts nicht erwehren, dass hier ein missglückter Graecisirungsversuch des Autors selbst vorliegt. Dies macht die Vermuthung wahrscheinlich, dass der Sicilianer eben aus unsrer lateinischen Notitia schöpfte. Als Quellen hat er fast nur sonst bekanntes benutzt, Not. V zur allgemeinen Einleitung, dann Not. I und Leo's *διατύπωσις*.[1]) Für Antiocheia und Jerusalem benutzte er die lateinische Notitia, aus der er auch die Thorheit hat, dass Palaestina einst unter Alexandreia stand p. 281. Für Alexandreia endlich besitzt er eine aus den dortigen melchitischen Kreisen stammende Quelle.

Nur sehr spärliche Auskunft gewähren die Notitien über die afrikanische Diöcese. Die Beschreibung in Not. I *διὰ τῆς Αἰγυπτιακῆς διοικήσεως* ist profan-politischer Natur. Der einzige, welcher die Metropoliten von Aegypten aufzählt, ist Neilos. Indessen die Quellen seiner Arbeit liegen uns grossentheils vor.

Nilus (Parthey p. 275).	Beveridge: Synodicon II Ann. 143.
Ἔχει οὖν καὶ οὗτος ἐπαρχίας διαφόρους καὶ μητροπόλεις δεκατρεῖς.	
πρώτην ἐπαρχίαν τὴν πρώτην Σταμνίκης, ἐν ᾗ πρώτη μητρόπολις τὸ Πηλούσιον ἔχουσα διαφόρους ἐπισκοπάς.	*ἐπαρχία Αὐγουσταμνήκης* *Πηλούσιον μητρόπολις*
καὶ τὴν δευτέραν ἐπαρχίαν Σταμνίκης, ἐν ᾗ μητρόπολις δευτέρα ἡ Λεοντὼ ἔχουσα διαφόρους ἐπισκοπάς.	*ἐπαρχία Αὐγουσταμνήκης β'.* (Coisl. CCIX *ἀσταμνήκης*) *Λεοντῶ μητρόπολις*

1) Vgl. auch Le Quien Or. christ. II p. 375.

καὶ τὴν πρώτην ἐπαρχίαν Αἰγύπτου, ἐν ᾗ καὶ ἡ κεφαλὴ πασῶν καὶ τὴν δευτέραν ἐπαρχίαν Αἰγύπτου.	*ἐπαρχία Αἰγύπτου α' Ἀλεξάνδρεια ἐπαρχία Αἰγύπτου β'.*
Hier ist in der Notitia keine Stadt als Metropolis bezeichnet, daher kennt auch Neilos keine.	
καὶ τὴν ἐπαρχίαν Ἀρκαδίας, ἐν ᾗ τρίτη μητρόπολις Ὀξύρυχος ἔχουσα ἐπισκοπὰς διαφόρους,	*ἐπαρχία Ἀρκαδίας Ὀξύριγχος μητρόπολις*
καὶ τὴν δευτέραν ἐπαρχίαν Θηβαΐδος[1]) *ἐν ᾗ πέμπτη μητρόπολις Πτολεμαῒς ἔχουσα ὑφ' ἑαυτὴν ἐπισκοπὰς διαφόρους,*	*ἐπαρχία Θηβαΐδος β'. Πτολεμαῒς μητρόπολις*
καὶ τὴν ἐπαρχίαν Λιβύης, ἐν ᾗ αὐτὴ μητρόπολις Δαρικὼ ἔχουσα ἐπισκοπάς τινας.	*ἐπαρχία Λιβύης Δρανίεων μητρόπολις* (Coisl. CCIX *δαρίνεω*)

ἔτι ἔχει μητρόπολιν ἡ Ἀλεξάνδρεια καὶ ἑβδόμην τὴν Μάριατ,
καὶ ὀγδόην τὸ Τονέσιν ἐν τῷ ἑβδόμῳ στόματι τοῦ Νείλου.
ἑπτὰ γὰρ ἔχει στόματα ὁ Νεῖλος ἐν οἷς πόλεις διάφοροι.
. . . εἰσὶ δὲ λοιπαὶ πέντε μητροπόλεις αὐτῆς οὐκ ἔχουσαι ἐπισκοπὰς ὑφ' ἑαυτάς. εἰσὶ δὲ αὗται:

ἡ Δαμιάτα
ἡ Σάτα
ἡ τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης
ἡ Φαρὰν καὶ

1) Die erste Eparchie der Thebaïs fehlt durch Schreibfehler.

ἡ Ἄρη, ὁμοῦ δεκα-
τρεῖς.

Der erste Theil der aegyptischen Diöcesanbeschreibung ist einfach aus Not. I entlehnt, und da diese profan-politischer Natur ist, ist ihr Werth hinreichend deutlich. Dagegen nicht aus dieser Quelle stammt der zweite Theil.

Es ist nun allgemein bekannt, dass in Aegypten die Metropolitanverfassung der anderen Diöcesen nicht aufkam, sondern neben dem Patriarchen nur einfache Bischöfe existirten.[1]) Erst in sehr später Zeit scheinen die Melchiten eine Metropolitanordnung eingeführt zu haben, während bei den Monophysiten die *ἀρχαῖα ἔθη* weiter bestanden. Wenigstens erwähnt der Patriarch Michael in seinem Briefe an Photios mehrere Metropoliten:[2]) *ἅπερ ἐνώπιον τῆς καθ' ἡμᾶς συνόδου ἐξεθέμεθα, συναθροισθέντων δηλονότι τῶν ἄγχιστα ἡμῶν μητροπολιτῶν καὶ ἐπισκόπων, ὅσους ἡ ταλαιπωρία ἡμῶν τέως ἠδυνήθη συναγαγεῖν. λέγω δὴ τοὺς περὶ Ζαχαρίαν Ταμιανθίου καὶ Ἰάκωβον Βαβυλῶνος, Στέφανον Θηβῶν καὶ Θεόφιλον Βάρη (Βάρκης?), ἐκκρίτους μητροπολίτας σὺν καὶ ἑτέροις ἐπισκόποις οὐκ ὀλίγοις.* Nun sind freilich die auf den spätern ökumenischen Concilien erscheinenden Vertreter der orientalischen Patriarchen und ihre Briefe etwas verdächtig. Auf dem Photianum erzählte man, dass die Gesandten des Ignatianums Collecteure und Betrüger gewesen seien. Umgekehrt haben einige römische Gelehrte die Acten des Photianums für gefälscht erklärt; indessen diese Ansicht ist durch Hergenröther beseitigt. Allein gerade der Brief des Alexandriners und speziell unsre Stelle erscheint ihm gleichfalls verdächtig.[3]) Er wiederholt aber nur die Gründe Assemanis:[4]) Verba Alexandrini Pa-

---

1) Vgl. die trefflichen Ausführungen Le Quien's Oriens christ. II, 353 ff. 376 ff. Nur Kaiser Theodosius II. schreibt in dem Briefe an Dioskoros, (Mansi VI, 588) er solle 10 Metropoliten und 10 Bischöfe mitbringen. Wahrscheinlich ist das nur ein für die Patriarchate gleichlautendes Formular der kaiserlichen Kanzlei.

2) Mansi XVII, 436, cf. Hergenröther Photius II 419 und Nr. 18.

3) Hergenröther: Photius II, 422.

4) Assemani Bibl. jur. orient. I c. 7 p. 175ⁿ.

triarchae suspicionem augent; scimus enim ex historia aegyptiaca per id tempus in Aegypto praeter Patriarcham vix duos aut tres Episcopos graeci ritus exstitisse. An Bestimmtheit lässt diese Angabe nichts zu wünschen übrig. Wäre sie nur besser begründet. Ueber den innern Zustand der melchitischen Kirche berichtet Eutychius in seiner Chronik so gut wie nichts. Indessen werden mehrere Angaben dieses Briefes[1]) bestätigt durch eine von Beveridge veröffentlichte arabische Notitia,[2]) welche dem Patriarchen Eutychius zugeschrieben wird und folgende Metropolen aufzählt:

1)	Marjut	=	*Μάριατ* Neilos
2)	Barke	=	*Βάρ(κ)η* Phot.
3)	Misr	=	*Βαβυλών*[3]) Phot.
4)	Sind[4])		
5)	Habesh		
6)	Marîs[5])		
7)	Nubien		
8	Pharma	=	*Φαράν* N.
9)	Tinnis	=	*Τόνεσιν* N.
10)	Damiata	=	*Δαμιάτα* N. Phot.
11)	Shata	=	*Σάτα* N.
12)	Arish	=	*Ἄρη* N.
13)	Kolzuma	=	*τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης.*[6])
14)	Riph Misr.		

Die Metropolen 4—7 sind leere Prätensionen, welche die damaligen melchitischen Patriarchen von ihren Vorgängern übernommen haben; die arabische Kirchenprovinz war längst dem Islam erlegen; die äthiopische und die nubischen

1) Die moderne griechische Kirche von Alexandreia kennt gleichfalls Titularmetropoliten. Meletios wird vor 1582 Metropolit von Kyrene. Pichler: Geschichte des Protestantismus in der orientalischen Kirche S. 42.

2) Synodicon II, Annot. p. 148.

3) Nicephor. Gregoras IV, 7, Tom. I p. 102, 7, ed. Bonn. *εἰς τὴν κατ' Αἴγυπτον Βαβυλῶνα.*

4) Die *ἐσωτέρα Ἰνδία* (Euseb. ed. Schöne I App. 82, 12) = Arabia Felix.

5) Land: Joannes Bischof von Ephesos. S. 177. 179.

6) Le Quien O. C. II, 587.

waren notorisch monophysitisch, wie uns der hierin gewiss unverdächtige Eutychius selbst gesteht. Dagegen spricht für die Echtheit von Michaëls Brief, dass mehrere der dort erwähnten ägyptischen Metropolen von Eutychius ausdrücklich als solche anerkannt werden. Auf einer solchen melchitischen Quelle beruht offenbar auch das Verzeichniss des Neilos, welches er in übel angebrachter Gelehrsamkeit mit Not. I. zusammen gearbeitet hat. Neilos fügt ferner bei, dass das afrikanische Tripolis (*Τρίπολις Βαρβαρίας*) streitig zwischen Rom und Carthago sei, aber in Wahrheit zu Alexandreia gehöre. Das ist natürlich falsch und beruht wieder auf Missverständniss von Not. I, wo die *ἐπαρχία Τριπόλεως* an Aegypten und Libyen angeschlossen ist. Wahrscheinlich hat die irrige Meinung, dass diese Notitia eine geistliche Circumscription sei, auch den Verfasser der *συναρίθμησις* verführt, Tripolis zum Sprengel von Alexandreia zu rechnen.

Die derzeitigen Hauptströmungen in der interconfessionellen Literatur.

Von

Friedrich Nippold.

(Im Anschluss an die Abtheilung über die Geschichte der Reformation und Gegenreformation: Theol. Jahresbericht 1885 S. 192—275).

I. Der papale Infallibilismus in Deutschland im Kampfe mit der wissenschaftlichen Geschichtsforschung.

(Vgl. die Literatur sub B, III, c: cf. S. 268/9).

Der gleiche neujesuitische Geist, wie in den vatikanischen Presserzeugnissen und einem immer grösseren Theile der französischen und englischen Literatur (vgl. a. a. O. S. 262/8), hatte sich auch in Deutschland bereits von der gleichen Zeit an bemerkbar gemacht, in welcher eine der deutschen katholischen Theologenschulen nach der andern den abwechselnd mit einander fungirenden Kongregationen der Inquisition und des Index erlag. Innerhalb des protestantischen Deutschland jedoch waren die immer zahlreicheren Werke dieser Kategorie systematisch unbeachtet geblieben. Nur so war es möglich, dass der I. Band des Janssen'schen Werkes einen so verblüffenden Eindruck machte, während doch lange vor ihm der im Februar 1886 verstorbene Dr. Rütjes in einer ganzen Reihe von Werken die gleiche Auffassung der Reformationszeit vestreten hatte (vgl. meine Auszüge daraus in Gelzer's Pr. Mon. August 1861); ja während derjenige, der weiter zurückgeht, sie bereits nicht nur in den zwanziger Jahren in der durch die späteren Bischöfe Räss und Weis so eifrig kolportirten französischen Jesuitenliteratur und nicht

nur in den zahlreichen Schriften offenkundiger Konvertiten finden kann, sondern am saftigsten wohl in „Theoduls Gastmahl“ (von dem trotz seines Kryptopapismus viele Jahre lang an der Spitze der hessischen Kirche stehenden Gen.-Sup. und Oberhofpr. Starck) und in dem von Starck ausgeschriebenen Buche von Kerz über den Geist und die Folgen der Reformation (1810).

Schon in den einzelnen Abschnitten der Reformationsgeschichte haben wir, soweit möglich, die jüngsten Produkte dieser Kategorie jeweilen besonders zusammengestellt. An dieser Stelle ist jedoch noch ein kurzes Wort nöthig über die Natur der Gegensätze, die sich hier überhaupt heute gegenüberstehen. Denn es sind eben nicht mehr wie in früherer Zeit confessionelle Gegensätze, sondern einfach der Widerstreit zwischen Infallibilismus und Geschichtsforchung. Speziell die wissenschaftliche Behandlung der Reformationsgeschichte wird sich in erster Reihe durch die Freiheit von jedem confessionellen oder dogmatischen Infallibilismus, durch das Messen der verschiedenen religiös-kirchlichen Gebilde mit gleichem Maasse, durch die unbefangene Vertiefung in die entgegengesetzten Auffassungsweisen bethätigen. Nur haben eine geraume Zeit hindurch gerade die hervorragendsten katholischen Historiker Deutschlands in diesem Streben eine Art Führerrolle übernommen gehabt, während nunmehr die infallibilistisch-papale Besudelung der Reformation zumal seit der Thronbesteigung des Friedenspapstes Leo XIII. mit jedem Jahre grössere Dimensionen annimmt. Die Erklärung dieser Erscheinung liegt nur zum Theil in dem Triumphgefühle des über das junge deutsche Reich errungenen Sieges, in Verband mit der unabweisbaren Konsequenz des vatikanischen Dogmas für die Beurtheilung der Reformation, bei der ja nunmehr schlechterdings kein anderer Maasstab mehr gestattet ist als derjenige der Kathedralsprüche Leo's X. und seiner Nachfolger. Denn daneben muss die förmliche Fabrikthätigkeit in dieser einen Kategorie zugleich in den allgemeineren Zusammenhang hineingestellt werden: insofern nämlich auch alle anderen Erscheinungen der protestantischen Kultur von der gleichen Verdammniss betroffen werden wie

die Reformation. Ist es doch genau das gleiche System, nach welchem Janssen die Reformation behandelt und die Jesuitenväter Baumgartner und Pesch die deutschen Klassiker oder die Heroen der Naturforschung; Bellesheim's Darstellung der Königin Elisabeth trägt den gleichen Charakter wie die von Nuyens über Wilhelm von Oranien. Nur in formeller Beziehung lässt sich ein gewisser Unterschied beobachten zwischen denjenigen Werken, welche — weil mit auf protestantische Leser berechnet — das Endurtheil nicht selber aussprechen, sondern dem Leser einfach die Praemissen in die Hand geben, aus denen freilich, wenn sie einmal zugegeben werden, die Schlussfolgerungen unfehlbar hervorgehen, und zwischen denjenigen, wo die Verfasser sich nicht einmal in dieser Beziehung Gewalt anzuthun brauchen, weil sie ihr Publikum nur in jener gläubigen Schaar suchen, welche durch gehorsame Unterwerfung unter die Verfügungen der Indexcongregation vor jeder Verführung durch die ungläubige Wissenschaft gesichert ist.

Vorerst wird noch stets die Janssen'sche Geschichte des deutschen Volkes als das bekannteste Vorbild der ersteren Gattung angesehen werden müssen. Die systematische Reklame der klerikalen Vereine für dieses Buch (die mit dem absoluten Todtschweigen unliebsamer Schriften in dem gleichen Lager auffällig zusammenstimmt) soll uns nicht abhalten, demselben eine noch viel weitere Verbreitung in urtheilsfähigen Kreisen zu wünschen; ja wir möchten gerade den letzten Band über die Periode von 1555—1580 wieder besonders lehrreich nennen: um der wirklich echt jesuitischen Kunst willen, wie hier die Selbstzerfleischung des damaligen offiziellen Protestantismus in allen ihren traurigen Einzelheiten von der Janssen'schen „Objektivität" verwerthet wird. Wie in den Streitigkeiten zwischen Lutheranismus und Philippismus (um den aus der früheren Periode überkommenen Gegensatz von Lutheranern und Reformirten noch ganz ausser Betracht zu lassen), so haben sich ja auch später immer wieder innerprotestantische Parteien gefunden, welche zum Zweck der Unterdrückung einer etwas anders gerichteten theologischen Anschauung (mochte sie nun synergistisch oder

synkretistisch oder protestantenvereinlich getauft werden), dem gemeinsamen Todtfeinde die Hand reichten. Aus dem neuen Janssenschen Bande können nun in der That alle diejenigen, welche überhaupt noch einer Belehrung fähig sind, lernen, was die altrömische Taktik des *divide et impera* aus den Differenzen der Protestanten unter einander noch Jahrhunderte später zu machen versteht. Auf diese spezielle Bedeutung des IV. Bandes wird man schon durch die Reklamen in ZKTh. 85, III, S. 521—535 und HPB. 85, III, S. 170—17 hingewiesen. Wer noch irgend welchen Zweifel über die Natur der Janssen'schen „Objektivität" hat, der kann sich durch den Artikel von Dr. R. Otto in dem Organ der Innsbrucker Jesuitenfacultät den Staar stechen lassen. Aus dem andern Reklameartikel aber seien hier nur neben dem offenen Bekenntniss, dass ohne den gegenseitigen Streit der Protestanten es keine Katholiken in Deutschland mehr geben würde, noch die jedes Maass übersteigenden Wuthausbrüche gegen Kaiser Max II. sowie die schöne Charakteristik der Greuel der Gegenreformation notirt, als „eigenste Mittel der Vorsehung, welche der gänzlichen Losreissung der deutschen Nation von der Kirche einen Damm entgegensetzten." — Die Beleuchtung der Janssen'schen Methode durch Krausssold hat ihre Bedeutung darin, dass sie das Buch in den allgemeineren Zusammenhang hineinstellt, der bereits vorher betont wurde. In Verbindung mit den (J.B. III, 180; IV, 170, 187 besprochenen) Schriften von Rade, Bossert, Walther, sowie den Einzelnachweisen von Warneck und Sepp, haben wir hier eine nicht unbedeutsame Ergänzung der früheren einschlägigen Arbeiten von Köstlin, Baumgarten, Lenz etc. Mit Bezug auf die Taschenspielerkunststückchen aber, wodurch sich Janssen's Gegenschriften gegen seine Kritiker auszeichnen, dürfte es (neben einer etwas besseren Beachtung der Aeusserungen der Kaplanspresse über ihren gewandten Häuptling) auf die Länge nicht unzweckmässig erscheinen, den beliebten Zeugnissen von Protestanten gegen den Protestantismus auch einmal den Nachweis gegenüberzustellen, wie alle wirklichen Geschichtsforscher unter den Katholiken über eine derartige „Objektivität" urtheilen.

Wie der neue Band Janssen's, so müssen ferner aber auch die gleichfalls durch die klerikale Industrie in einer rasch aufeinanderfolgenden Reihe von Auflagen verbreiteten „Geschichtslügen" unseren wissenschaftlichen Leserkreisen schon um der auch hier beobachteten Methode willen empfohlen werden. Wohl ist hier insofern ein formeller Unterschied von den Janssen'schen Werken zu konstatiren, als die Rücksicht auf „akatholische" Leser zurücktritt; aber die Verlagsreklame über dieses „zu den hervorragendsten Erscheinungen der Neuzeit gehörige Werk" darf dasselbe nicht blos als den „kleinen Janssen" bezeichnen, sondern sich auch auf das Zeugniss des Herrn Prälaten selber berufen: „Das Buch ist eine wirklich werthvolle Leistung, an der ich meine Freude habe und an deren Empfehlung ich es nicht ermangeln lasse." Noch bezeichnender aber ist der von dem h. Vater selber den Verfassern übersandte „apostolische Segen", bei dessen Mittheilung der päpstliche Geheimkämmerer Boccali den 20. October 1884 ausdrücklich bemerkt: „Die Mühe und Sorgfalt, die Sie darin verwandt haben, um den Rathschlägen zu entsprechen, welche der h. Vater in seinem Schreiben über die geschichtlichen Studien den katholischen Schriftstellern gegeben, ist von Seiner Heiligkeit lebhaft gewürdigt worden." Gewiss darf auch solche (sogar in einer Privataudienz eines der Autoren durch den Papst persönlich bestätigte) Anerkennung als ein werthvoller Commentar über den wirklichen Zweck gelten, welchen der vielgefeierte Erlass Leo's XIII. über die geschichtlichen Studien im Auge hat. Denn dass auch das leiseste Gefühl der Verpflichtung geschichtlicher Gerechtigkeit gegen Andersdenkende, bzgsw. das ABC wissenschaftlichen Wahrheitssinnes in einer solchen Geschichtsdarstellung völlig unterdrückt werden muss, liegt hier eben so offen zu Tage, wie dass auch die gröbsten eigenen Verstösse solche „Freunde der Wahrheit" nicht in Verlegenheit bringen. Auch die von Janssen zur eigentlichen Virtuosität ausgebildete Kunst in der Auswahl, Abkürzung und Gliederung der Citate ist hier nur in etwas keckerer Weise geübt, wie z. B. in der Zusammenstellung der kritischen Einwände

Baur's gegen den Standpunkt der Magdeburger Centurien, wobei die frommen Leser auch rein gar Nichts von dem hohen Grade der Anerkennung erfahren, welche Baur in demselben Zusammenhange dem Riesenwerke gespendet hat. Die ruhig ihres Weges gehende geschichtliche Fortschung hat über die Hingabe an ihre Aufgabe doch wohl etwas zu sehr dass Bewusstsein darum verloren, dass alle ihre ehrlichen Arbeiten für die jesuitische Taktik nur unter dem gleichen Gesichtspunkt von Werth sind, wie in dem seligen Kirchenstaat das Gepäck der Reisenden für die Briganten. Von einem eigenen Bestreben, die geschichtlichen Probleme zu lösen, ist keine Rede: haben doch die infallibeln Kathedralsprüche nicht nur über die *question du droit* sondern nicht minder über die *question du fait* zu entscheiden. Darum werden aber nicht etwa die der Bibelkritik und ähnlichen Fragen dienenden Werke unbeachtet gelassen, sondern sorgsam darauf hin geprüft, wie weit sich die Kontroversen der einzelnen Forscher untereinander zu einer höhnischen Verspottung dieser ganzen Sisyphusarbeit verwenden lassen. Es kann daher zumal unserer Bibelkritik nur von Nutzen sein, einmal ein solches Hohlspiegelbild von sich selber ins Auge zu fassen, wie im I. Theil „das christliche Alterthum“: sub 1. Angriffe auf die Geschichtsbücher des A. T., 2. Angriffe auf die Geschichte des Lebens und der Wunder Jesu, 3. die falschen Darstellungen über das Urchristenthum und die älteste K.-G. Die Leistungen des 2. Abschnitts über das Mittelalter sind im Grunde nur eine weitere Ausführung der Thesen des Syllabus mit Bezug auf das Papstthum. Die eigentliche Meisterschaft aber bekunden die „Geschichtslügen“ doch erst in den mit echt jesuitischer Geschicklichkeit formulirten Thesen des III. Abschnitts über die Reformation. Hier wird man in der That an nichts mehr erinnert als an die Methode der Kirmessgaukler, welche durch allerlei die Aufmerksamkeit des Zuschauers auf sich ziehendes Beiwerk das darunter verborgene Kunststück ihrem Blicke zu entziehen wissen. So hier in den Thesen: „Luther ist nicht der Vater des deutschen Kirchenliedes“ — Luther hat nicht „die Bibel unter der Bank hervorgezogen“, er ist nicht

„der erste Bibelübersetzer der Deutschen“. — „Die katholische Kirche hat das Bibellesen nicht verboten.“ — „Luther hat nicht die neuhochdeutsche Sprache geschaffen.“ — „Luther ist nicht „der Gründer der (deutschen) Volksschule“, nicht „der Reformator des Schulwesens“. Stellt man daneben etwa noch aus dem IV. Abschnit die Nr. 49 über „die Geschichtslügen gegen die Jesuiten“, so wird man jeden etwa noch vorhandenen Zweifel über die Schule, wo solch edle Methode gelernt wird, gelöst sehen. Eben darum aber können wir nicht dringend genug die Nothwendigkeit einer genaueren Beachtung dieser Methode betonen.

An die Hipler'sche Broschüre über die christliche Geschichtsauffassung war Ref. ursprünglich mit der Hoffnung herangetreten, hier doch immerhin einem etwas lebendigeren Anstandsgefühl zu begegnen, oder doch wenigstens nicht einem derartigen einfachen Betruge der Leser, wie es sich die „Geschichtslügen“ z. B. mit der Baur'schen Beurtheilung der Magdeburger Centuriatoren erlauben. Aber siehe da! Genau ebenso wie die „Geschichtslügen“ S. 37—41 nur „die folgenden Stellen ausheben“, genau ebenso Hipler S. 78—80 die gleichen Sätze. Ja bereits sein Auszug schliesst mit dem (in den „Geschichtslügen“ — ebenso wie die nachfolgende, durch Gänsefüsschen ausgezeichnete Stelle — wörtlich abgeschriebenen) Satze: „So lautet vernichtend genug die Kritik, welche das hier gewiss nicht parteiische Haupt der Tübinger Schule den Leistungen der Centuriatoren angedeihen lässt.“ Hiernach ist also Hipler sogar umgekehrt das Vorbild der „Geschichtslügen“ gewesen. Nun, uns kann das nicht hindern, die Methode auch seiner Schrift dringend zum Studium zu empfehlen, und ganz besonders zum Vergleich mit den Baur'schen „Epochen“ und den ihrem Stoff nach verwandten bibliographischen Werken von Stäudlin und ter Haar. Bei einem solchen Vergleich werden wohl auch andere Leser auf die wenigstens dem Ref. längst aufgefallene Lücke aufmerksam werden, dass die deutsche Kirchengeschichtschreibung seit dem glänzenden Kabinetsstück Baur's, das aber gerade derjenigen Zeit seiner Wirksamkeit angehört, in der er am tiefsten in die Fesseln der Hegel'schen Schablone

verstrickt war, kein ähnliches zusammenfassendes Werk erhalten hat. In gewissem Sinne mag diese Lücke durch Wegele's reichhaltige Geschichte der Historiographie ausgefüllt werden, zumal wo die kirchengeschichtlichen Werke jedes Zeitalters nur von dem Hintergrund der gleichzeitigen allgemeinen Geschichtsliteratur aus richtig gewürdigt werden können. Aber das Verständniss der Religions- und Kirchengeschichte als solcher beruht daneben doch zugleich auf der vorhergehenden Verständigung über das Wesen und die Macht der Religion überhaupt und obenan des Evangeliums Jesu, und nur eine wirklich positiv „christliche" Geschichtsauffassung wird sich auf die Länge dem papalen Missbrauch dieses Wortes gewachsen erweisen. Speziell die drei Abtheilungen der Hipler'schen Schrift (die Geschichtsauffassung der h. Schrift und der Kirchenväter, die Geschichtsauffassung des Mittelalters, und die christliche Geschichtsauffassung in der neuern Zeit) bedürften in der That statt einer Uebersicht, welche sich durch Verschweigen der bedeutsamsten geschichtlichen Forschungen charakterisirt, und welcher „christlich" so viel wie papistisch bedeutet, einmal einer wirklich allseitigen (nicht blos auf die eine oder andere Confession beschränkten) Zusammenfassung der in der Aufeinanderfolge der verschiedenen Epochen gewonnenen Ergebnisse.

Die genaueren Ausblicke, zu welchen uns diese drei eng zusammengehörigen Werke genöthigt haben, lassen die übrige einschlägige Literatur nur in aller Kürze aufzählen. Wir verzeichnen daher nur einfach die von dem Mainzer Seminarprofessor Brück besorgte 3. Auflage der Vosen'schen Apologetik, welche die [durch das allgemeiner gehaltene Werk über das Christenthum — vgl. Jahrb. I, 194—5 — über die Absicht des Verfassers getäuschten] Leser aus der Vorhalle des Christenthums in das Allerheiligste des Papstcultus einzuführen bestimmt ist. Ebenso erinnern wir mit Bezug auf das Hettinger'sche Werk (dessen II. Band es in der cynischen Schmähung protestantischer Volkszustände mit seinem italienischen Concurrenten Perrone aufnimmt) nur daran, dass der Verfasser — neben dem in unserer gemeinsamen Gymnasialzeit eben nicht durch wissenschaftliche

Leistungen hervorragenden Msgr. Dewaal in Rom — als eine Hauptautorität der Kurie in deutschen Angelegenheiten bekannt ist. — Ausser diesen mehr allgemein gehaltenen Werken müssen aber in der gleichen Rubrik noch einige spezielle Arbeiten zur Geschichte der Papstkirche in Deutschland berücksichtigt werden. Die Reichling'sche Schrift über Ortwin Gratius und der Bossert'sche Aufsatz über Eck füllen gleich sehr eine Lücke aus oder weisen vielmehr beide auf eine noch viel zu wenig beachtete Lücke hin: den Mangel an eingehender Beschäftigung mit den frühesten Gegnern der Reformation. Wir können es hier nur in aller Kürze in Erinnerung rufen, wie das Studium der vortridentinischen katholischen Theologie in der That lange derartig vernachlässigt war, dass es sich psychologisch leicht genug begriff, wie der mit völlig falschen Voraussetzungen an dasselbe herantretende Lämmer durch die bei demselben empfangenen Eindrücke auf den Weg nach Rom geführt wurde. Wer das von Luther ausgebildete dogmatische System als ein infallibles festhalten möchte, mag sich allerdings besser von diesem Studium fernhalten: in der dogmatischen Argumentation ist ihm Eck nicht blos in Leipzig überlegen gewesen. Wer aber in der Reformation noch etwas Anderes kennt, als den ersten hierarchisch-dogmatischen Niederschlag des gewaltigen Gährungsprozesses, kann kaum besser thun, als neben den Persönlichkeiten der Reformatoren auch die ihrer Gegner einmal ganz aus der Nähe ins Auge zu fassen. Die Reformatoren persönlich sind ja schon längst mit besonderer Vorliebe *en negligé* dargestellt worden (und sie gehören in der That zu den Ausnahmsnaturen, deren Grösse kein Kammerdienerklatsch beeinträchtigen kann); warum aber hören wir so wenig Genaues von den Eck und Emser, von den Cochläus und Wimpina, von den Faber und Murner und Salat? Es mag seine guten Gründe gehabt haben, dass die Tischreden dieser Herren uns von ihren Verehrern nicht überliefert worden sind: um so mehr aber muss es hohe Zeit genannt werden, auch ihre Privatexistenz etwas von nahebei zu beleuchten. Von Faber hat ja nun Horawitz eine biographische Darstellung begonnen (vgl. Jahrb. IV, 181); aber dieselbe führt uns vorerst nur

bis zum Bruch mit Zwingli (dessen verletzende Ausfälle gegen Faber am Nachmittag der ersten Zürcher Disputation den Beginn jener „Schuld“ im antiken Sinne involviren dürften, die sich in dem „Schicksalsdrama“ seines Lebens so bitter gerächt hat). Erst von da an aber gewinnt der Einfluss des mit Vorliebe hinter den Coulissen thätigen Mannes, der nicht nur Zwingli, sondern auch Schwenkfeld und Hubmaier mit seinem todtbringenden Hasse verfolgte, seine noch lange nicht hinlänglich ins Auge gefasste Bedeutung. Ebenso hat mit Bezug auf Eck zwar schon Hagen, in seiner Monographie Pirkheimers, dessen unsauberen *Eccius dedolatus* in den Mittelpunkt einer grossen Anzahl ähnlich humaner Humanistenprodukte gestellt. Wie viel aber speciell für die Eck-Biographie (die sich bisher nicht einmal einer solchen „Rettung“ erfreute, wie sie selbst Tezel durch Gröne erhalten) noch zu thun, zeigt gerade die hübsche Studie von Bossert, der hoffentlich auch hier die bereits betretenen Pfade weiter verfolgen wird. Ganz besonders aber sind wir dem Schüler des Herrn von Hertling für seine „Ehrenrettung“ des Ortwin Gratius aufrichtig verbunden. Reichling hat es allerdings nicht beachtet, dass die Karrikatur der *epistolae obscurorum virorum* (deren an „Magister Ortwin Gratius aus Deventer, Professor der schönen Wissenschaften in Köln“ gerichtete Ergüsse gerade im Vorjahre auch eine deutsche Uebersetzung gefunden haben) nicht die Darstellung der protestantischen Geschichtsforschung ist. Wie schon der alte biedere Schröckh den Gratius persönlich (Bd. XXXIII, S. 67) rehabilitirte, so hat noch neuerdings wieder Karl Krafft in der nachdrücklichsten Weise den ernsten Sinn der Kölner Scholastiker gegenüber den faulen Witzen ihrer Gegner hervorgehoben. In vollem Gegensatz zu solcher Erfüllung der historischen Gerechtigkeitspflicht kommt dann freilich eine Ehrenrettung wie die von Reichling den Maassnahmen eines Ludwig XIV. und dem Verfahren der Indexcongregation nicht minder zugute, als seinem Helden (vgl. S. 54. 55). Aber wir freuen uns nichtsdestoweniger aufrichtig darüber, dass er den von Gratius in seinem späteren Leben verfassten und schon in der I. Ausgabe des Index von 1564

verbotenen *fasciculus rerum expediendarum ac fugiendarum* (diese prächtige Sammlung der Reformforderungen des 15. Jahrhunderts) neu in Erinnerung gebracht hat. Wer das 4. Kap. seines Buchs S. 77 ff. verfolgt, wird in Zukunft nicht mehr zweifelhaft sein, dass auch dieser Mann im Grunde — — zu den *testes veritatis* zu zählen sein dürfte, die einen ganz andern Katholizismus im Auge hatten, als den des päpstlichen Infallibilismus. — Auch das Schneider'sche Werk über die Domkapitel hat seine Hauptbedeutung darin, dass es abermals den Gegensatz zwischen dem national unabhängigen Katholizismus früherer Zeiten und dem jetzigen Papalsystem in Erinnerung ruft. — Die Zeit, von der an auch die Domkapitel ihre alte Bedeutung verloren (obgleich noch das Kölner und das Konstanzer Kapitel in Spiegel's und Wessenberg's Zeiten die frühere Tradition zu wahren verstanden) ist von Mejer quellenmässig gezeichnet. Es gereicht dem Ref. zu besonderer Freude, hier die endliche Vollendung des in seiner „Geschichte des Katholizismus im 19. Jahrhundert" vielfach benutzten und in seinem hohen Verdienste anerkannten Werkes anzeigen zu dürfen. — Die seit der schweren Niederlage der Staaten im Kulturkampf entstandene Lage endlich ist in den zuletzt angeführten Broschüren gezeichnet, deren Inhalt allerdings wohl eine genauere Beachtung verdiente, als denselben hier zu Theil werden kann.

II. Die inneren Gegensätze innerhalb des Katholizismus.

a. Morgenländischer und abendländischer Katholizismus

(vgl. die Literatur sub C, I, a: Jahresbericht S. 269/270).

Jede den Gesammtkreis des Katholizismus umfassende Uebersicht über den innerkatholischen Entwickelungsgang wird nicht sowohl von dem die Idee des Katholizismus im altkirchlichen Sinne vernichtenden Papalismus auszugehen haben, als vielmehr von der geschichtlichen „Mutterkirche", der morgenländischkatholischen. Allerdings hat das restaurirte Papstthum des 19. Jahrhunderts nicht die geringsten seiner Triumphe vermöge der klugen Benutzung der Orient-

krise erreicht: die Lage der von dem ökumenischen Patriarchat losgelösten „autokephalen“ Kirchen von Serbien, Rumänien, Bulgarien, Griechenland und mehr noch die der Patriarchalkirche von Konstantinopel selber — der konsequent vordringenden römischen Weltmacht gegenüber — erinnert auffällig an die Art, wie die einzelnen Staaten der Diadochen dem alten Rom unterlagen. Auch die Nachrichten, welche über die inneren Zustände dieser Kirchen in die europäische Presse gelangen, sind fast ausnahmslos in papalem Interesse gefärbt. Es gilt dies nicht nur von den Correspondenzen der Lyoner Missions Catholiques und den über Wien kommenden Nachrichten der politischen Blätter, sondern auch von den im Interesse der päpstlichen Mission und ihrer „Union“ herausgegebenen Sammlungen älterer Quellen.

Wir verzeichnen daher zuerst die diesem Zwecke dienenden Sammelwerke. Obenan unter denselben steht das Calendarium des Innsbrucker Nilles, welches die Symbole der Orientkirchen in den Ländern der Stefanskrone nach jesuitischen Urkunden beleuchtet, und von welchem jetzt der III. Band vorliegt. Daran schliesst sich die Sammlung der türkischen Firmans zu Gunsten der Franziskaner in Bosnien und der Herzegowina, wo die österreichische Occupation kirchengeschichtlich auf die systematisch durchgeführte Zurückdrängung der papstfreien Kirche hinauskommt, der die grosse Majorität der Bevölkerung angehört. Aber auch das französische Tableau über die unirten und nichtunirten Kirchen gehört in den gleichen Zusammenhang, und sogar die auf den äussersten Osten bezüglichen Briefe an den Jesuitenpater E. S. weisen auch dort den gleichen, von Land zu Land vordringenden und überall jeden günstigen Augenblick benutzenden, papalen Eroberungszug auf.

Auch die Mehrzahl der in die Oeffentlichkeit gelangenden Werke aus den „unirten“ Kirchen selber ist jedoch in gleichem Geiste gehalten. So alsbald die Likowsky'sche Geschichte der ruthenischen Kirche, in der deutschen Uebersetzung dem Konvertiten Laemmer gewidmet. Nur, dass der Tendenz des Verfassers zum Trotz die über den wirklichen

Hergang bei jener Zwangsunion mitgetheilten Thatsachen die traurige Leidensgeschichte der durch die Bestechung der kirchlichen Würdenträger an Rom verkauften Ruthenen in einem etwas andern Lichte erscheinen lassen. (Vgl. m. Ref. DLZ. 1885, 44.) Daneben dürfen wir aber bereits auch leise Anfänge dafür verzeichnen, dass die Vertheidiger der altkirchlichen Unabhängigkeit doch auch hier allmählich zu Worte kommen. Die von der klerikalen Tendenz innerhalb der österreichischen Regierungskreise auf alle Weise begünstigte jesuitische Propaganda ist nämlich nachgerade mit solchem Uebermuth vorgegangen, dass sogar die bis dahin durch den langjährigen Terrorismus völlig eingeschüchterten Unirten ihre Klagen vor die Oeffentlichkeit zu bringen beginnen. Allerdings ist der kirchliche Staatsstreich in Serbien, wo mit einem selbst im Orient ungewöhnlichen Cynismus der pflichttreue Episkopat kurzer Hand abgesetzt und durch willfährige Kreaturen ersetzt wurde, nicht einmal während des serbisch-bulgarischen Krieges, dessen tiefer liegende Ursachen doch aufs Engste mit diesem Staatsstreich zusammenhingen, in Erinnerung gerufen. Ebenso blieben die zahlreichen Gewaltthaten, welche schliesslich richtig zur „Pensionirung“ des der Union widerstrebenden Metropoliten Bosniens führten, immer noch so gut wie völlig unberücksichtigt. Dafür darf aber heute doch wenigstens schon auf zwei quellenmässige Schriften von hervorragender Bedeutung hingewiesen werden, die beide den Umtrieben der Jesuiten in Galizien und der Bukowina ihren Ursprung verdanken: die von Iwanowicz über den Basilianerorden, dessen wichtigstes Kloster Dobromil die Jünger Loyola's nach ihrem alten Lieblingsgebrauch annektirten, und die von dem Erzbischof der Bukowina persönlich ausgehende „Apologie“ der orthodoxen Kirche der Bukowina. Alle diejenigen, welche überhaupt von der verwirrten kirchlichen Lage „Halbasiens“ ein richtiges Bild gewinnen wollen, können nirgends besser als bei diesen kleinen, aber streng geschichtlich gehaltenen Werken einsetzen. — Der durch alle einzelnen Orientkirchen hindurchgehende Kampf zwischen ihrer altkirchlichen Tradition und der römischen Neuerung bildet weiter aber auch den Hintergrund

mehrerer anderer, theils in der Revue de l'église grecque-unie, theils selbständig erschienenen Arbeiten, die (natürlich alle in papalem Interesse) das griechische Kirchenjahr, sowie den griechischen Ritus und die Beziehungen Roms zu Polen und Russland behandeln. Ebenso fällt auch die in HIG. erschienene Arbeit Gottlob's über eine ältere Kirchenvisitation in den lateinischen Gemeinden in der Türkei unter den gleichen Gesichtspunkt. — Das kirchliche Ideal des morgenländischen Katholizismus dagegen, in welchem alle die äusserlich auseinandergerissenen Theile desselben innerlich geeinigt sind, lässt sich am klarsten aus den „Sechs Briefen" entnehmen, die zugleich die Anschauungen des obersten Leiters der russischen Kirche, des Oberprokureurs Pobedonoszew getreu wiedergeben. Vieles darin ist in der That ernster Beachtung werth und entspricht im Grunde wieder der idealkatholischen Ergänzung des protestantischen Prinzips, die sich je länger je mehr als unabweisbare Zukunftsaufgabe herausstellt. Schade nur, dass die schmachvolle Vergewaltigung der lutherischen Kirche in den baltischen Provinzen durch die Organe desselben Herrn Pobedonoszew zu dieser schönen Irenik wie die Faust aufs Auge passt. — Noch bedeutenderes Aufsehen als jene sechs Briefe hat die Schrift von L. Tolstoi hervorgerufen, in der wir allerdings nicht irgendwelche kirchenregimentlichen Grundsätze, wohl aber das Glaubensbekenntniss eines unabhängigen Denkers finden (vgl. über den Verf. den Aufsatz des Grafen de Vogué, Les écrivains Russes contemporains: Le comte L. T., Revue des deux mondes 15 Juli 1884). Das Hauptinteresse liegt dabei übrigens nicht in dem Lösungsversuch zwischen den Differenzen der modernen Weltanschauung und des ererbten Glaubens, sondern darin, dass wir hier die gleichen innern Konflikte, welche die Kulturvölker des Abendlandes erfüllen, in dem früher gegen dieselben hermetisch abgeschlossenen Osten verfolgen können. — Mit den genannten dem russischen Katholizismus entsprossenen Schriften verbinden sich sodann noch einige Schilderungen der kirchlichen Zustände der heute zwischen Russland und Oesterreich getheilten Kirchen aus anderer Feder: von Gerbel-Erlach über die russische Kirche, von Bidermann

über die griechischen Katholiken in Oesterreich (neben welchen zugleich noch an die J. B. IV, 56 treffend charakterisirten Aufsätze über Lateiner und Orthodoxe in Palästina erinnert werden möge). Ein eigentliches Prachtwerk (dem Ref. leider unzugänglich geblieben) über die trotz ihrer vielhundertjährigen Leidensgeschichte mit der grössten Zähigkeit an ihrem Glauben festhaltende koptische Kirche hat der Engländer Butler geliefert, während die päpstlichen Zukunftspläne auch in Bezug auf die Kopten den Hintergrund der französischen Charakteristik derselben bilden.

An den Schluss dieser Abtheilung stellen wir wenigstens noch die Titel einiger in jüngster Zeit erschienenen griechischen Werke, welche dem wissenschaftlichen und religiösen Geist der von Papst und Sultan in Cie misshandelten Märtyrerkirche ein rühmliches Zeugniss ausstellen. Wer die schwierigen Verhältnisse kennt, unter welchen sowohl die Kirche von Hellas als die in der Türkei um ihre Existenz ringt, kann nur mit eigentlicher Bewunderung die Leistungen verfolgen, welche — eine schöne Frucht der deutschen Universitätsstudien ihrer Verfasser — sowohl in Athen wie in Konstantinopel von Jahr zu Jahr reichlicher aufspriessen. Da ein näheres Eintreten auf den Inhalt der einzelnen Werke an diesem Ort ausgeschlossen ist, so sei hier nur (im Anschluss an die Referate über die Werke von Diomedes Kyriakos, Pr. K.-Ztg. 1885 Nr. 35. 36 und von Manuel Gideon a. gl. O. Nr. 48) der dem Ref. neu zugegangenen Werke von Philaret Waphidis und Ignatios Moschakis gedacht. Der Erstgenannte, als Archimandrit in Konstantinopel thätig, hat gerade wie sein athenischer College Kyriakos das Gesammtgebiet der K.G. — in ähnlichem Geiste wie dieser, hier und da jedoch mit noch eindringlicherem Quellenstudium — zu behandeln unternommen; der noch ausstehende III. Band wird bis Ende n. J. erscheinen. Die Werke Gideon's verhalten sich zu den seinigen wie Spezialmonographieen zur Universalgeschichte. Ein ähnliches Verhältniss besteht in Athen zwischen den umfassenden Forschungen von Kyriakos (vgl. a. a. O. das Verzeichniss seiner älteren Werke) und denen von Moschakis. Mit besonderer Freude sehen wir in der

zuletzt erschienenen Schrift dieses letzteren ebenfalls die Erklärung des Evangeliums in den Mittelpunkt der Studien gestellt, während seine gesammelten kirchlichen Aufsätze auch in dogmatischer Beziehung den selbständigen Denker aufweisen, und unter seinen älteren Schriften besonders die Uebersetzung von Joh. Huber's „Philosophie der Kirchenväter“ Beachtung verdient.

b. Die nachtridentinischen Reformbestrebungen im abendländischen Katholizismus (vgl. die Liter. sub C, I, b: Jahresb. S. 270/1)

Bei der herkömmlichen (im Gegensatz zu den grossen Fortschritten des 18. Jahrhundert gerade seit der allseitigen kirchlichen Restauration des 19. Jahrhunderts wieder herrschend gewordenen) konfessionalistischen Behandlung der Reformationszeit kommen naturgemäss diejenigen Richtungen am schlechtesten weg, deren Ideale in keiner der neuen Kirchenbildungen Raum fanden. Aehnliche Ungunst wie die mit Gewalt niedergeworfene radikalreformatorische Strömung hat daher auch die innerkatholische Reformrichtung erfahren, welche noch auf den Reichstagen von Worms und Nürnberg und ebenso im Kreise der altgläubigen schweizerischen Kantone bis zur Badener Disputation den Ton angegeben hatte, durch den Austritt ihrer den Reformationskirchen sich anschliessenden Genossen aber aus der grossen Majorität zur kleinen Minorität wurde und mehr und mehr der (durch den Jesuitenorden, die Einführung von Inquisition und Index, sowie den Verlauf des Tridenter Concils zu einer viel höheren Machtstellung wie im katholischen Mittelalter gelangten) papalen Richtung erlag. Vom politischen Standpunkte aus wird nun freilich stets derjenige, der den Erfolg für sich hat, auch das Recht für sich zu haben scheinen, und von diesem Standpunkte aus wird daher auch jene innerkatholische Reformation, obgleich ihre Forderungen nicht nur durch einen Georg von Sachsen, sondern sogar durch König Ferdinand und die bayrischen Herzöge, nicht nur durch den erasmischen Gelehrtenkreis, sondern auch einen Staatsmann wie Heresbach vertreten wurden, von vorneherein als ein todtgeborenes Kind angesehen. Dem gegen-

über hat sich jedoch die religiöse Betrachtungsweise, welche zwischen der äusserlichen Gestaltung des Kirchenthums und den Gedanken des Evangeliums zu unterscheiden weiss, schon seit Gottfried Arnold mit einer gewissen Vorliebe den Erscheinungen zuzuwenden begonnen, welche ihrem Herrn auf dem Kreuzeswege nachfolgten. Nichts desto weniger gehört es aber immer noch zu den Zukunftsaufgaben, dass — gleich dem Martyrium der Anabaptisten — auch die zwischen dem Papalismus der vortridentinisch-katholischen Kirche einer-, dem Neubyzantinismus der protestantischen Staatskirchen andererseits wie zwischen Hammer und Ambos zerriebene idealkatholische Richtung aus sich selbst heraus beurtheilt werde. Um so freudiger sind daher alle diejenigen Ansätze zu begrüssen, welche auch hier (von jeder Art kirchlichen Infallibilismus gleich frei) ein wirkliches geschichtliches Urtheil begründen. Dies der Grund, dass wir (obgleich oft genug die Artikel der umgestalteten R.E. weniger die Fort- als die Rückschritte der letzten Jahrzehnte abspiegeln) den Kawerau'schen Artikel über Witzel besonders herausheben zu sollen glauben. Denn gerade die bisherige Behandlung Witzel's, den Raess unter den ersten seiner Konvertiten aufzählt, während Neander ihm um seiner Bekämpfung der Rechtfertigungsformel willen Glaubensmangel vorzuwerfen geneigt ist, ist wieder der deutlichste Beleg für die eben aufgewiesene Einseitigkeit. Erst die Jugendarbeit Kampschulte's hat das, was Witzel und seine Genossen eigentlich wollten, wieder ans Licht gezogen, und seither ist sein reicher handschriftlicher Nachlass in München wenigstens von der deutschnationalen Richtung innerhalb der katholischen Theologie mannigfach sporadisch benutzt worden. Aber Kawerau ist doch der Erste, welcher der in keiner der offiziellen Kirchen aufgehenden Witzel'schen Richtung als solcher den ihr gebührenden Platz anwies. Was in dieser Beziehung von ihm bereits im Briefwechsel des Jonas angebahnt wurde (vgl. besonders die treffende Bemerkung über den Streit zwischen Jonas und Witzel in der Einleitung zum II. Band, S. XXXIX), davon ist in dem Artikel der R.E. das Facit gezogen. — Neben den vielgenannten Kon-

troversisten dürfen wir zugleich einen echten Ireniker stellen, dessen Einfluss gerade in der Frühlingszeit der Reformation ein viel bedeutenderer war, als der Nachwelt in Erinnerung blieb. Bereits vor einigen Jahren hatte der gelehrte Niederländer Dr. Sepp auf die Bedeutung des (noch durch Erasmus in dessen guter Zeit angeregten) Henkelius hingewiesen, der als Hofprediger der Königin Maria, der Schwester Karl's V. und Ferdinand's I., von Ungarn aus auch nach Oesterreich hinüberwirkte (vgl. den Aufsatz „die Bibliothek einer Königin", Bibliogr. Mededeelingen, 1883, S. 124 ff). Jetzt verbindet sich mit dem Ergebnisss seiner Forschungen (leider ohne dass dieselben dem neuen Biographen bekannt geworden wären) die auf magyarischen Quellen beruhende Studie von Bauch. Wir lernen daraus in dem nachmals nach Schlesien übergesiedelten (und dort durch seinen von ihm erzogenen Neffen das später gräflich gewordene Geschlecht begründenden) Kanonikus († 1539) einen der Männer kennen, die von jeder der streitenden Parteien umworben werden, ohne dass sie ihre Selbständigkeit aufgeben. Speciell die beiden 1534/5 erschienenen Schriften Henkel's (von denen nur die zweite völlig erhalten zu sein scheint, neben denen übrigens auch noch mehrere andere von ihm im MS. hinterlassen waren) lassen seinen von allem Confessionalismus freiem und die Fragen der Streittheologie prinzipiell bei Seite lassenden, rein auf die wirkliche Erbauung des Volkes bedachten evangelisch-katholischen Standpunkt ins hellste Licht treten. Aber wie viele seiner Gesinnungsgenossen (und zwar gleich sehr in den verschiedenen Kirchen) sind noch völlig verschollen! Und doch muss das, was in Maurenbrecher's bekanntem Werke im Anschluss an den bis zum Regensburger Colloquium im katholischen Lager selbst hergebrachten Ausdruck als „katholische Reformation" neben die protestantische gestellt ist, uns zugleich das unentbehrliche erste Glied in die Hand geben von der von da an, allen papalen Gewaltmassregeln zum Trotz, immer wieder neu aufgenommenen Kette der späteren ähnlichen Bestrebungen. — Auch die Literatur des Vorjahres hat nun wieder eine ganze Reihe derselben einer erneuten Behandlung unterzogen. Obenan steht auch jetzt wieder Sarpi, der, wie

Scaduto's tüchtiges Buch im Einzelnen darthut, seinem kleinen Vaterlande, gegenüber dem päpstlichen Interdikt von 1606/7, einen ähnlichen Sieg über die Kurie verschaffte, wie Wessenberg während jenes Jahrzehnts, in welchem er trotz der römischen Verwerfung ruhig seines Amtes als Bisthumsverweser waltete, bevor ein Thronwechsel in Karlsruhe auch ihn seiner Stellung beraubte. — Wie Sarpi's Gedanken in der Staatsidee Italiens zur Geltung gekommen sind, so erfreut sich die Hauptstadt des geeinigten Königreichs bereits eines Denkmals des hochsinnigen Freidenkers Giordano Bruno, und auch das ist wohl ein Zeichen der Zeit, dass seit der trefflichen Biographie Brunnhofer's (1882) noch Jahr um Jahr neue Arbeiten erscheinen, wie die von Marc-Monnier (ziemlich die letzte aus seiner geistvollen Feder) und von Desdouits (welch letztere nur freilich den eigenthümlichen Versuch macht, durch Bestreitung der Echtheit des Briefes von Schopp an Rittershausen über die Hinrichtung G. B.'s, der bisher allgemein angenommenen Tradition über dieselbe den Boden zu entziehen). — Ganz besonderes Interesse aber sehen wir auch diesmal dem unsterblichen Pascal und zumal seinen Provincialbriefen zugewendet. Obgleich an Ausgaben dieser letzteren kein Mangel herrscht, so darf doch die in der Garnier'schen Sammlung der Meisterwerke der französischen Literatur erschienene prächtige kritische Ausgabe von Derome auf's Wärmste begrüsst werden. Wohl liegt uns erst der I. Band, zehn Briefe umfassend, vor; aber derselbe ist zugleich mit einer wichtigen Einleitung von 214 Seiten versehen, die u. a. den wechselvollen Einfluss von Pascal's Werken auf die französische Literatur im Einzelnen darthut (nur dass wir in den bibliographischen Angaben mit Bedauern die einschlägigen deutschen Werke vermissen). Ausserdem hat der 1., 4. und 13. Brief noch eine commentirte Doppelausgabe von Havet und Michel gefunden. Die Schrift von Nourisson zeichnet den frommen Denker als Naturforscher nnd Philosoph. In dem III. Band von Deschanel's Werk über die Klassiker der Romantik wird er mit Rochefoucauld und Bossuet in Parallele gestellt. Dazu tritt aber weiter noch die dänische

Quellenstudie von Sundby, von der auch eine deutsche Uebersetzung zuerst stückweise, dann vollständig erschien, sowie die englische Bearbeitung von Moncrieff. — Auch manche der späteren Vertreter der katholischen Reformation haben wieder eine erneute Würdigung gefunden. Derselbe Scaduto, dem wir die Studie über Sarpi verdanken, hat unter ähnlichem Titel auch die leopoldinischen Reformen in Toscana eingehend gezeichnet. Maggiolo hat seiner älterrn zeitschriftlichen Studie über den charaktervollen Bischof Grégoire eine selbständige Schrift folgen lassen. Der fleissige Kompilator K. Werner hat sich weder durch seine eigene Unterwerfung unter das vatikanische Dogma, noch dadurch, dass die Werke Rosmini's gleich denen Günther's auf dem Index stehen (vgl. Reusch, II, 1139/45), abhalten lassen „dem Philosophen Rosmini und seiner Schule“ ein ausführliches Werk zu widmen, von welchem der I. Band schon 1884 erschien. — Mit gleicher Freude, wie die (J. B. IV. 219 nach Verdienst gewürdigte) treffliche Geschichte der Freiburger Fakultät von König dürfen wir ferner die Kihn'sche Würzburger Rectoratsrede über Möhler begrüssen. Finden wir hier doch sogar (während bereits die gesammelte Ausgabe von Möhler's kleinen Schriften das prächtige Glückwunschschreiben zu Planck's Jubiläum mit Stillschweigen übergangen hatte) noch der schönen Briefe Möhler's über seine Studien unter Planck und Neander gedacht. Um so weniger lässt sich freilich die Frage abweisen, wie lange noch derartige Vertreter des alten Idealismus (der allerdings gerade in Würzburg nicht nur in Franz Berg, sondern auch in seinem Biographen Schwab energische Wortführer gehabt hat, seither aber der Hergenröther-Hettinger'schen Reaktion völlig weichen musste) seit dem Vatikanum überhaupt werden zu Worte kommen können? Wie heute die Dinge liegen, muthet es beinahe schon wie eine Reminiscenz aus alten Tagen an, dass der Ausdruck „christkatholisch“, wie ihn die Verlagsartikel des Laupp'schen Verlages früher mit Vorliebe trugen, in dem Fritz'schen Katechismus noch nicht eliminirt ist. Doch ist ja andererseits die Opposition gegen den antigermanischen Romanismus immer noch viel

weiter verbreitet, als man unter dem Lärm des Kulturkampfes, der auch die nationalen Katholiken einstweilen mit den ultramontanen vereinigte, geglaubt hat. Ein deutlicheres Symptom dafür als die aus dem Nachlass des durch seine Opposition gegen die Ereignisse des Jahres 1866 bekannten Grafen Klemens Westphalen herausgegebene (freilich schon bald wieder dem Buchhandel entzogene) Schrift ist nicht leicht denkbar. Ebenso lassen die lebendig geschriebenen Erinnerungen Hansjakob's nicht nur in seiner Studienzeit noch die milde Frömmigkeit Wessenberg's als die in den besten Theilen des Klerus herrschende Richtung erkennen, sondern auch deren Nachwirkung in der katholischen Bevölkerung selbst. Der hochbegabte westphälische Dichter Joseph Pape endlich, dessen eigene Dichtungen gleich denen von Oscar von Redwitz das deutsch-nationale Element mit immer steigender Wärme betonen (vgl. über die seinem „Lied von der Welt Zeiten“ zu Grunde liegende Geschichtsphilosophie den Anhang zu m. Schrift über das Naturbild in den Reden Jesu S. 60/65), hat daneben den beachtenswerthen (leider von dem protest. Konfessionalismus wenig freundlich aufgenommenen) Versuch gemacht, das Kirchenlied der verschiedenen Kirchen zu einem gemeinsamen Mahlschatz für Schule und Haus zu machen.

c. Der Altkatholizismus (Vgl. die Literatur sub C, I, c: S. 271/2.)

Mehr als bei irgend einer neueren Literaturgattung müssten wir eigentlich bei der altkatholischen Literatur etwas weiter ausholen können, da auf protestantischem Boden das Verständniss dieser nur aus dem katholischen Ideal heraus zu verstehenden Bewegung noch fast Alles zu wünschen übrig lässt, während die päpstliche Politik die Gefährlichkeit dieses Gegners zwar um so richtiger würdigt, eben darum aber ihre herkömmliche Bekämpfungsmethode mit besonderer Energie und nicht geringerem Glück gegen denselben anwendet. Die auf politischem Gebiet durch die grossartigsten Erfolge bewährte Politik des *do ut des* hat ja in in ihrer Anwendung auf die kirchlichen Fragen nicht nur die unvermeidliche Folge, dass die Stimmen der klerikalen

Phalanx für stets neue Konzessionen an die päpstliche Hierarchie erkauft werden, sondern wir sehen zudem auch das (für die politischen Berechnungen weder durch seine Zahl, noch durch seine sociale Machtsstellung in Betracht kommende, sondern nur durch seine stille Glaubenskraft bedeutsame) Häuflein der Altkatholiken mit Vorliebe als Kompensationsobjekt gewählt: wie in der Schweiz in der schmählichen Behandlung des Rekurses der Luzerner Altkatholiken durch die politischen Parteien, so in Bayern bei der Untergrabung der wackeren Gemeinde Mering durch die staatlichen Organe, in Baden bei der dem sogenannten Friedensbischof Orbin als Erstlingsgabe versprochenen Auslieferung einer Reihe von dem altkatholischen Kultus dienenden Kirchen, in Preussen schliesslich sogar bei der Preisgebung der durch Namen wie Reusch und Langen zur Genüge in ihrer wissenschaftlichen Bedeutung gekennzeichneten Bonner Fakultät. Allerdings ist diese ganze Taktik nur die weitere Fortsetzung der seit den hermesianischen Wirren oder eigentlich schon seit dem Siege von Niebuhr's Vorschlägen beliebten Berliner Kirchenpolitik. Um so bewunderungswürdiger aber steht der Glaubensmuth einer solch „kleinen Heerde“ in der Kirchengeschichte da, und um so unverkennbarer erweist sie sich als die legitime Erbin aller jener seit der Reformationszeit immer neu aufgenommenen innerkatholischen Reformbestrebungen, deren unausrottbare Nachwirkungen auf die Folgezeit uns die Literatur des vorigen Abschnittes gezeigt hat. J. B. IV,261 ist die letztjährige altkatholische Literatur mit völlig heterogenen protestantischen Litteraturprodukten zusammengestellt (Sekten, Separation, Richtungen innerhalb des Protestantismus). Indem wir der seither erschienenen Zeit- und Streitschriften hier in dem Zusammenhang mit den älteren katholischen Vorläufern gedenken, darf nur freilich neben diesen kleineren Veröffentlichungen kirchenpolitischer Art der umfassenden strenggelehrten Literatur nicht vergessen werden, welche die Wissenschaft Jahr um Jahr den Genossen dieser kleinen Gemeinschaft dankt, und von denen wir hier nur (ganz abgesehen von allem, was wir nach wie vor den Döllinger, Reinkens, Friedrich, Cornelius, Druffel,

Stieve, Lossen, Woker u. A. als Historikern, den Knoodt, Weber, Michelis auf philosophischem, der Schulte'schen Schule auf kanonistischem Gebiet danken) an die gerade im Vorjahre erschienenen Fortsetzungen der Werke von Reusch über die Geschichte des Index und von Langen über die Geschichte der römischen Kirche erinnern. Ebenso müssten für einen auch nur einigermassen vollständigen Rundblick die verhältnissmässig zahlreichen zeitschriftlichen Organe (der „deutsche Merkur" in München, der „altkatholische Bote" in Heidelberg, das Michelis'sche Sonntagsblatt in Freiburg, die Mittheilungen aus der Kempener Gemeinde, sowie in der Schweiz der „Katholik" und in Holland De Oud-Katholiek) nicht minder in Betracht gezogen werden, als die musterhaft redigirten Gesang- und Gebetbücher (von Bischof Herzog, Pfarrer Bauer, Pfarrer Thürlings) und das grosse Gebiet der Erbauungsliteratur, das wiederum nur von demjenigen in seiner vollen Bedeutung gewürdigt werden kann, welcher die in den letzten Jahrzehnten an die Stelle der trefflichen älteren Erbauungsbücher getretenen Produkte des neujesuitischen Fetischismus von nahebei kennt. An dieser Stelle ist aber wieder nur ein kurzes Verzeichniss der neuesten Separaterscheinungen am Platze. Wenn Ref dabei den Bericht über den Altkatholikenkongress in Krefeld, dem er selber anwohnen durfte, in die erste Reihe stellt, so geschieht das besonders deshalb, weil diese Kongressverhandlungen neben den officiellen Beschlüssen der Synoden die wichtigste Quelle für das innere Leben der ihrem grossen Zukunftsideale unwandelbar treuen Gemeinschaft bilden. An die Kongressverhandlungen schliessen sich zunächst die Hirtenbriefe der beiden Bischöfe, welche den altkirchlichen Sinn des Bisthums wieder zu Ehren gebracht haben. Während die von Bischof Reinkens gewöhnlich ausser dem amtlichen Kirchenblatt noch im deutschen Merkur veröffentlicht werden, sind die von Bischof Herzog (welcher ausserdem im Vorjahre auch seine Rektoratsrede an der Berner Universität in bedeutend erweiterter Gestalt, als eine in der That hochbedeutsame geschichtliche Studie, herausgab) herkömmlicher Weise auch in separaten Ausgaben erschienen. Ausser dem oben angeführten

diesjährigen Hirtenbrief seien wenigstens noch die der beiden vorangegangenen Jahre „Ueber Gleichgiltigkeit in Sachen der Religion“ und „Womöglich, so viel an euch liegt, haltet Frieden mit allen Menschen“ erwähnt, zugleich aber der Hoffnung Ausdruck verliehen, dass der nächste Jahresbericht die zu dem zehnjährigen Amtsjubiläum des Bischofs beabsichtigte Sammlung dieser mustergiltigen Kasualreden berücksichtigen dürfte. Auf den diesmaligen Hirtenbrief bezieht sich zugleich die interessante kleine Kontroversschrift von Michelis, der den Herzog'schen Ausführungen gegenüber seine hochideale, aber mit der Wirklichkeit schwer vereinbare Auffassung des Primates aufrecht erhält. Dem gleichen (ausserdem in seiner philosophischen Arbeit unermüdlich fortfahrenden) Verfasser verdanken wir zugleich den Bericht über das zehnjährige Stiftungsfest der Freiburger Gemeinde. Eine ausführlichere Darstellung von ungewöhnlichem geschichtlichen Werth hat daneben die Neisser Gemeinde gefunden. Nach wie vor ragt jedoch der Heidelberger Pfarrer Dr. theol. Rieks (der ausser der Redaction seines altkatholischen Boten u. a. auch eine biblische Geschichte und eine Kirchengeschichte herausgab, deren Gediegenheit vielseitige Anerkennung gefunden hat) durch seine literarische Thätigkeit besonders hervor. Wir verzeichnen diesmal von ihm die neue Ausgabe seines Katechismus und den berühmt gewordenen Vortrag „Ueber Heuchelei und Hetzerei der Ultramontanen“, welcher den schmachvollen Verleumdungen, in welchen sich Letztere gegenüber der wehrlosen kleinen Gemeinschaft gefallen, einmal die moralischen Zustände der papalen Hierarchie, wie sie in Wirklichkeit sind, gegenübergestellt hat. Dabei konnte dann freilich nicht unerwähnt bleiben, dass der Freiburger Erzbischof Orbin, dessen gleichzeitig erschienener Hirtenbrief wieder einmal die Ehen der evangelischen Christen in einer allerdings nicht mehr ungewöhnlichen Weise beschimpfte, selber die Alimentationskosten für ein uneheliches Kind zu bezahlen hatte. Darauf dann ein furchtbarer Sturm in der badischen und ausserbadischen Presse — freilich nicht gegen den schuldigen Kirchenfürsten, wohl aber gegen den Mann, der es gewagt hatte, die Thatsache aufzudecken. — Wer die

im päpstlichen Lager den Altkatholiken und ihren evangelischen Freunden gegenüber waltende Stimmung noch etwas näher kennen lernen will, dem seien die „Variationen“ des pseudonymen Ernst Sturm seitens des Ref. um so angelegentlicher empfohlen, als der darin sich austobende Zorn sich nicht zum kleinsten Theil gegen ihn persönlich wendet. Nicht im pathologischen Interesse dagegen, sondern um ihres hervorragenden wissenschaftlichen Gehaltes willen — als eine hochbedeutsame Befruchtung der Symbolik, die durch die allseitige Benutzung dieses Werkes ein- für allemal aus dem ausgefahrenen konfessionalistischen Geleise herausgehoben werden dürfte — sei die, von dem deutschen Herausgeber noch vielfach ergänzte Schrift von Littledale der besonderen Beachtung aller auf diesem Felde Thätigen empfohlen. Wie bedeutsam endlich die (an die deutsche, schweizerische und holländische Kirchenbildung sich anschliessende und zugleich durch die thatkräftige Sympathie der englisch- und amerikanisch-bischöflichen Kirche gestützte) katholische Reform in Italien fortschreitet, beweist besonders die seit Campello's Austritt aus der Papst-Kirche sich langsam aber stetig mehrende Gemeinde in Rom, in welcher Bischof Herzog bereits vor mehreren Jahren die erste Firmung vollzog. Sowohl ihre Liturgie als die geschichtliche Darstellung von Cicchitti sind recht geeignet, auch in diesem jüngsten Zweige die nimmer versiegende Triebkraft des Baumes erkennen zu lassen, der bereits in den Tagen Arnold's von Brescia in Rom selbst reife Früchte getragen.

III. Die innerprotestantische Entwickelung.

a. Anabaptismus, Unitarismus, Arminianismus.

(Vgl. die Literatur sub C, II. a: S. 272.)

Unter der diesjährigen Literatur über die verschiedenen Phasen der Täuferbewegung hebt sich (wenn wir von den Kapp. 16—20 des Keller'schen Werkes absehen) vor allem die deutsche Biographie Melchior Hofmann's von zur Linden hervor, welcher die gleichfalls von Teyler's Gesellschaft gekrönte holländische Darstellung von Leendertz schon

einige Jahre früher vorangegangen war. Die auch nach der Preisvertheilung fortgesetzten umfassenden Studien des Verfassers haben ihm ein abschliesendes Werk über den hochbegabten und charaktervollen Schwärmer ermöglicht, den er in den verschiedenen Abschnitten seines Buches zuerst als „Agitator für die Reformation Luthers" in Livland, Schweden und Holstein, sodann „unter den Zwinglianern" in Ostfriesland und Strassburg, schliesslich aber als „Haupt einer enthusiastischen Täuferpartei" auf allen seinen Wanderungen und Wandelungen verfolgt. Allerdings gehörte es bereits wieder zu den vielen Verdiensten von Cornelius, dass er sowohl die persönliche und die literarische Thätigkeit Hofmann's als die den Wassenbergern und dem Münsterischen Aufruhr vorhergehende Periode der Täuferbewegung in den rechten Verband mit dem Vor- und Nachher gestellt hat. Seitdem wir aber in den letzten Jahrzehnten nicht nur die ganze Reihe von Monographieen über die andern Sektenhäupter erhielten, sondern mehr und mehr auch den genaueren Einblick gewannen sowohl in die einander ablösenden älteren Phasen (der Wittenberger und Züricher Opposition, des geistvollen Denck, des unruhigen Hubmaier, und vor allem des mährisch-tirolischen Täuferbundes), wie in die seit Hofmann's Abtreten vom Schauplatze eingetretene Gestaltung der Dinge (bei der wir ja sogar noch in der Münsterischen Katastrophe selber ganz verschiedene Stadien unterscheiden gelernt haben), war es eine geradezu unabweisbare Aufgabe geworden, einmal auch den inmitten der Gesammtbewegung stehenden und den Uebergang von Denck und Hubmaier zu den Münsterschen Fanatikern bildenden apokalyptischen Propheten selbständig in's Auge zu fassen, und dadurch zugleich die zahlreichen noch ungelösten Probleme seiner Lebensgeschichte der Lösung entgegenzuführen. Zur Linden ist an diese Aufgabe in einer dem heutigen Stande der Forschung durchaus angemessenen Weise herangetreten, indem er „dem Täuferthum gerecht zu werden suchte, ohne dabei doch in eine Ueberschätzung dieser bedeutsamen Bewegung auf Kosten der Reformation zu verfallen", vielmehr „in objektiver Weise die leitenden Gedanken der grossen radikalen Opposition der

Reformationszeit klar zu stellen und zu würdigen bestrebt war.“ So wird uns denn das Bild des Mannes in seiner ganzen Eigenart sowohl wie in seiner Verquickung mit den verschiedensten Bewegungen seiner Zeit lebendig vor Augen gerückt. Ref. steht nicht an, das ungewöhnlich reichhaltige Buch, auf dessen Einzelinhalt nicht eintreten zu können er aufrichtig bedauert, als ein Muster einer Monographie zu bezeichnen, indem das Bild des Mannes zugleich die beste Einführung in das Verständniss der gesammten Bewegung darbietet. Nur bei der kurzen Erwähnung Witzel's S. 406 ist uns wieder die grosse Schwierigkeit klar geworden, den verschiedenen Richtungen der gewaltigen Epoche gleich sehr gerecht zu werden. — Ausser dem durch seine holländischen Jünger gewissermassen zum Grossvater der Münster'schen Revolution gewordenen schwäbischen Kürschner hat zugleich einer der in den Anfängen dieser letzteren selber in den Vordergrund tretenden Männer zum ersten Male eine umfassende Würdigung gefunden, die insofern wirklich zu einer „Rettung“ werden konnte, als wir den Heinrich Rol Münster verlassen sehen, bevor die durch die jahrelange entsetzliche Verfolgung hervorgerufene widernatürliche Erregtheit in die sprüchwörtlich gewordenen Gräuel umschlug. Nicht genug aber mit dem persönlichen Charakterbilde Rol's, für welches wir Sepp wieder ganz besonders verpflichtet bleiben, lassen die vielen unbekannten Thatsachen, welche seine werthvolle Quellenstudie enthält, zugleich ein überraschendes Licht fallen auf eine Reihe anderer Personen und ihre Bestrebungen. Wie seine frühere Arbeit über „die vielgenannten und wenig bekannten Schriften von Bernh. Rothmann“, so muss auch die über Rol wieder ganz besonders den Wunsch wachrufen, dass eine Uebertragung in's Deutsche die darin niedergelegten Forschungen einem weitern Leserkreise zugänglich machen und so wenigstens für die Zukunft eine derartige schlechterdings ungeschichtliche Behandlung der „Wiedertäuferei“ wie in Ritschl's Geschichte des Pietismus unmöglich machen möge. Inzwischen ist wenigstens eine deutsche Ausgabe von dem grundlegenden Werke des gelehrten Freundes, dem Sepp die Kerkhist. Studien gewidmet, im Erscheinen begriffen,

und so begnügen wir uns hier nur noch auf die ebenfalls von de Hoop Scheffer herausgegebenen „Taufgesinnte Beiträge“ hinzuweisen. Neben der holländischen Provinzialgeschichte kommen hier nämlich auch vielfach Faktoren von allgemeinster Bedeutung zur Sprache; so im Jahrgg. 1884 die erste Niederlassung Deutscher in Nordamerika am 6. Oktob. 1683, und die ältesten Gegner der Sklaverei in Amerika 1688; im Jahrgg. 1885 der Reisebericht Cramer's über seine Besuche bei den deutsch-mennonitischen Gemeinden. — Die Verhältnisse dieser letzteren, ja schon ihre blosse Existenz, sind in Deutschland selbst derart unbeachtet geblieben, dass sogar der hochbegabte Dichter, der den Abscheu der „wehrlosen Christen“ (wie sie sich gerade im Gegensatz gegen die Münsterischen Schwärmer nannten), gegen die Kriegführung zum Anlass genommen, den daraus entstehenden Streit der Pflichten dramatisch zu schildern, nicht einmal den Namen richtig zu schreiben verstand (vgl. Ernst von Wildenbruch's Menonit). Um so mehr dürfte es hier am Platze sein, neben den holländischen Reisebildern zugleich auch die deutsche Zeitschrift „Menn. Bl.“ der Beachtung wenigstens der Geschichtsfreunde zu empfehlen. Man sucht sehr oft allerlei in der Ferne, was man in der Nähe viel bequemer haben kann. Gleich ihren holländischen Glaubensgenossen bieten uns auch die deutschen Taufgesinnten das Bild eines einfach frommen Christenlebens auf der Basis vollständiger Gemeindeautonomie ohne irgend welches verpflichtende dogmatische Bekenntniss, und zugleich wird jeder Leser der M. Bl., der an den kirchlichen Indifferentismus in dem prot. Deutschland gewöhnt ist, von der grossartigen Opferwilligkeit dieser kleinen Gemeinschaft (die dabei doch in ihrer 300jährigen Entwickelung alles engherzig sektirerische Wesen abgestreift hat) unvergessliche Eindrücke empfangen. Allerdings werden wir hier so wenig wie bei irgend welcher andern kirchlichen Gemeinschaft Licht ohne Schatten suchen dürfen; wenn auch die alten Wirren über den Bann (welche hier die dogmatischen Zwistigkeiten ersetzen zu müssen schienen), zurückgetreten sind, so zeigt sich uns dafür heute ein um so grösserer socialer Gegensatz zwischen den (in

Braun's „Glaubenskämpfe und Friedenswerke" nicht unrichtig geschilderten) Landgemeinden (ungelehrten Stillen im Lande, der besten Art pietistischer Konventikel verwandt) und den Stadtgemeinden mit jenem hohen wissenschaftlichen Interesse, auf welches bereits der sel. Pünjer bei Anlass des Buches der Frau Comm.-Rath Brons (IV, 268) aufmerksam machte, und jener grossartigen industriellen Thätigkeit, auf die sich die frühe Blüthe der den Verfolgten zuerst ein Asyl bietenden Städte (Krefeld, Neuwied, Altona, Friedrichstadt) mit in erster Reihe zurückführt. Daher dann zur Zeit besonders die lebhafte Kontroverse zwischen den Vertretern beider Gruppen über den angestrebten engeren Verband sämmtlicher Gemeinden, der zuerst die Anstellung eines mennonitischen Docenten an der Berliner Universität in's Auge zu fassen bestimmt ist. — Der erste Gedanke zu diesem Vorschlag (einer Nachahmung der seit 1735 in Holland bestehenden taufgesinnten „Societät", aus welcher das nunmehr mit der theologischen Gesammtfakultät verbundene Amsterdamer theologische Seminar hervorging) führt sich auf die Besuche Cramer's zurück, dessen oben mit angeführte Predigten gleichzeitig das sittlich-religiöse Ideal seiner glaubensverwandten Landsleute illustriren. — Die neue Schrift über die Geschichte der Wiedertäufer in der Schweiz bringt im Grunde dem Sachkenner weder neue Thatsachen noch (abgesehen von der schärferen Unterscheidung zwischen der kantonalen und der eidgenössischen Behandlung der Sache) neue Gesichtspunkte. Wohl aber hat sich der Verf. ersichtlich bemüht, wirklich Geschichte zu schreiben, und dürfen wir sein hierauf gerichtetes Streben wohl darauf zurückführen, dass seine theologische Schulung an der Innsbrucker Jesuitenfakultät in seinen philosophischen Studien in Breslau und Tübingen ein wissenschaftliches Gegengewicht erhalten zu haben scheint. Man kann ihm daher schwerlich Besseres wünschen, als dass es ihm ermöglicht sein werde, auf dem in dieser Schrift eingeschlagenen Wege beharren zu können. Nur zu bald sieht sich ja der junge katholische Historiker an den Scheideweg gestellt, entweder der Mahnung des geschichtlichen Gewissens zu folgen, dann aber jenes Martyrium auf sich zu nehmen,

von dem die Münchener Kollegen zu erzählen wissen, oder sich, wenn er sich einer ebenso sicheren wie lohnenden Carrière erfreuen will, durch den Görres-Verein patronisiren zu lassen. Wie viele Belege für den merkwürdig raschen Umschwung von einer wissenschaftlichen Inauguralarbeit zum *sacrificio dell' intelletto* das letzte Jahrzehnt aber auch bietet, so konstatiren wir doch bei der Erstlingsschrift des Redaktors der in Einsiedeln erscheinenden „Unsere Zeitung" einstweilen mit Freuden, dass er hier eine aufrichtige geschichtliche Forschung bekundet. — An weiteren Spezialarbeiten über die lokale Verbreitung der Wiedertäuferbewegung (die übrigens noch eine geraume Zeit fortgesetzt werden müssen, bevor ein wirklicher Totalüberblick möglich sein wird) notiren wir aus dem Vorjahre die über Aachen und über Venedig. — Von einer der älteren Arbeiten Keller's ist nun auch (wie das Gleiche schon früher bei den Tollin'schen Servetana der Fall war) eine englische Uebersetzung erschienen. Die eben genannten Tollin'schen Servetana selber, welche eine Reihe von Jahren die verschiedensten theologischen Blätter erfüllten, sind einstweilen zurückgetreten, oder haben wenigstens den stetig fortgesetzten Studien ihres Verf. über die Geschichte der (durch eine Reihe von Servet's Lehrern und Schülern bedeutsam geförderten) Medizin Platz gemacht. Wir bemerken daher nur im Anschluss an seine jüngste derartige Arbeit, dass ihr Verf. uns noch immer statt der nachgerade doch zu zersplitterten Einzelaufsätze eine zusammenfassende Biographie Servet's schuldet. — Auch der heutige Unitarismus verehrt nach wie vor in Servet einen der überzeugungstreuesten Märtyrer aller Zeiten und blickt mit Pietät auf die lange furchtbare Leidensgeschichte der Socinianer zurück. Aber die Gemeinde, aus welcher die Channing und Parker hervorgingen, hat gleich den Mennoniten mit der Unterdrückung auch den Sektengeist selber abgestreift. In religiöser Beziehung ist es die ernste Nachfolge Christi, in wissenschaftlicher Hinsicht die besondere Pflege der neueren deutschen Theologie, welche dem durch Priestley aus England nach Amerika verpflanzten Unitarierbunde seinen Charakter

aufprägt, und auch in den letzten Jahrgängen der U. R. sich abspiegelt. Auf eine Beleuchtung des reichen Inhalts der einzelnen Hefte nur ungern verzichtend, hoffen wir in einem folgenden Jahre etwas mehr Raum für diese immer wichtiger werdende Aufgabe zu finden.

An die (aus grauenhafter Verfolgung zu allseitigster socialer Entwickelung gediehene) baptistische und unitarische Strömung der Reformationszeit selber hat sich zunächst die (bei ihrer Verdrängung aus der Staatskirche ebenfalls numerisch auf den kleinsten Umfang beschränkte) remonstrantische „Brüderschaft" angeschlossen, in Deutschland immer noch mit dem Ketzernamen des Arminianismus getauft. Was aber auch diese „kleine Heerde" nicht nur — von ihrem Grotius an — durch ihre grossen Männer des 17. und 18. Jahrhunderts bedeutete, sondern auch noch heute bedeutet (trotzdem ihr van der Hoeven ihr vor einem halben Jahrhundert nichts Besseres zu wünschen wusste, als die Verschmelzung mit der Grosskirche), das ist in unübertrefflicher Weise in der Rede Tiele's gesagt. Die blosse Thatsache, dass der Redner derselbe ist, dessen Kompendium der allgemeinen Religionsgeschichte jetzt in allen Ländern obenan steht, kennzeichnet hinlänglich den Gehalt einer solchen Rede, von der wir nur wünschen können, dass sie, wenn auch nicht im Handel, so doch ohne Handel manchem deutschen Leser zugänglich gemacht werde. — Im Vorjahre hat übrigens ausserdem auch der gedankenklare Vorläufer des Arminius, D. V. Cornheert zum ersten Male einen deutschen Biographen gefunden, der hoffentlich auch in Zukunft diesen „Vorkämpfer der Gewissensfreiheit" nicht ausser Acht lassen wird.

b. Die englisch-amerikanischen Dissenters.

1. Die Dissenters des 17. Jahrhunderts. (Vgl. die Lit. sub C, II, b, 1: S. 273)

Die „Revolutionskirchen Englands", wie sie Weingarten getauft hat, hängen nicht nur durch eine Reihe von Zwischengliedern (wie die ausländischen Anhänger Schwenkfeld's, die nach England eingewanderten Familisten und umgekehrt wieder die nach Amsterdam geflüchteten Brownisten) mit den

radikalen Abzweigungen der deutschen Reformation zusammen, sondern können ebenso wie diese letzteren selber nur von demjenigen, welcher zwischen der äusseren Form und dem inneren Gehalt zu unterscheiden weiss, in ihrem „inner life" (wie es in Barclay's reichhaltigem Werke gezeichnet ist), beziehungsweise in ihrem Verhältniss zu den „Gesta Christi" (wie sie Loring Brace von einer Generation zur andern verfolgt) richtig gewürdigt werden. Während dies in Deutschland vorerst immer noch nur ausnahmsweise geschieht, ist es in ihrer Heimath, wo die Anhänger des Dissent zusammengenommen die Mitglieder der Staatskirche bereits an Zahl übertreffen, nachgerade zur Regel geworden. So haben wir gleich die Bedeutung der Rhodes'schen Schrift darin zu sehen, dass sie dem bizarren Fox (dessen schwärmerische Excentricitäten für sich allein ebensowenig die Gesellschaft der Freunde zu begründen vermocht hätten, wie die unästhetischen Liebhabereien des Franz von Assisi den nachmaligen Orden) den Staatsmann Penn und den systematischen Denker Barclay an die Seite stellt. Daneben führt der Gordon'sche Aufsatz der M R. in die spätere rationalistische Gestaltung des Quäkerthums ein. — Die neuen Anfänge des aus demselben Geiste wie das Quäkerthum geborenen Baptismus treten in der Baxter-Gataker'schen Korrespondenz in das Licht ernster Gewissensbedenken. Die gleiche Pr. R., welche diese Korrespondenz mittheilt, hat von demselben Verf. ausserdem noch die weiteren Beiträge über die schon früher durch den Brownismus hervorgerufene Kontroverse (vgl. über dieselbe die meisterhafte Schrift von de Hoop Scheffer, Amsterdam 1881) und über die allgemeinen Prinzipien des Puritanismus. Aus dem Kreise der amerikanischen Baptistenkirche (die besonders in Whitsitt in Louisville einen Historiker von Gottes Gnaden besitzt) muss hier ferner der Biographie des Kaplan Smith gedacht werden. In eine verwandte Kategorie gehört auch das Leben Otterbein's, in dem Selbstverlage der von ihm gestifteten Gemeinschaft (ebenso wie dasjenige Smith's im Verlage der baptistischen Tr S.) erschienen. Aus der Andover R. hebt sich die Serie der Gerhart'schen Artikel über die reformatorische Theo-

logie hervor. — Die eigenthümliche Erscheinung eines protestantischen Mönchthums, dem immerhin etwas bedeutsamere soziale Motive zu Grunde liegen als eine blosse katholisirende Liebhaberei, ist vorerst noch Wasser auf die Mühle der nirgends klüger als in Nordamerika operierenden Jesuiten. — Die traurigen Verirrungen von jenem Kaliber, auf welches die Moritz Busch, Hepworth Dixon und ähnliche Freunde des Hautgoût mit Vorliebe Jagd machen, sind von Kleinwächter einer ernsten psychiatrischen Untersuchung (wie sie auch bei den M. Alacoque, L. Lateau und ihren zahlreichen Genossinnen die einzig ausreichende Erklärung zu geben vermag) unterzogen. Wir schliessen diese Rubrik mit der deutschen Uebersetzung der bekannten Satire vom Verf. des Robinson Crusoe.

II. Der Methodismus und seine Ausläufer. (Vgl. die Literatur sub C, II, b, 2: S. 273.)

Für die allseitige kulturgeschichtliche Würdigung des Methodismus hängen alle weiteren Fortschritte von der allmählichen Nachwirkung des berühmten Abschnittes in Hartpole Lecky's Geschichte Englands im 18. Jahrhundert ab (vgl. meine eingehende Kritik H Z 1886 S. 355/63). Daneben aber verdient doch auch da, wo der Historiker sich der Sprache Kanaan's gegenüber kritisch verhalten muss, die weitere Vermehrung des Quellenmaterials aus dem Kreise der Gemeinschaft selber warmen Dank. Eine solche scheint sowohl in dem I. Bande von Crookshanke's Geschichte des irischen Methodismus wie in der Atkinson'schen Jubiläumsschrift zur Geschichte des amerikanischen Methodismus geboten. Beide Werke sind nur ebenso wie die noch eingehendere Untersuchung über die religiösen Zustände Englands in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, von der man sich doch wohl bedeutsame Beiträge zur Religionstatistik und eine wichtige Ergänzung der H. Lecky'schen Schilderungen versprechen darf, dem Referenten noch nicht zugänglich gewesen. Ueberhaupt muss auch hier wieder betont werden, dass, wie die Dinge heute liegen, uns überhaupt nur ein kleiner Bruchtheil der englisch-amerikanischen Literatur be-

kannt wird, und zu Auszügen aus den dem Ref. vorliegenden Nummern des „Zions Herald", des „Christliche Apologete" u. s. w. ist hier der Ort nicht. Wir notiren darum nur noch, dass der beliebte Vergleich der Ideale des Methodismus mit denen der Urkirche wieder einmal in England von Slater durchgeführt ist, während in Amerika Harris die offiziellen Dokumente der bischöflichen Methodistenkirche aufs Neue handlich zusammengestellt hat. — An biographischen Beiträgen haben wir noch den Aufsatz über Whitefield's Nachfolger sowie die Biographie des Bischofs Thomson zu verzeichnen. Dass die jüngste und bizarrste Ausartung der methodistischen Erweckungstendenz neben den zahlreichen unberufenen Artikeln der Tagespresse doch auch eine kompetente objektive Beurtheilung bei Kolde gefunden hat, sei hier nur einfach notirt.

c. Deutscher Pietismus und Separatismus.

1. *Die Separationen des 17. und 18. Jahrhunderts.* (Vgl. die Literatur sub C, II, c, 1: S. 273/4.)

Die seit der mannigfachen neuen Anregung des Ritschl-schen Werkes in den Vordergrund der theologischen Debatte (vgl z. B. E K Nr. 3 und 4 sowie 25 und 26 über Pietismus und Ritschl'sche Schule) getretene Geschichte des deutschen Pietismus und seiner separatistischen Ausläufer kann wieder nur dann allseitig gewürdigt werden, wenn sie (was auch Ritschl's richtiger Grundgedanke gewesen ist) in den rechten Verband mit den früheren und späteren Parallelen gestellt wird. An dieser Stelle beschränken wir uns jedoch auf eine warme Begrüssung der neuen Bender'schen Publikation. Während nämlich seine Biographie Dippel's im Grunde doch für ein selbständiges Buch zu wenig neues Material bot, wird unsere Kenntniss des vorwärts drängenden, individualistischen Elementes im Pietismus, in seinem Kampf mit dem verknöcherten Polizeikirchenthum, durch die neuen Akten über den mittelrheinischen Kreis, der nicht lange nachher in Hochmann einen ähnlichen Mittelpunkt fand, wie der niederrheinische in Tersteegen, bedeutsam vermehrt. Die durchaus objektive Art ihrer Verwerthung steht zugleich

in wohlthuendem Gegensatz zu der sich in dem Fahrwasser des Ritschl'schen Antipietismus bewegenden Lutherrede. Der Haupttheil der dem Archive des „Fürstlich und Gräflich Ysenburgischen Gesammthauses“ zu Büdingen entnommenen Akten bezieht sich auf die „pietistischen Händel in Laubach und Arolsen“ und enthält ausser den Protokollen der gegerichtlichen Verhandlungen eine Anzahl Briefe der Grafen von Hanau, Solms und Ysenburg, sowie das „Bekenntniss von Anton Wilhelm Böhmen“ vom 17. und 18. Jan. 1700 (die Antworten dieses Informators auf 39 an ihn gerichtete Fragen). Ein zweiter Theil bringt dann noch weiter „verschiedene Akten betreffend das Verhältniss der Pietisten in Ysenburg-Büdingen, Anhalt und Thüringen zur staatskirchlichen Obrigkeit“ mit Bezug auf kirchliches Begräbniss, Trauung und Taufe, die kirchliche Lehr- und Kultusordnung im Allgemeinen und „Ermahnungs- und Strafbriefe“. — Daneben ist nur noch die neue äusserst handliche und mit Einleitung und Biographie versehene, zugleich aber in praktischer Weise verkürzte Ausgabe der Werke Böhmes von Claassen zu nennen, die ersichtlich auf einen ähnlichen Kreis stiller Gesinnungsgenossen reflektiren kann, wie die Tafel'sche Ausgabe von Swedenborgs Werken. — Dagegen beschränken wir uns mit Bezug auf die Brüdergemeinde auf die blosse Anführung der Arbeiten von Denis, Hark, Meusel und Knapp (letztere mit neuen Akten über den Streit Spangenberg's mit der Halle'schen Fakultät). Ohnedem sind dies ja alles nur kleinere Beiträge, während der folgende J. B. es mit einer um so bedeutsameren literarischen Erscheinung zu thun haben wird, indem die zusammenfassende Darstellung von Zinzendorf's Theologie durch Bernhard Becker es wohl ausser Zweifel gestellt hat, nicht nur dass Zinzendorf eine reichere Gedankenwelt besitzt, als man in der Regel annimmt, und dass er eine durchaus eigenartige Stellung als theoretischer Theologe annimmt, wenn es ihm auch nicht immer glückt, für seine Gedanken den schulgerechten Ausdruck zu finden; sondern dass er auch in der That Gesichtspunkte vertreten und begründet hat, welche erst in der neueren Theologie zur Anerkennung gelangt und der Beachtung

um so mehr werth sind als sie auf's Engste mit den praktischen Bestrebungen des Mannes, die auf Gemeindeorganisation und Missionsgründung abzielen, verbunden erscheinen.

2. Das Freikirchenthum des 19. Jahrhunderts.
(Vgl. die Literatur sub C, II, c, 2: S. 274.)

Der bemerkenswertheste Unterschied der separatistischen Bildungen des 19. Jahrhunderts von allen früheren besteht wohl darin, dass, während bis dahin das Lutherthum die reformirte Kirche als die Mutter der Sekten und womöglich immer noch selber als Sekte behandelte, bei der modernen Freikirchenbildung die lutherische Separation geradezu im Vordergrund steht. Dasselbe Wangemann'sche Buch, welches (vgl. Jahrb. III, 259; IV, 268) die lutherische Kirche der Gegenwart in ihrem Verhältniss zur „Una Sancta" als die eigentliche Modellkirche behandelte, hat den Riss zwischen staatskirchlicher und freikirchlicher Auffassung erst recht offenkundig gemacht. Aus der Fülle der in W.'s Fusstapfen die Separation bekämpfenden Artikel heben wir nur die in E K. und B G. heraus, während wir uns mit Bezug auf die gegen W. gerichteten Angriffe auf die Bemerkung beschränken, dass alle diejenigen, welche sich gewöhnt haben, nicht nach der dogmatischen Schablone zu urtheilen, den Altlutheranern schwerlich das Zeugniss vorenthalten werden, nicht nur im Gegensatz gegen jede Sorte von Höflingstheologie das Recht des protestantischen Gewissens gewahrt, sondern zugleich der unabweisbaren Trennung derjenigen Funktionen, welche dem Staate und welche der Kirche angehören (wie z. B. hinsichtlich der Civilehe) vorgearbeitet zu haben. Begreiflich genug, dass trotz ihrer eigenen (an die alten Spaltungen der Mennoniten erinnernden) Trennung in Breslauer und Immanuelsynode u. s. w. die gesammte altlutherische Richtung gegen die neueste Form des berlinisirten Byzantinismus Front gemacht hat, — nur dass ihr dabei, wie gewöhnlich, von den antipreussisch gerichteten Kirchenregimentern, die selber einen nicht geringeren Byzantinismus pflegen, sekundirt wurde.

Der tiefer liegende Grund des Zwiespaltes unter den deutschen Lutheranern liegt jedoch in dem ausserordentlichen Aufblühen der lutherischen Freikirchen Amerika's. Die kompakteste Genossenschaft unter denselben ist noch heute die Missourisynode, deren Geschichte seit der Steffann'schen Auswanderung das auf authentischen Quellen beruhende, nur zu panegyrisch einer-, zu polemisch andererseits gehaltene Hochstetter'sche Buch gibt. Wir versagen uns jedoch ein näheres Eintreten auf den vielfach neuen Inhalt desselben, fassen es lieber bei einem späteren Anlass mit einem allgemeineren Bericht über die ausserordentlich ausgedehnte zeitschriftliche Erbauungs- und Kalenderliteratur der amerikanischen Lutheraner zusammen. Aus demselben Grunde beschränken wir uns für diesmal auf das blosse Verzeichnen der (äusserst praktisch eingerichteten, aber auf einem völlig katholischen Priesterbegriff aufgebauten) Pastoraltheologie von dem die Missouri-Synode immer noch autokratisch beherrschenden Walther, sowie der in dem gleichen Geiste gehaltenen kleinen Arbeiten von Selle, Lindemann, Spaeth, Ochsenford. Die für den krassen Dogmatismus des amerikanischen Lutherthums bezeichnende Polemik über die Prädestinationslehre, mit Bezug auf welche die Missourier auf Luthers eigene Schrift „De servo arbitrio“ zurückgehen. während das deutsche Lutherthum die Abschwächungen der Konkordienformal acceptirte, hat zwar auch im Vorjahre fortgedauert; da aber sowohl Brauer's „öffentliches Zeugniss gegen die unlutherische neue Lehre der lutherischen Fakultät zu Rostock“ wie Dieckhoff's „Missourischer Prädestinatianismus“ bereits anderswo berücksichtigt sind, bedarf es hier unsererseits ebenfalls keines weiteren Referates. Immerhin möchten wir aber der gewiss nicht unbegründeten Hoffnung Ausdruck verleihen, dass das abschreckende Bild einer solchen dogmatistischen Herzensverhärtung, die an die schlimmsten Zeiten des 17. Jahrhunderts gemahnt, auf die „konfessionellen“, „orthodoxen“, „positiven“ Richtungen der deutschen Theologie ähnlich temperirend einwirken möge, wie es in Holland bei den alten Wortführern der maasshaltenden Orthodoxie seit dem unreinen Zelotismus Kuyper's

der Fall war. Wenigstens finden wir bereits E K. Nr. 15 mit Bezug auf die von den Missouriern gegen die ungläubigen Rostocker gerichtete Polemik die schwerwiegende Bemerkung: „dass an der Heftigkeit und schweren Lösbarkeit des bestehenden Conflikts auch die Grundverschiedenheit der Methode, wonach hüben und drüben wissenschaftlich gearbeitet wird, ja in letzter Instanz der Gegensatz zwischen altorthodoxem Inspirationsbegriff auf missourischer und wissenschaftlich vermitteltem und gemildertem Inspirationsbegriff auf unserer Seite einen Theil der Schuld trägt, erscheint hier (von Pieper in St. Louis im Vorwort zu „Lehre und Wehre") ganz richtig erkannt und angedeutet." Umgekehrt gewährt es dann wieder ein kaum geringeres Interesse, wie die neuen Spaltungen der europäischen Kirchen sich vom amerikanischen Standpunkte ausnehmen. Vgl. in dieser Beziehung die verschiedenen Artikel von Montgomery. — In denselben Zusammenhang stellen wir noch die auf das Sektenwesen in den lutherischen Ländern (das trotz des gemeinsamen Namens doch nur sehr indirekt mit dem englisch-amerikanischen Dissenterthum zusammenhängt) bezüglichen Artikel von Panck und Nirsch, sowie die Broschüre von Frommel. Dass das eigentliche Wesen des Irvingianismus von der letzteren nicht getroffen wird, braucht ja ohnedem keiner Ausführung. Dagegen wird der (eine Zeitlang wirklich erfolgreiche) eigenthümliche Communismus der deutsch-amerikanischen Harmoniten durch das Lebensbild ihres Stifters Rapp (eine würdige Ergänzung der aus Palmer's Nachlass herausgegebenen Vorlesung über die Gemeinschaften und Sekten Württembergs 1877) dem Verständniss näher gerückt. Die eingehende de Cock'sche Geschichte der in so merkwürdiger Parallele zu der altlutherischen stehenden altcalvinistischen Separation in Holland verdient auch ausserhalb ihres Heimathlandes um so gründlichere Beachtung, als man es hier mit ehrlichen überzeugungstreuen Leuten zu thun hat, die bei aller Engigkeit ihres dogmatischen Standpunktes durch ihre rührende Opferwilligkeit eine auch numerisch bedeutende Gemeinschaft gebildet haben, deren theologische Bildungsstätte in Kampen unter dem moralischen Gesichtspunkte

weitaus achtbarer dasteht, als Kuyper's „freie Universität". (Ueber die Parallele zwischen der altlutherischen und altcalvinischen Separation vgl. Gelzer's Monatsbl. 1864 Mai, S. 343 bis 370.) Die zuletzt erwähnte Ebrardsche Fragestellung ist aus den gleichen Beobachtungen hervorgegangen wie das Zahn'sche Schriftchen über den Niedergang der reformirten Kirche. Vom historischen Gesichtspunkte aus erscheinen übrigens die vielfachen Nuancen in der Unterscheidung von Kirche und Sekte gleich willkürlich, ob dieselbe von dem Papstthum auf die Protestanten, vom Lutherthum auf die Reformirten, von den Calvinisten auf die Arminianer, von den Anglikanern auf die Presbyterianer, von diesen auf die Independenten, von den letzteren auf die Methodisten u. s. w. u. s. w. angewandt wird. Die Dogmatik einer jeden kirchlichen Gemeinschaft kann sich ja der Aufgabe nicht entziehen, für Kirche, Sekte, Härese reinliche Definitionen zu suchen; für den Historiker sind dieselben aber schon darum eine wie die andere unbrauchbar, weil er damit selber in den konfessionalistischen Standpunkt zurückfallen würde.

Tertullian Von dem Mantel.

Eine Prosasatire des Kaiserreichs.

209.

Von

Ernst Nöldechen.

Es war in einer längeren Pause zwischen zwei schweren Verfolgungen, welche die Christen Karthago's unter Severus betrafen, dass der literarische Mund der Gemeinde, Tertullian, sich zu einer Schutzrede aufmachte, welche seiner eigenen Tracht galt. Man hat das erstaunlich gefunden, und doch ward die Frage der Trachten unter dem Monde oft wichtig. Seit den Toga- und Pallium-Tagen zog ein Mittelalter herauf, in dem die Kleidung durchaus Symbol des Rangs werden sollte, so genau durch Verordnung bestimmt, wie heut die Uniform des Soldaten.[1]) Auch heut, wo die Kleidung kaum ausreicht, den Herrn von dem Diener zu scheiden, wollen kundige Stimmen zuweilen die Tracht nicht für gleichgültig ansehen: Kleiderfragen verachten heisse Gesichtsschwäche einräumen.[2]) Das geschmacklose Galakleid des civilisierten Europa zeigt, wie zähe der Brauch seine starke Pfahlwurzel eintreibt; auf dem besonderen Gebiete der Kirche erhärtet der „lutherische Waffenrock" eine aufstrebende Uebung, auch heute Symbol einer Richtung und Zeuge einer Gesinnung[3]).

Tertullian's Tracht ist das Pallium, der Philosophenmantel der Griechen, insbesondre der cynischen Schule. Es

---

1) Froude History of England etc. I, 16.

2) Weiss, Costümkunde II, Motto von Lessing.

3) Die wir hier natürlich nicht beurtheilen.

ist eine Sittenfrage, die er zu behandeln sich anschickt, und das Alterthum hält auf die Sitte. Auch jetzt in der Kaiserzeit, die alte Strenge gelockert und Bande der Gewohnheit zerschnitten hat, findet der einzelne Anlass, seine Badestunde zu rechtfertigen,[1]) zumal wenn festliche Zeiten, wie die Saturnalien, einfallen, von jenem Groll zu geschweigen, den die Sonderstellung der Christen in Betracht der Schauspiele weckte, wie nicht minder von der strengen Controlle, mit der man Lichter und Lorbeer bei den Festen der Kaiser erheischte. Auch die Tracht, in den Kreisen der Christen in häuslicher Berathung erörtert, und gleichsam am Wetzstein der Einfalt mannigfaltig gemodelt, spielt bei Christen wie Heiden eine bedeutsame Rolle. In grundsatzmässiger Würdigung dieses „äusseren Menschen“ geht ein gemeinsamer Zug durch die sich befehdenden Kreise, der die zeitgenössische Welt doch wieder zu einer Familie einigt; nur dass gar die Christengemeinde, bei starrer Abwehr der Plastik in ihrem engeren Wortsinn, einer plastischen Neigung im weiteren selbst ihren besonderen Zins zahlt. Vor allem wirkt sie freilich verneinend; Smaragden und auch wohl Granaten, auch goldener Beinschmuck und Armschmuck, auch Britanniens und Indiens Perlen werden den Christinnen aberkannt;[2]) doch mangelt eine Bejahung nicht völlig, eben auch die Weiber anlangend. Es fehlt nicht an idealischen Bildern, die zumal die christliche Zeugin in der Glorie ihrer Gewandung uns zeigen.[3]) Eine vornehme Gleichgiltigkeit würde man vergebens hier suchen; vielmehr kämpft man um ein rechtes Dekorum. Nicht die Zügel der Sitte zu lockern, sie zu spannen ist man beflissen.

In den häuslichen Schriften der Christen ist es eben besonders das Weib, dem der Spiegel der Einfalt bestimmt scheint. Die Weiber streben nach Schmuck, reiche fröhnen dem Streben mit ihren reichlichen Mitteln, und es gab viele reiche Christinnen. Reiche Männer dagegen „sind in dem Hause Gottes nur wenige.“[4]) Sie fanden im Durchschnitt

1) Tert. apolog. 42. Oehl. I, 274.
2) Tertull. de cultu fem.
3) de pat. 15. Oehl. I, 613.
4) ad ux. II, 8. Oehl. I, 695.

es lockender, sei es in den Kneipen zu schwärmen, sei es im Theater und Circus und um die Arena zu sitzen, als in sehr gemischter Gesellschaft im Hause Gottes zu beten. So hatte die Kritik schmalen Spielraum. Die kleinen Leute zu warnen, die Weber, die Ackerbauer, die Handwerker[1]) mancherlei Art vor dem Luxus einer kostbaren Toga, lag im Ganzen kein Grund vor. So wird die Mode der Männerwelt, zu allen Zeiten mehr gleichförmig, zuerst mehr gelegentlich abgethan.[2]) Danach hat ja der Autor Karthago's auch für sich die Folgerung ziehen wollen aus jenem Grundsatz der Einfalt, den er den Weibern gepredigt hat. Er legte die Toga bei Seite, jenes unbequeme römische Prunkkleid, den Stolz aller Ritter,[3]) zu denen er selber sich zählen darf. Wir sehen ihn das Pallium wählen, das die Wanderlehrer der Christen in den letzten Geschlechtern getragen haben. Wann er es angezogen? Schwerlich erst dicht vor der Streitschrift, in der er sich dafür einlegt. Schwerlich aber trug er es auch die ganze Zeit, seit er Christ ward. Er hat früher die Toga gerechtfertigt;[4]) er blieb wohl Advokat, als er Christ ward,[5]) und Advokaten tragen die Toga. Der Philosophie ist er gram;[6]) und Philosophen trugen das Pallium. Wenn einst unter Marcus das Pallium gleich einem Freibriefe wirkte[7]) und Christen es wohl so auch gebrauchten, will die Annahme fast sich empfehlen, dass er einst den Freibrief verschmähte.

Nationaler Mantel der Römer war seit alten Tagen die Toga, einstmals als Untergewand um den blossen Körper geschlagen und enge demselben sich anschliessend, später über der Tunika, etwa unserem Hemde, getragen. Nunmehr bauscht sich die Toga mit mächtiger Faltenmasse, ihre gesammte Länge zu drei Manneshöhen berechnet. Sie erheischt

1) Weber de test. an. 1. Oehl. I, 401. Ackerbauer de pall. 4. Oehl. I, 932. Handwerker apolog. 46. Oehl. I, 282.

2) de cult. fem. II, 8. Oehl. I, 725.

3) de pall. 6. Oehl. I, 956.

4) de idolol. 16. Oehl. I, 95.

5) S. meinen Aufs. in v. Sybel's Hist. Z. S. N. F. Bd. XVIII, S. 250.

6) apolog. 46. Oehl. I, 280.

7) Aubé Hist. des perséc. I, 343.

beträchtliche Ruhe, da die völlige Umhüllung des Körpers die rasche Bewegung behindert, dann aber weiter der Anstand das Verschieben der Falten verbietet. Am Abend vor dem Gebrauch legten Sklaven das Kleid in die Falten. Die Falten herauszupressen bediente man sich kleiner Brettchen, und eingenähte Bleistücke festigten den Wurf des Gewandes. Ausschliesslich der freie Mann war zum Tragen der Toga berechtigt; Fremde, Verbannte nicht minder, durften sich dieselbe nicht anmassen. Für berechtigte Togaträger waltete dagegen ein Zwang; in den älteren Zeiten zumal hiess es die Majestät des Volkes verachten, verschmähte man dieses Staatskleid. Auch die Farbe, die weisse, war vorgeschrieben.[1])

An diesem Stande der Dinge hatte die Kaiserzeit freilich gemodelt. Buntere, leichtere Umhänge kamen vielfältig auf und wurden selbst bei Festen getragen.[2]) Aber die Reaktion blieb nicht aus. Schon die ersten Tage der Einherrschaft wissen von besonderen Verordnungen über den Anzug der Zuschauer, die zu den Schauspielen strömen; die Toga soll wieder ausdrücklich für die römischen Bürger verbindlich sein samt den zugehörigen Schuhen, doch gestattet August im Sommer unbeschuht in's Theater zu kommen, bis Tiberius die Erlaubniss zurückzieht,[3]) die Caligula wieder erneuert.[4]) Hadrian trug stets die Toga und nöthigte den Senat und die Ritter, dieselbe auf der Strasse zu tragen; nur beim Gastmahl gestattet er Ausnahmen, von denen er, um ein Beispiel zu geben, indess selber keinen Gebrauch macht.[5]) Anders wieder sein Nachfolger, Antoninus der Fromme. Im vertraulichen Kreise in Lorium legte man die Toga nicht an, man wählt das bequemere Sagum, das kurze Soldaten- und Jägerkleid.[6]) Eine besondere Bedeutung hatte es, wenn manch kriegführender Kaiser das Sagum in der Folge vertauscht mit der stattlichen Toga; es galt dann in friedlichem Aufzug, sei es den italienischen Boden sei es Rom zu be-

1) Guhl Koner II, 232.
2) Guhl Koner II, 233; namentlich die griech. Lacerna; ebendas. S. 226. 3) Doch vgl. Oehl. 1, 944. 4) Friedländer II, 267.
5) Champagny-Döhler die Antonine II, 38.
6) Ebendas. S 143.

treten. Am Ende des Orientkriegs legte Marcus (176) nach stürmischer Meerfahrt die Toga in Brundisium an, und sein ganzes Heer that das Gleiche.[1]) Severus, „Vater des Vaterlands", als unsere Mantelschrift ausgeht, hat es danach ähnlich gehalten (193): zu Pferd im Sagum bis Rom, aber eben nur bis an's Thor: hier nahm er die Toga und marschirte zu Fuss in die Hauptstadt.[2])

Der schwere Tuchmantel, sahen wir, wurde doch seltener und seltener; auch Dichter bekräftigen dies: in einem grossen Theile Italiens, heisst es im ersten Jahrhundert, nehme Niemand die Toga ausser als Sterbegewand;[3]) als Römer zu enden genügte schon. Nur die Klienten sind dauernd die Sklaven dieser lästigen Tracht, die zudem handlich kostspielig ist, von der man vier Exemplare in einem Sommer verbrauchen kann.[4]) Neben ihnen freilich zugleich die Praktikanten des Forums, die ein Afrikaner vor Kurzem die Togageier[5]) genannt hatte, ein bissiger Witz, der vermuthlich auch jetzt in Karthago noch nachklingt. Neben dem Klienten und Rhetor steht der parfümirte Geschichtschreiber, der gelegentlich, seine Werke vorlesend, halbe Stunden an seiner Toga zupft.[6]) Gladiatoren-Meister und Lehrlinge kommen kaum in Betracht, denn ihre soziale Stellung ist niedrig.[7])

Am südlichen Gestade des Mittelmeeres hatte die Toga besondere Geschicke. Die Aegypter ihrerseits, auch sonst in den Augen des Römers vielfach eine leidige Ausnahme, wollten am Nil keine Toga; so schont man das krasse Vorurtheil eines vielfach rebellischen Volkes. Ein Janhagel von Barbaren, entbrennt dieses Nilvolk in Aufruhr, wenn die römischen Fasces sich nahen, auch die Toga bringt es zum Wüthen.[8]) Ganz anders in Afrika. Utika, seines Ursprungs

1) Hist. Aug. ed. Peter S. 65. Carl Peter Gesch. Rom's III, 2. S. 206.
2) Tillemont III, S. 39.
3) Juvenal. III v. 372. vgl. Elmenhorst Emendat. zu Apulejus S. 364.
4) Friedländer I, 399.
5) togati vulturii s, Elmenh. Index zu Apulejus.
6) Champagny-Döhler I, 5. 7) de pall. 6. Oehl. I, 956.
8) Kuhn, Beitr. zur Verf. des röm. Reichs S. 143.

vergessend, hatte seinen Frieden mit Rom auch dadurch zu sichern gesucht, dass es einst dem siegreichen Scipio in der römischen Toga entgegenkam.[1]) Auf dem alten Boden der Dido war die Toga freilich erst eingezogen, als die Kolonie des August römisches Wesen hier einpflanzte. Von da ab konnte kein Ennius[2]) der karthagischen Tunika spotten. Nach den dürftigen Spuren zu schliessen, die zwischen August und Sever uns karthagisches Wesen enthüllen, wird man theilweise stolz auf die Toga. Die Heimath Hannibals wird eine Sängerin der Togati,[3]) der tolle Kommodus hat sie zur „Kommmoda Togata“ gestempelt.[4]) Sever führt Karthago zur Blüthe, erneuert den Aquädukt, die Romanität[5]) steigt im Preise. Selbst die scharfen Doktrinäre, die Christen, die alles Heidnische mustern, ob es wohl vor Christus bestehen kann, machen zunächst doch Halt vor dem alten römischen Staatskleid.

Als der letzteren plastischer Genius die Togafraga erörterte, nahm er freilich ein Recht der Entscheidung schon eben damit in Anspruch, ein Recht nicht so himmelweit anders als die Machtbefugniss der Kaiser, vermöge deren sie festsetzten, was für einen Römer sich schicke. Andrerseits kann man kaum sagen, dass er über jene Grenzen hinausschritt, welche die apostolische Vollmacht (vgl. den Schleier I. Kor. 11.) sich in solchen Sachen gesteckt hatte. In Karthago, in Sachen der Toga, blieb es jetzt nicht bei dem ersten, sie gutheissenden Votum. Das Pallium tritt in Sicht und bietet sich als christliche Tracht an.[6])

Auch dies hatte seine Geschichte im Römerreich, der bequemere griechische Mantel. Zwei Kaiser gar trugen das Pallium, ehe sie zum Purpur gelangten. Marcus, der Vielgeliebte, dessen Bild noch jetzt (209) in den Häusern ist,

---

1) de pall. 1. Oehl. I, 917.

2) Gellius Noctes Att. ed. Lion I, 558. 560.

3) Apul. ed. Elmenh. S. 363 Z. 25.

4) Jung die roman. Landschaften des röm. Reichs S. 126.

5) de pall. 4. Oehl. I, 932.

6) Bemerkenswerth ist, dass das Pallium de idolol. 16 nicht erwähnt wird. Seine Zulassung erscheint selbstverständlich.

hatte, den Studien obliegend, zwölfjährig das Pallium angelegt,[1]) die Tracht der Gelehrten und Weisen. Der jugendliche Sever, erst vor kurzem aus Afrika angelangt, war zur kaiserlichen Tafel gekommen, mit dem Pallium angethan; das Dekorum heischte freilich die Toga, und man gab ihm, ein glückliches Omen, die des präsidirenden Kaisers.[2]) Vor allem ist freilich das Pallium Philosophentracht und Sophistentracht; die Stoa und der Cynismus hüllen sich in diese Gewandung. Als Tracht der schmutzigen Cyniker steht es nicht im besten Geruch. Nachlässig über die Schulter geworfen lässt es den Körper halb nackt; der widrige Anstand der „Weltweisen" ist auch sonst eine schlechte Empfehlung: langes, struppiges Haar und klauenartige Nägel, starrender Schmutz nebst Ranzen und einem mächtigen Knittel.[3]) Nicht alle Palliumträger konnten freilich diesem Bilde entsprechen, zumal es auch Standestracht ist für manche bessere Berufsart. Die Lehrer des ABC, die Meister des Einmaleins, dann Grammatiker nicht minder wie Rhetor, Sophisten, Aerzte und Dichter, die Sänger, die Astrologen, die Beschauer des Vogelflugs endlich tragen diesen griechischen Mantel.[4])

Bei den Christen war der Mantel im Osten eine reine Art von Amtstracht geworden für herumziehende Lehrer, die die „barbarische Weisheit" verbreiteten. Jener griechische Christ Aristides, der dem Hadrian in Athen die Bittschrift in Sachen der Sekte einhändigte, war ein Palliumträger gewesen.[5]) Justin, unter Pius und Marcus, selber aus dem Osten entsprungen, aber lange im Westen geschäftig, hatte, Christ geworden, mit nichten jene Tracht ablegen wollen, in der er, nach Weisheit suchend, bei sämmtlichen Schulen einst anklopfte. Weiss er doch innerlich kaum von einem jähen Bruch mit dem Alten, er, dem der Mann der Xanthippe, auch Musaeus nahezu Christen sind. Sei gegrüsst, Philosoph, so rufen seine Schüler ihm zu, wenn er im Mantel des Weltweisen morgens in der Halle erscheint.[6]) Lag

1) Thiersch, Politik etc. unter Trajan etc. S. 20.
2) Hist. Aug. ed. Peter I, S. 125. 3) Semisch Justin I, 50.
4) de pall. 6. Oehl. I, 955. 5) Aubé Hist. des perséc. I, 275.
6) Hausrat Kleine Schriften S. 81.

doch eine Anziehungskraft in diesem Mantel der Weisen, der man so leicht nicht entsagte; wie am Magnet das Eisen haftet das Volk an dem Mantel.[1]) Auch Neid konnte somit nicht ausbleiben. Da erheben sich heidnische Stimmen, die, frommen Betrug witternd, den christlichen Wanderlehrern jene Maske abreissen möchten; man klagt,[2]) dass für Philosophen sich ausgeben Leute, die es nicht sind. „Warum nennt ihr euch Stoïker, warum betrügt ihr die Leute? Warum nennst du dich Grieche, während du doch ein Jude bist?"[3]) Wenn zudem unter Pius und Marcus das Pallium Schutzbrief zu werden schien,[4]) musste jener Neid sich wohl steigern; es waren eben andere Zeiten, als die Tage des ersten Jahrhunderts, wo man die Weltweisen gerne zu allen Teufeln geschickt hätte.[5]) Wiederum sollte freilich auch das Marcus-Wetter nicht andauern. Der Soldatenkaiser Sever verachtete was nicht Soldat war. Der Mann, der alles gewesen war,[6]) Jurist, General, endlich Kaiser, war doch niemals Sophist gewesen, noch zog ihn ein Zug seiner Seele zu diesen beschaulichen Häuptern; in den Strahlen der Kaisergunst sonnte sich das Pallium nicht mehr.

Ueberaus gewiss ist das eine, dass auch der Autor der Mantelschrift den Philosophen nicht hold war, und dass er in diesem Stücke von dem alten Justinus verschieden war. Er hat ja Justin gelesen und mannigfaltig benutzt; er hat auch willig bekannt, er wünsche ihm ähnlich zu werden, wie in der Bekämpfung der Gnosis,[7]) so von allem andern im Zeugentod; aber in diesem Stücke, das muss er selber gewusst haben, stand der alte Sichemite ihm ferne. Es gehört zu seinen eigenthümlichen Zügen, dass er, wohl noch unter Sever einen Rest jener Gunst gewahrend, die die Philosophen unter Marcus besessen, wie mit Händen und Füssen sich wehrt, will ihm Jemand die göttliche Sekte als eine neue

1) Mommsen Röm. Gesch. V, 314.
2) Lucian. Fugitivi 12. 13. 15—17. 32. 33. Vgl. Aubé II, 133.
3) Epiktet. Diss. II, 9.
4) Aubé I, 343.
5) unter Domitian.
6) Spartian. Sever. 18 Hist. Aug. ed. Peter I, S. 138.
7) adv. Valent. 5. Oehl. II, 388.

Weltweisheit einschwärzen. Jene altgeheiligte Flagge, unter der die göttliche Weisheit durch ganze Geschlechter gegangen war, ist ihm verhasst und gerichtet. Dem alten Juristen und Rhetor, der den „Schulen" nur gelegentlich nahe tritt, konnte jene Täuschung erspart werden, dass der Glaube Philosophie sei. So entschliesst er wohl spät sich zum Pallium, als der Tracht philosophischer Häupter; die Neigung zu dem griechischen Christenthum, die Verfeindung mit dem christlichen Rom, die seine späteren Tage kennzeichnen, wird eben hier mit gesprochen haben.

Als Zubehör der Toga fanden wir unter August schon die Schuhe. Die karthagische Kritik gilt auch diesem „unsaubern Schutze der Füsse".[1]) War man in Rom schon früher schwer in die Schuhe zu zwängen, so ist die christliche Gegnerschaft hier besonders lebendig. Hatte man am Nil keine Ursache gegen die Toga zu schreiben, in Sachen der Schuhe, so scheint es, stand es eben doch anders. Die Frau freilich, heisst's in Aegypten, solle den Schuh tragen, da ihre Füsse die zarteren und deren Blösse nicht schicklich sei; der Mann, wenn er nicht ein Soldat sei, soll mit nackten Füssen einhergehen.[2]) „Wer ertrüge," heisst's nun auch am Bagradas, „nicht lieber Hitze und Kälte an seinem nackten Fuss, als dass er von Schuhen sich knebeln lässt!"[3]) Sandalen freilich gelten als zweckmässig, ein Zubehör gerade des Palliums. Die ferne Gegend der Veneter, später so berühmt durch die Biberstadt, erhält eine üble Censur in Sachen jener weibischen Stiefel, die ihre Schuster nach Süden verschiffen. Was muss er gar erst denken von der Schusterkunst Alexandriens, deren geriebene Ueppigkeit den verlotterten Orient kennzeichnet, die auf die Sohlen der Frauen erotische Bilder zu prägen weiss, um mit jedem Schritt in den Boden Buhlergedanken zu prägen.[4]) Freilich auch die heidnischen Hohnworte werden von hier aus verständlich auf eine „halbnackte Sekte, die den Wilden ähnlich einher-

1) de pall. 5. Oehl. I, 947.
2) Clem. Paed. II, 11. Kölner Ausg. S. 205.
3) de pall. 5. Oehl. I, 947. 949.
4) Clem. Paed. II. 11. ed. Col. S. 205.

geht".[1] Die nackten Füsse der Christen sind ihnen ja nicht eigenthümlich; aber eine Handhabe sind sie, wo scharfe Abneigung weht, die Christianer als Barbaren zu brandmarken, mitten unter einer gebildeten Menschheit.

Der Anlass der Schrift von dem Mantel[2]) ist bisher sehr wenig verstanden worden. Der Autor, aus den und den Gründen, habe seine Tracht geändert. Dieser Wechsel sei ihm verdacht worden. Man habe den reizbaren Mann etwas gefoppt und gehänselt; sämmtliches ungenügend, unwahrscheinlich, unglaublich.

Dass ein Mann mit gesunden Sinnen eine solche Thorheit begehen sollte, auf Ausstellungen einiger Mitbürger, auf Moquerie von Privaten mit einem wuchtigen Schriftstück zu dienen, und sei es auch eine Satire, gehört nicht wohl zu dem Denkbaren; der Mann gehörte in's Tollhaus. Man legt nicht Rüstungen an, sich gegen Mückenstiche zu wehren, man rüstet kein Kriegsschiff aus, um in einem Teiche zu kreuzen. Der Satiriker zieht wohl in's Lächerliche, aber nur ungern sich selber, er gibt wohl dem Spotte preis, aber nicht gern sein eigenes Verhalten. Man verknüpfte jene seltsame Meinung mit der anderen falschen, der Autor sei altersschwach[3]) und fasele in kindischem Greisenthum. Aber dies faselnde Greisenthum liegt noch in mächtigen Weiten. Er ist etwa sechzigjährig und im Besitze seiner geistigen Vollkraft.

Anstatt ohne jeglichen Anlass ein kindisches Alter hier einzuschwärzen, ist auszugehen von den Daten, die die Hadrianusepoche uns darbot: der Senat und die Ritter gezwungen, fortan die Toga zu tragen. Dergleichen Mandate werden als sich wiederholend zu denken sein, ja sie sind offenbar wiederholt worden. Es stimmt zur Hadrianischen Praxis, dass es jetzt in Karthago vornehmlich um die höheren Stände[4]) sich handelt, wenn auch die karthagische Kurie,

---

1) Minuc. Fel. Octav. 8. ed. Cellarius S. 27.

2) Hesselberg Tert.'s Lehre S. 124. Hauck Tertull. S. 382. Auch wird der Anlass öfters kaum erörtert.

3) So namentlich Böhringer.

4) plane post Romanos equites de pall. 6. Oehl. I, 956. quot ordines illustrati de pall. 2. Oehl. I, 925.

wie es scheint, noch umfassender[1]) vorgeht. Von dem Ritterstande ist bekannt, dass während der Monarchie er namhaft ins Sinken gerathen war, dass namentlich auch der Census mit nichten inne gehalten ward.[2]) Zu den Verdiensten der Herrschaft Severs wird von unserer Schrift selbst gerechnet, dass dieselbe gewissen Ständen zu neuem Glanze geholfen. Die Annahme wird nicht zu kühn sein, dass der Stand der Ritter darunter ist, der Stand, aus dem der Kaiser hervorging. Ins Kapitel solcher Verherrlichung wird irgend auch die Toga zu rechnen sein, die vom Senat von Karthago aufs neue und aufs schärfste empfohlen wird.

Tertullian gehörte zum Ritterstaude. Sein Vater, nach guter Nachricht, war ein prokonsularischer Hauptmann[3]); dieser Stand machte zum Ritter, sicher unter den späteren Kaisern. Schon Oktavianus verhiess den Hauptleuten seiner Legionen sogar die senatorische Würde in jedes einzelnen Vaterstadt,[4]) auch ist gewiss, dass danach diejenigen, die es zum ersten Hauptmann gebracht hatten, woher sie auch sonst gekommen waren, meist der Ritterwürde theilhaftig wurden. Unter Sever war der Hauptmannsgrad ohne weiteres ritterliches Militäramt. Die Lücke dieser Beweisführung, dass der Autor Ritter gewesen, wird unseres Erachtens vollauf durch die Schrift von dem Mantel selbst ausgefüllt.[5])

Dass wirklich die karthagische Kurie, der Senat dieser römischen Grossstadt, eine Verordnung ausgehen liess, dass das karthagische Recht auf die Toga zumal durch die Ritter zu achten sei, stellt auch der Vergleich Apulej's mit der Schrift von dem Mantel wohl sicher. Die „Ersten von Afrika“ sind ihm die Männer der karthagischen Kurie, eben nicht ein beliebiger Janhagel der grossstädtischen Gassen, auch nicht noch so achtbare einzelne, bei denen man Anträge nicht stellt, wie sie Apulejus erörtert.[6]) Genau dieselbe Anrede gebraucht unser späteres Schriftstück. Selbst der Inhalt

1) generaliter denotatis de pall. 1. Oehl. I, 918.

2) Gregorovius Hadrian S. 283.

3) Hieronymus de viris illustribus. 4) Kuhn Beitr. S. 52.

5) de pall. 6. Oehl. I, 956.

6) Apulej. ed. Elmenh. S. 353. 355. (in curia Carthaginiensium)

der Verfügung der Kurie lässt sich aus diesem erschliessen. Es war eine Aufforderung an die berechtigten Träger der Toga, zumal an die Leute vom Ritterstande, sich ihres Rechts zu bedienen, sammt einer wenig liebsamen Mahnung an das werthe karthagische Publikum, durch die öffentliche Meinung zu wirken, dass man dieser Anmahnung nachkomme. Es will scheinen, dass selbst die Methodik dieser sanften Kontrolle bezeichnet ward, dass man namentlich den Landsleuten auftrug, eben durch das fixirende Auge oder wiederum durch weisende Finger oder durch ein bedeutsames Nicken[1]) die Sonderlinge zu strafen, sie durch solche Censur zu blamiren,[2]) sie der Aufmerksamkeit zu empfehlen.

Dass gerade jetzt eine Hochfluth specifischen Römerthums da war, dass in der „Romanität" das Heil für alle gesucht ward, lässt sich unschwer verstehen. Die Bürgerkriege mit Niger liegen handlich weit rückwärts, längst raucht der Rhodanus[3]) nicht mehr vom Blute der Albinianer, dem unbesieglichen Parther hat man die Zähne gewiesen und ihm einen Besuch abgestattet in seiner eigenen Hauptstadt. Auch der britische Feldzug hatte eben zu einem Frieden geführt, mochte es auch nur vor der Hand sein. In grösserer Nähe Karthago's sind die Grenzen von Tripolis längst gegen Barbaren des Südens gesichert.[4]) Wohin das Auge auch schaut, nach Nord, Süd, Ost oder West sind die Resultate höchst glänzend, die die Severische Herrschaft erzielt hat. Im mesopotamischen Osten sind Rhesaina, Singara, Nisibis[5]) als Septimische Kolonien ein Zeugniss von dem civilisatorischen Vorstoss des gewaltigen Mannes aus Leptis; in Baalbek-Heliopolis verkündet der Jupitertempel,[6]) den dort der Kaiser errichtet, den üppigen Syriern prangend, was der Gatte ihrer Julia konnte. Antiochien, Neapolis und Sichem waren ja hart gestraft worden für ihre Liebe zu Niger, und zum Theil die begehrten Schauspiele ihren Be-

1) Oehl. I, 940. 944.

2) denotare Oehl. I, 124. 114. 116. 336. 306. 328. 915. II, 389. 396. 308. 333. Vgl. Forcellini s. v. denotare. Hauck 382.

3) ad natt. I, 17. Oehl. I, 342.

4) Duruy Revue hist. VII, S. 310.

5) Spanhem. II, 607.

6) Duruy a. a. O. 309.

wohnern entzogen; degradirt zu einem Dorf soll die Stadt am Orontes, so schien es, verkümmern, unter Hoheit Laodicea's[1]) in siechem Dasein dahinschmachtend. Aber mit der harten Strafe hatte man bald auch die Gnade gemischt, und die Sonne der Huld strahlte wieder über die verschüchterten Städter. Wie schwer hatte auch Byzanz seine Treue gegen Niger gebüsst: zum Leidwesen so mancher[2]) lagen seine Mauern darnieder, und Europa schien fürchterlich offen für die pontischen Barbaren da draussen. Aber Bassian's Bitten hatten doch den Vater besänftigt: Säulenhallen entstanden, ein prächtiger Hippodrom sorgte für die Lust der Bewohner, und die Bäder des Zeuxippus nicht minder.[3]) Noch sind die Tage ja fern, wo hier eine mächtige Weltstadt unter Christenkaisern erblühen soll, noch ist Rom jà die Einzige; aber eben auch hier hat die Baulust Wunder geschaffen. Das Pantheon des Agrippa, wofür noch die Jetztwelt ihm danken mag, hat der Kaiser herstellen lassen, den Tempel des Jupiter Tonans, von dem noch drei schöne Säulen am Fuss des Kapitols jetzt erzählen, hatte er restaurirt, einen grossen Tempel des Bacchus und Herkules[4]) neu errichtet. Vor allem der Palatin wusste von Kaiserbauten. Was seit Domitianus versäumt war, die Erweiterung der Kaiserpaläste, hatte Severus jetzt nachgeholt. Die südliche Ecke des Berges zwischen dem Skaurischen Hügel und der nördlichen Seite des Circus enthielt die Severische Zuthat. Als sein grösstes Bauwerk hierselbst zählte das Septizonium,[5]) eine Art Mausoleum des Kaiserhauses, mit herrlichem Portikus von drei mächtigen Säulenstockwerken. Er hatte mit dem Plan sich getragen, hier ein prachtvolles Vestibul zu den Kaiserpalästen zu schaffen, nur dass die Augurn erklärt hatten, die Götter untersagten, den Eingang zum Palatin

1) Herod. 3, 6, 9. Spart. Sev. 9.
2) Dio 74, 14, 4. Fuchs Septimius Sev. S. 57.
3) Spart. Carac. 1, 7. Dio 76, 16, 3. Fuchs, Sever. S. 89.
4) am forum boarium. Jordan Topographie Rom's S. 113.
5) Duruy Revue VII, S. 309. Vgl. Lanciani und Visconti Guida del Palatino S. 45. 92. und die beigefügte Karte von Zangolini, Jordan a. a. O. 301. Fuchs S. 112.

zu verändern. Immer blieb's ihm ein lieber Gedanke, dass Leuten, die auf der Appischen Strasse, afrikanische Landsleute herkamen, die Herrlichkeit ihres Landsmanns durch die stolzen Kolonnen gemeldet ward. Aber auch nach Afrika selber hatte der Arm dieses Bauherrn gelangt, der die Aera des Friedens ausnutzte, um das Gedächtnis der eigenen Tage durch stolze Werke zu schmücken. Von dem fernen Alexandrien abgesehen, das die Erdbeschreibung der Tage gewöhnlich zu Asia rechnete, war u. a. Lambäsis Numidiens eine Schöpfung der Severischen Tage. Der dritten Legion verdankte einst der Ort seinen Ursprung; die benachbarten römischen Bürger hatte schon Marcus (161—166) zu einer Gemeinde vereinigt. Jetzt erhielt Lambäsis das Stadtrecht (207). Hier gab es Tempel und Thermen, hier, nach römischem Muster verkleinert, ein Septizonium auch, das hier eine Reihe von Quellen in gemeinsamer Leitung vereinigte. Das Forum vor dem vornehmsten Tempel zeigte Legionslegaten in Marmor. Die Verleihungen des Kaisers zu krönen war soeben ein Kapitol (208) der übrigen Herrlichkeit zugefügt.[1])

Die patriotische Hochfluth thürmte noch andere Errungenschaften: gewaltige Strassenbauten in verschiedensten Quartieren des Reiches. Die Strasse über den grossen Sanct Bernhard[2]) und die über den Simplon waren restaurirt durch Severus (198),[3]) nicht minder die Brennerstrasse (195 und 201)[4]) auch Alt-Ofen (Aquincum)[5]) war mit besserem Heerweg bedacht worden. Auch Asien steht nicht zurück: die Strasse von Sidon nach Tyrus[6]) wurde von Severus verbessert (c. 199). Natürlich auch Afrika fehlt nicht. Die Septimianische Strasse zwischen Lambäsis-Theveste[7]) diente ja militärischen Zwecken, wie die Alpenstrassen im Norden, konnte aber füglich nicht anders als dem Wohl dieser Landschaften frommen. Wohin auch das Auge schweifte,

1) Friedländer III, 156 f.
2) Orelli 352.
3) Ceuleneer Sevère S. 98.
4) C. J. L. III, 5980. 5981. 5982.
5) C. J. L. 3745.
6) C. J. L. III, 205.
7) Ceuleneer Sevère S. 256.

nah und fern fand es Zeichen eines gedeihlichen friedlichen Fortschritts.

Nunmehr erblich immer mehr, was kürzlich, einer Gorgo vergleichbar, die Gemüther mit Schrecken erfüllt hatte. Nicht nur Niger, Albin sind vergessen sammt Tausenden, die mit ihnen bluteten, auch eine wüste überraschende Schandthat, an den Stufen des Thrones verübt, ja vom Thronerben begangen und vom Kaiser schwächlich bemäntelt, die Ermordung des Pompejanus, jetzt sechs Jahre zurückliegend, schien mit dem Mantel der Liebe oder wenigstens des Vergessens bedeckt zu werden. Einst war die „elende Rolle",[1]) die der Kaiser bei der Sache gespielt mit wohl erkennbarem Tadel von der karthagischen Feder begleitet worden.[2]) Sie traf in ihrer Stellung zur Sache mit dem gleichzeitigen Griffel zasammen, der der Nachwelt diese Geschichten in einem grossen Geschichtswerk vermeldete. Aber schliesslich bei so hohen Verdiensten, da das Füllhorn civilisatorischen Fortschritts die Ufer des Euphrat nicht minder als den Rand der Sahara schmückte, konnte die Bemäntelung siegen auch dieses noch jungen Verbrechens. Eine Legende, mit Bassian als Erfinder und Herodian als Gläubigem, wurde, wie Inschriften darthun, auch in den Provinzen nicht abgewiesen. Ein schuldiger Verbrecher, hiess es, war gesunken unter dem Rächerstahl. Ja, auch die Schrift von dem Mantel, soweit dieser Schelmin zu trauen, hat sich der üblichen Deutung, der jungen Legende mit angeschlossen.[3])

Eine gewisse jubilirende Stimmung,[4]) so könnte es leicht scheinen, strömt auch ihr aus den Poren. „Wie hat doch dieses Jahrhundert den ganzen Erdkreis verändert. Wie viele Städte hat nicht jene dreifache Mannestugend dieses Kaiserthums geschaffen, geschmückt, wiederhergestellt. Während die Gottheit so vielen Augusten ihre segnende Huld zugetheilt hat, wie viele Besitztitel hat man jüngst doch berichtigt, wie viele auswärtige Völker hat der Krieg in ihre

1) Duruy Revue VII, 288. vgl. Div. 76, 5.

2) de patientia 1. Oehl. I, 644.

3) cacto et rubo subdolae familiaritatis evulso de pall. 2. Oehl. I, 925.

4) auch novitate felices Oehl. I, 913.

Schranken gewiesen, wie viel Stände gab man zurück ihrem alten früheren Glanz, wie viele Barbaren sind in ihre Grenzen zurückgedrängt. Fürwahr, dieses glänzende Reich ist das gepflegteste Bauland des Erdkreises; der Wolfswurz der Feindschaft entwurzelt und nicht minder der stachlichte Cactus einer erheuchelten Freundschaft vernichtet; ja schöner als Alkinoos Gärten und schöner als Midas Rosenhain erblüht dies unvergleichliche Römerreich."[1]) Alles, so schreibt er gleichzeitig, ist heutzutage zugänglich, alles erschlossen, erreichbar, überall geschäftige Arbeit; berüchtigte Einöden sind durch liebliche Gefilde abgelöst; der Pflug bändigte Wälder; da sind Hausthiere statt der Hyänen, der Sand ergrünt nun zum Ackerland, Felsen bricht man hinweg, Sümpfe werden entwässert, Städte giebt es so viel wie sonst kaum einzelne Hütten. Inseln starren nicht nackt mehr, nicht mehr schrecken die Klippen; überall Volksgewimmel, überall ist Staat und ist Leben.[2]) Die Romanität, das ist klar, feiert ihre höchsten Triumphe. Mochten Nörgeler, wie Dio, ob verletzter Standesinteressen an der Bauwuth des Kaisers zu mäkeln haben und auf einen sparsamen Pius[3]) mit stiller Sehnsucht zurücksehn, solche Erfolge erzwangen im Grossen und Ganzen Bewunderung. Noch mehr wie Aristides der Rhetor, als er einst[4]) in seine Posaune gestossen, um die Städtepracht des Reiches zu preisen und die „Erde, die geschmückt wie ein Garten", schienen diese Tage zum Stolze berechtigt. Die Toga, das glorreiche Römerkleid, war ein geeigneter Ausdruck des Stolzes.

Nicht allzeit war die Romanität in Afrika in so hohem Preise gewesen. Als nach Mitte des zweiten Jahrhun-

---

1) Oehl. I, 925.

2) de anima 30. Oehl. II, 605. Zur Gleichzeitigkeit von de anima vgl. im einzelnen: examina gentis Oehl. II, 604, gentium examina Oehl. I, 924, und überhaupt den ganzen Zusammenhang a. a. O.; auch die troïschen Sachen sind eigenartig: Rhoeteum Trojae Oehl. II, 631, vgl. quod illi apud Sigeum strongyla servat Oehl. I, 935. Dazu kommt Empedokles Oehl. I, 940 und in zahlreichen Stellen de anima.

3) *οὐχὶ φιλοικοδόμος* Marcus *εἰς ἑαυτόν* ed. Schultz S. 16.

4) anno 145. Friedländer III, 157.

derts[1]) das Christenthum hier gepflanzt ward, hielt griechisches und römisches Wesen ungefähr sich die Wage. Noch Apulej von Madaura lernt Latein erst als er nach Rom kommt.[2]) Bald aber siegt römisches Wesen. Schon Florus verherrlicht begeistert den römischen Bürger, dessen Lebensart ihm auf der weiten Erde die beste dünkt.[3]) Mit den Friedenstagen Sever's schwillt dieser Patriotismus zur Höhe: der Landsmann gilt wie ein Gott,[4]) der das Scepter des Reichs in der Hand hat; wir verstehen jenen numidischen Bürger, der ein grosses Kapital vermachte, um zu Ehren dieses glorreichen Mannes einen Triumphbogen zu stiften.[5]) Einst jauchzte das Volk in der Hoffnung, einen seiner Proconsuln[6]) als Imperator zu sehen; zwei solcher Würdenträger, die an der Byrsa geschaltet, trugen danach wirklich den Purpur,[7]) freilich Eintagsfliegen der Majestät; jetzt war ein Kind dieses Bodens Alleinherrscher im Reiche, ein Mann, der nach Siegen und Blut wie zum Friedensfürsten[8]) verklärt schien. Auch die römische Sprache ist jetzt der griechischen hier überlegen. Hier soll die Itala wachsen; auch Tertullian, der zuweilen die Sprache der Hellenen gewählt hat, huldigt schliesslich der Sprache des Westens.

Trotz alledem ist des letzteren Römerbegeisterung unecht. Der Enthusiasmus der Tage hallt ja in der Mantelschrift wider, aber eben nicht als sein eigener: eine bittere Ironie wohnt nicht weit von seinen panegyrischen Wendungen. Einst schrieb er halb elegisch halb schadenfroh jenes Wort: noch widersteht man den Deutschen,[9]) das handlich an Tacitus anklang: wir siegen uns noch todt in Ger-

1) Renan VI, 478 nimmt richtig ca. 158 an; nur lässt sich dies noch besser begründen.
2) Renan Origines VII, 455; vgl. auch Apulej. Florida IV, 24.
3) cive Romano nemo vivit rectius. S. Gregorovius Hadr. S. 255.
4) Spart. Sev. 13. ed. Peter S. 134.
5) Duruy Revue VII, S. 309.
6) Den Piso anno 70. Tacit. Hist. IV, 48 ed. Ritter S. 581. f.
7) Pertinax und Julianus.
8) Vgl. die Münzen: Fuchs Sever S. 111.
9) adv. Jud. 7. Oehl. II. 714.

manien.[1]) Einst tobte die vulkanische Rachlust, die am Gericht über die stolzen Cäsaren und ihre „Zeugen“ sich freute.[2]) Und diese romfeindliche Ader ist auch jetzt nur scheinbar ihm ausgetrocknet; jene specifisch römische Hochfluth trägt ihn nur scheinbar mit vorwärts. Auch der triumphirende Erbe der heidnischen Römerglorien[3]) hat eben nur scheinbar entsagt; der „unpolitische Mann“, als den er einst gern sich eingeführt,[4]) wiederholt sein Glaubensbekenntniss auch in der Schrift von dem Mantel, ja er thut es mit gesteigertem Nachdruck.[5])

Allerdings ist die Lage verändert. Die Verfolgungswehen von früher liegen ihm eben im Rücken; die Vorboten der neuen haben sich ihm noch nicht gemeldet. Die Zumuthung, die Toga zu tragen ist kein Drängen, den Christ zu verleugnen.

Von Reisigleuten und „Pfahlbrüdern“,[6]) die da einst am Marterpfahl brieten, schweigen diese Tage des Friedens; desgleichen von Leoparden und Beilen. Somit ist auch sein Wort hier freundlicher als in den grimmen Tagen der Schutzschrift. Die Midas- und Alkinoosgärten sind freilich eine Art von Schlaraffenland, mit dem er jene Schwärmer verhöhnt, die „so herrlich weit es gebracht“ haben. Der „Besitztitel Berichtigung“,[7]) vielleicht gar auf Antiochien, die Stadt am Orontes bezüglich, erscheint als ein schelmisches Lob dieser ausgezeichneten Tage. Er will den patriotischen Dusel, oder was er so auffasst, nicht ziehen lassen, ohne ihm einige Streiche, zu denen ihm die Hand zuckt, mitzugeben. Aber was ist das alles gegen die mächtigen Invektiven von einstmals.

Nur freilich vom Hass zur Liebe, vom Gerichtsdrohen gegen die Kaiser zur Anbetung jener Königin Rom, die in

---

1) tamdiu Germania vincitur. Germ. 37. ed. Ritter S. 646.

2) de spectac. 30. Oehl. I, 61.

3) ad natt. II, 17. Oehl. I, 396 (sciunt proximi ei).

4) nulla res magis aliena quam publica (Apolog.) Vgl. Christianus nec aedilitatem (affectat). Oehl. I, 284 (Apolog. 46).

5) de pall. 5. Oehl. I, 950. 6) Apolg. 50. Oehl. I, 298.

7) census transscripti de pall. 2. Oehl. I, 925.

brüllenden „Circusgewittern“ so tausendstimmig gefeiert ward, waren Riesenschritte zu machen, die er auch nach einem Jahrzehnt nicht gemacht hat. Von der süssen Schmeichelrede eines Aristides von einstmals trennt ihn eine mächtige Kluft: das Schmeicheln ist nicht sein Handwerk.[1]) Es ist schliesslich nur die ironische Maske, die die grimme Kritik von früher sich in der Mantelschrift anlegt, und das grimme Auge pflegt durchzublicken. Mit der bekannten Wendung des Rhetors: „ich will nicht reden“, vermeldet er, dass einer der Cäsaren von damals dem Nero so handlich ähnlich sieht.[2]) Die gepriesene Aera des Friedens ist ihm seine Immanuelzeit nicht; diese Glorien Rom's sind ihm unechte. Ferner konnte er kaum jene Römererfolge sich rücken, kälter und beschaulicher konnte er kaum sich zu ihnen verhalten, als wenn er von „euern Cäsaren“[3]) gleichwie ein Beobachter redet, der vom Schnee Kaledoniens her über die Severusmauer hinübersieht. Wo nicht die Ironie bei ihm waltet, wie in jenen „Alkinoosgärten“, da ruht gar ein weltmüder Blick auf den tiefen Schatten der Gegenwart. Das Wachsthum der Einwohnerzahl des riesigen Reichs droht ihm Unglück. Auf gut pessimistisch bemerkt er: wir sind der Welt jetzt zur Last, die Nothwendigkeiten des Lebens sind nicht mehr genügend vorhanden, immer kümmerlicher seufzt jetzt die Armuth, und Klagen hört man von allen; die Natur will uns nicht mehr erhalten. In Wahrheit Seuchen und Hungersnoth und Kriege und sich öffnende Schlünde muss man für Heilmittel halten, für eine Art von glücklicher Schur der übermüthigen Menschheit.[4]) Das ist gewiss nicht die Stimmung ein rosenfarbenen Schönsehers. Wenn die Mantelschrift selber gelegentlich heiter zu spielen scheint,

---

1) adolati nunc sumus imperatori etc. Apolog. 31. Oehl. I, 235.

2) Mit dem Subnero de pall. 4. Oehl. I, 938 meint er keineswegs Domitian (so Oehler) sondern gewiss Caracalla. In Sachen des Domitian pflegt er keine Maske zu brauchen: Apolog. 5. Oehl. I, 131.

3) Oehl. I, 938.

4) de anima 30. Oehl. II, 605. „Wie ein Chinese oder wie ein Deutscher von heute fürchtet er Uebervölkerung.“ Gregorovius Hadrian S. 253.

hie und da mit olympischer Ruhe kräuselnd an dieser Gegenwart: der Grundton ist herbe Satire. Er „murmelt[1])“ nicht über die Zeitlage, ja er gebraucht auch zuweilen den Kunstgriff, scheinbar mehr ein historisch Tableau als ein Bild der Gegenwart aufzurollen, aber sein Scherz ist meist Maske, und diese Maske ist durchsichtig.

In mehr als einer Beziehung ist die Schrift für den Autor bezeichnend. Im Gefühl eines überlegenen Standpunkts tummelt er sich gleichsam behaglich und beschreitet zumal Höhen und Tiefen seines geschichtlichen Wissens, mehr als sonst bei ihm Brauch auch die Poëten citirend. Nimmer geizend mit Vorräthen seiner literarischen Habe, ist er in den häuslichen Schriften doch beschränkt durch mancherlei Rücksicht. Die drängenden Anliegen der christlichen Gemeindeentwickelung, die gründlich verschiedene Eigenart des christlichen von dem heidnischen Wesen gestatten ihm vielfältig nicht, aus den besonderen Zirkeln zu schreiten. Was sollten in der Schrift von der Busse, selbst in der vom Jungfrauenschleier die heidnischen Analogien?[2]) Hier galt es, sein Bibelwissen sicher vorab zu erhärten. In anderen häuslichen Schriften, wie etwa in der Schrift von den Schauspielen springen ja auch andere Wasser, als die neuen Wasser vom Jordan. Die Gebilde der Heidenkultur sind ihm hier stets unter den Händen, auch wo er mit asketischer Strenge so riesenlaut davon abruft. Dennoch ist die ganze Behandlung durchweg eben verneinend. Er hat keine christliche Kunst, wie er hier eine Art christliches Kleid hat. Zuweilen ist er gemüssigt, den Aufmarsch heidnischer Weisthümer in einer häuslichen Schrift zu entschuldigen.[3]) Denn anders wie zu anderen Zeiten steht das klassische Wissen zum biblischen. Das klassische ist ABC, das biblische ist ihm die Hochschule. Dazu mag auch der Stand der Bildung in Gemeindekreisen gekommen

---

1) murmurationes contra felicitatem temporum waren strafbar; vgl. Paul. Sent. V, 29, 1. Arnob. IV, 34.

2) Gelegentlich bringt er sie bei: s. meinen Aufs. in Luthardt's Z. S. 1886. S. 46 ff.

3) Literae ad hoc saeculares necessariae. de cor. 7, Oehl. I, 431.

sein. Die gelehrte Ader rinnt naturgemäss nicht in die Menge. Was sollten diese Berge von Wissen für die Ackerbauer und Weber? Vielleicht lugt es da mit hinaus, wenn er öfter seiner Schreibwuth[1]) gedacht hat. Wenn er etwa in der Schrift von der Seele sein Studium der Philosophen und Aerzte in handlicher Fülle verwerthet, so musste er seine Leser sich suchen in den engeren gebildeten Kreisen, die diesseit und jenseit des Meeres gleich kleineren Zirkeln in den Kreis der Gemeinde gezeichnet waren. In den Apologien von früher, in der gehaltvollen Schutzschrift, in dem trutzigen Wort an das Publikum, stand er dann freilich vor Aufgaben, die ihm besonders gemäss waren; er redet zumal in der Schutzschrift zu gebildeten hohen Beamten: aber schwerlich mit gutem Erfolge für das weltliche Interesse der Christen, erbitternd mehr als besänftigend, verhöhnend mehr als versöhnend. Die letzte seiner Apologien, die kleine Schrift an den Skapula soll es bald zum Ueberfluss darthun, dass er selber dieser Arbeit halb müde ist, und dass er kaum rechten Erfolg von dem Lanzenbrechen erwartet.

Hier nun bot dem Karthager sich eine mittlere Lage: ein vergleichsweise harmloses Wort für eine zusagende Kleidung und gegen ein Kleidermandat, das die „Ersten Afrika's" machten; er durfte sich hier versagen jene schärfsten Geschosse und Bolzen, die er in hochpeinlichen Zeiten auf den heidnischen Glauben gerichtet; hier war andererseits eine Arena, in der er sein buntestes Wissen den Gebildeten ausstellen konnte, womit er im innersten doch nur seinen Christus zu schmücken meint, der in ihm „einen Starken zum Raube" hat. Der Gelehrte, hier losgelassen, weidet sich mit Behagen auf den Wiesen seines klassischen Wissens, legt nach Belieben sich aus in blanker klassischer Rüstung. Er redet zu gebildeten Heiden, aber diesmal halb als ein Scherzer, übt in räthselnder Knappheit sein Kommando über entlegene Stoffe, schüttelt an allen Bäumen, die ihm irgend Ausbeute geben wollen. Um eines Mantels willen plündert er gleichsam die Erdtheile, durchmisst Geschichte und Mythus; ist das seltsam, so hat

1) Oehl. I, 594. 631. 665. II, 37. 388. vgl. Oehl. III, 727 Note r.

er dies sein wollen. Ueber breitere und ernstere Stoffe konnten Dilettanten sich auslassen; auf so knappem und seltsamem Boden schien der Meister sich zeigen zu können, dem die Quellen der Gelehrsamkeit strömen, wohin er nur immer den Fuss setzt. Eine Kostümkunde des Erdkreises, und wäre es eine sehr skizzenhafte, kann der erste beste nicht hinzaubern.

Dabei ist seine Methode die alte. „Angriff die beste Vertheidigung", ist der wohlverschwiegene Grundsatz, dem er zeitlebens gefolgt ist. Soll der griechische Mantel vertheidigt werden, während die Kurie Karthago's ihn in das lästige Staatskleid hineinzwängt, so hat er die Gegeninstanz: warum griechelt denn ihr so? Die Friseurkünste von Asien, warum wuchern sie unter euch Römern?[1]) Woher, wenn die Toga das Heil ist, die zahlreichen geilen Triebe eines krausen religiösen Geschmackes, der als durchsichtige Hülle nur Modetendenzen verbergen muss?[2])

Auch sonst ist seine Methode bestimmt durch seine frühere Laufbahn. Hatte er die stolze Gewohnheit in seinen häuslichen Schriften,[3]) das Heer seiner biblischen Kenntnisse geordnet auf das Blachfeld zu führen, die Bücher der Testamente der Reihe nach abzuhören, an allen Felsen zu pochen, bis der gewünschte Funke hervorsprang, so verfährt er eben hier gar nicht unähnlich, indem er die Welt durchschreitet, um in Ernst und Scherz sich Licht für die Mantelfrage zu holen. Das biblische Wissen tritt hier ja, wie einst in der Schutzschrift in Schatten, doch kann er sich nicht entbrechen, sich als heimisch in beiden Welten mit ironischem Wort zu erhärten. Wenn er einmal[4]) den Pentateuch streift, so begleitet er das mit dem Pauluswort, das freilich sein Zusammenhang umprägt: nicht alle haben das Wissen, oder „das sind heimliche Dinge".

Der Grundgedanke der Schrift ist freilich von erstaunlicher Einfachheit: die Weltdinge sind wandelbar. Wenn denn wirklich alles sich wandelt, warum denn nicht eben

1) de pall. 4. Oehl.I, 932. 2) de pall.4. Oehl. I, 943.
3) Zumal in den späteren. 4) de pall. 3. Oehl. I, 928. vgl. I, 923.

auch ich? Man könnte an Anakreon denken, der die durstige Erde beauftragt zur Apologetin des Durstes, der die durstige Sonne herbeiruft, ihn als Trinker zu legitimiren. Auch Herakleitos liegt nicht ferne, den er sonst zu citiren gewohnt ist; *πάντα ῥεῖ* gilt auch hier. Eine Reihe von Jahren später wird er einmal den Vorwurf entkräften wollen, der ihm innerhalb der Christengemeinden in bitterem Ernste gemacht ward: er habe völlig geschwenkt, sei ein gänzlich andrer geworden. Das sollte ihm tiefer gehn als jetzt die Censur von den Heiden; da wird jeder Scherz ihm versiegen, auch wenn er redet von „heilvollem Leichtsinn“. „Niemand erröthet, der fortschreitet“[1]) wirft er dann den Gegnern entgegen, die zumal nun in Rom so sehr stark sind; aber die innere Erregung ist drum kaum minder lebendig. Schwer wird's, der römischen Kirche mit Entschiedenheit den Rücken zu kehren; der „Romanität“ gegenüber ist ihm dies viel leichter gefallen. Die Mahnung, „bei den Rittern“ zu bleiben, schneidet nicht sehr ins Fleisch, und somit sticht ihn der Hafer, er gefällt sich leidlich in Bocksprüngen als Theoretiker über die Trachten. Es ist, als wollte er sagen: frei wie ich hier mich bewege als Historiker so mancher Kostüme, steht mir hier schliesslich die Wahl, ob das Pallium oder die Toga. Hie und da ist ein poëtischer Anflug oder selbst ein philosophischer Tiefblick trotz allen Schlendergangs da. Er mustert die Trachten der Menschen, beginnt von den Feigenblättern, die der erwachten Scham ihren Dienst thun; folgen darauf die „Felle“ beim Verlassens des seligen Gartens, als der Mensch wie zu „Bergwerksarbeit“[2]) auf die kummervolle Erde entlassen wird. Folgt der ägyptische Mythus von Anubis[3]) geschundenem Schäfchen, wobei zufällig ein Wollfaden glückte; auf das Fädchen folgt das Gewebe, dem ein Netz die Wege bereiten muss, gefügt aus dem Baste der Linde. Auch wird eine Lanze gebrochen für die Kulturverdienste der Spinne,[4]) die die meisten Ansprüche habe, erster

---

1) de pudic. 1. Oehl. I, 793.
2) de pall. 3. Oehl. I, 928.
3) Anubis oder Hermes s. Kuhn S. 170f.
4) Zunächst für die mythische Arachne. Seinem Rationalismus

Webermeister zu heissen. Hier mangelt im einzelnen nicht, so wenig er ja selber erfindet, eine gewisse Anmuth und Grazie, die an einen philosophischen Dichter[1]) unserer späten Nachwelt gemahnen kann.

Es bleibt dabei immerhin schwer, die Stimmung in eine Formel zu fassen, aus der dieses Schriftchen geflossen ist. Bald schwebt es über den Weltdingen mit einer heiteren Ruhe, als könne den in „Schauen Versenkten" nicht grauen vor dem irdischen Wandel, bald lächelt eine ironische Skepsis über ein römisches Quasi-Wagnerthum;[2]) bald erörtert er ausdrücklich und ernsthaft, selbst in handlich prosaischem Zug den Vorzug einer bequemen Kleidung; bald geisselt er Ideale, die die heidnische Welt sich geformt hat, und dabei deutlich genug die Alexandromanie Caracalla's. Der specifisch christliche Standort macht sich sehr wenig bemerklich, bis endlich der bedeutsame Schluss ihn doch genügend fixiren muss. Offenbar ist dieser Standort ihm der feste Punkt in dem Wechsel, die archimedische Stelle, von der eine Welt des Vergehens in die Ruhe des Beharrens gerückt wird. Wie sanft und sammten vergleichsweis seine Hände hier zugreifen, im wesentlichen ist er der Alte, der in der Schrift an das heidnische Publikum in der Welt das Erbe der Christen sah.

Im einzelnen, wie bereits angedeutet, macht er sich an Ideale des Heidenthums, und legt sie zu geeigneter Probe auf seinen literarischen Amboss. Er versteht es, ihnen am Mantel zu zupfen, wie man ihm am Mantel gezupft hat. Da ist zunächst Alexander[3]) ein Ideal oder Idol, das er antastet. Sein Ruhm ging in Wahrheit wie Wellen gerade durch dieses Jahrhundert. Nach manchen Zeichen zu urtheilen hatte auch bereits Caracalla seine eigene kleinere Ferse in des Macedoniers Fussspuren eingepasst,[4]) wenn auch spä-

---

gemäss (vgl. z. B. Lucullus Apolog. 11. Oehl. I, 158) meint er eigentlich die wirkliche Spinne.

1) Schiller's Künstler. Schillers Werke mit Stahlstichen, Cotta 1839. I, 119.

2) gemeint ist der Goethe'sche.

3) Vgl. meinen Aufs.: Tert. als Mensch u. als Bürger in v. Sybel's Hist. Z. S. N. F. XVIII, S. 237f.

4) Vgl. die schiefe Kopfstellung an den Büsten in London und Rom.

tere Narrheit noch aussteht. Der todte Alexander lebt noch. Die Schrift fasst den Sohn des Philippus bei dem seidenen, persischen Kleide, in dem er seinen Erdentag abschloss. Das, sagt er, sollte man geisseln, dass dieser euer gepriesener Held sein aufgeblasenes Wesen[1]) in den Seidenbausch jener Perser birgt, die er doch selbst überwunden hat. Der grosse König erscheint doch etwas kleiner als sein riesiger Weltruhm.[2]) Nur wer die Zeiten nicht kennt, wird hier einen Schlag ins Wasser gethan sehen. Ja selbst das Persergewand, das die sterbende griechische Brust deckt, feiert eine Art von Allgegenwart Jahrhunderte nach ihren Tagen. Jene syro-hellenische Mischkultur, Tertullian zeitlich benachbarter, als dem Sohn des Philippus, erzeugte den kolossalischen Grabtempel, den im ersten Anfang der Kaiserzeit Antiochos von Kommagene sich baute, auf einsamen Hügel am Euphrat: im persischen Gewand soll der Priester ihm dort das Opfer darbringen, dem König, der selber sich Perser nennt, andererseits aber auch die Hellenen zu den Wurzeln seines Geschlechts zählt. Die Götter von Maketis und Persis werden da zugleich angerufen, den Nachkommen Segen zu spenden.[3]) Es ist als ob auch dort am Euphrat die Glorien dessen fortleben, der in der „Sarabara“ sterben wollte. Tertullian schüttelt dies Kleid, und damit die eigene Zeit, die in Alexander vernarrt ist.

Auch den Achill, den Homer zu unsterblicher Glorie aufhob, den einst Alexander beneidet ob seines göttlichen Herolds, fasst der Karthager beim Rockschoss, einen an-

1) de pall. 4. Oehl. I, 939.

2) magnum regem, sola gloria minorem de pall. 4; vgl. den verwandten Sarkasmus: Pompejus Magnus, solo theatro suo minor de spectac. 10. Oehl. I, 37.

3) Mommsen, Röm. Gesch. V. 454. Zum „Schatten Alexanders“ im ersten und zweiten Jahrhundert vgl. noch Gregorovius Hadrian 321: Plutarch über das Verdienst Alexanders; ebendas. S. 422.: Lucian's Todtengespräche: Alexander in der Unterwelt, skeptisch, wie gewöhnlich; Fuchs S. 47: Niger, sich den neuen Alexander nennend vgl. Ceuleneer S. 77; Champagny I, 120 die Colossalstatue Alexanders bei Alexandria Syriä; auch Dio ed. Sturz IV. S. 660. 663. 693. Als modernes Pendant zu Tertull.'s Alexander vgl. den Carlyle's in Frederick the Great (the Macedonian madman) wo auch Achill ähnlich traktirt wird.

deren Tugendhelden, dem die Zeit Hekatomben zu weihen pflegt; er ist kein Freund des Homeros, er ist auch kein Freund des Achill. Zwar etwas sparsamer scheint das Zeugniss der Zeit hier zu fliessen über die jüngsten Kränze des Ruhms, die dem Freund des Patroklos geweiht wurden. Hadrian's Besuch in Ilion[1]) war schon von älterem Datum, und noch war der „Kain im Purpur" nicht zum Kap Sigeion hinabgestiegen, um das Grab seines Helden zu kränzen, noch hatte der blutige Schwärmer seinen Patroklos nicht homerisch bestattet;[2]) aber möglich bleibt immerhin, dass die Quellen hier lückenhaft fliessen, dass auch als Achillesverehrer Caracalla sich schon früher entpuppt hatte, man als solchen ihn in Karthago schon kannte. Auch sagt man, dass historische Dinge ihre Schatten wohl rückwärts werfen, und die Annahme wäre kaum kühn, dass sie vier Jahre rückwärts gefallen sind. Bassian's komödiantische Narrheit verfiel sicher bald der Kritik, speziell gerade auch der der Christen. Wenn Tertullian, des Sigeions gedenkend,[3]) jene Possen so zu sagen vorausahnt, die der Sohn des Severus bald aufführt, so folgt bald die historische Rückschau eines anderen christlichen Hauptes. Das Possenspiel Caracalla's wird bald die ausdrückliche Zielscheibe eines sibyllinischen Sängers.[4]) Die cymbelschlagenden Bräute Neu-Ilions sollen bald weinen. Schon die Schrift von dem Mantel wird wissen, dass sie keinen Hieb ins Blaue führt, dass sie nicht um ein Jahrtausend zurückwandert, dass sie nicht den Schatten Achills aus seiner Ruhe emporschreckt. Homer, die Bibel des Heidenthums, hat ja allezeit seine lebendigen Leser, und ihnen zupft er am Kleide, wenn er Achill beim Rock zieht, jenem Weisen von Tyrus[5]) zumal, der Homer als ethisches Lehrbuch der Zeit vor kurzem empfohlen hatte. Der La-

1) Gregorovius Hadrian S. 99.

2) Herodian IV. 7. 8. ed. Scheidius S. 195. vgl. Hertzberg Kaisergesch. (Onken) S. 521, vgl. die Achillstatuen Dio ed. Sturz IV. S. 685.

3) de pall. 4. Oehl. I, 935.

4) Bald nach 226: Dechent Sibyllinen in Brieger's Z. S. für K. G. II. S. 500. Zu Achill im dritten Jahrhundert vgl. auch Aubé II, 433. (Apollonius von Tyana am Grabe Achill's in Philostrat's Roman.)

5) Maximus.

rissäische Heros, das ist die Lektion, die er abhält, hat schlimmer als Alexander, gar Weiberkleider getragen, jenen widrigen Greuel verübt, den ein altes Schriftwort schon züchtigte. Er hat wie ein eitles Weib vor seinem Spiegel gestanden, hat gar Ohrringe geführt, wie sein Bild am Sigeion, sagt er, heutigen Tages noch darthue. Sehet da eure Helden, bemerkt er den Ersten von Afrika: ihnen flickt doch am Zeuge. Gewiss, ein intimes Verständniss für die Poesie der Homerischen Helden, suchen wir bei dem Manne vergeblich, noch vergeblicher selbst als bei Clemens, seinem Zeitgenossen am Nil.[1]) Aber das wäre sicherlich falsch, in diesen Ausführungen Lufthiebe zu sehen, oder Don Quixotische Kämpfe gegen eitel Windmühlenflügel. Sein Achill ist eine wirkliche Macht dieser späten Severusepoche, ein Menschenideal dieser Zeitläufte, dessen Garderobe er prüft, wie man die seine geprüft hatte.

Ueberall sind es Mächte der Gegenwart, und nicht chimärische Mythen, mit denen der Kampf hier geführt wird; gilt es Mythen, so sind es doch solche, deren Kraft und Saft noch nicht trocken ist, die Plato's Wahrspruch erhärten, dass der Mensch nach seinen Göttern sich bilde. Auch mit Herakles steht es nicht anders, einem andern Heros der Tage. Auch ihn, wie Achill fasst er an bei seiner weibischen Kleidung, speziell bei dem Seidengewande, das er von der Omphale eintauscht; diese Geliebte bei der Mähne des Löwen, die ihr ungewöhnlicher Schmuck ward.[2]) Freilich den „Keulepfeilfellmann" hat er schon einmal abgehandelt; spezieller von Herkules-Commodus hat er ein Porträt schon geliefert,[3]) es war ein volles Jahrzehnt her. In durchsichtiger Rede ward der Kaiser-Heros geschildert, wie er offen in Weibertracht auftritt, wie er Wüstenbestien niederstreckt, wie er einen schimpflichen Frieden schliesst. Er war ja eine reiche Gestalt, dieser Herkules des Mythos; es liess sich viel mit ihm sagen. Hier freilich galt weise Be-

1) Der, Homer anlangend, wenigstens gelegentlich die „ambrosischen Locken" bewundert. (*σεμνὸν ἀναπλάττεις, Ὅμηρε, τὸν Δία.* Logos protrept.) 2) de pall. 4. Oehl. I, 935.

3) s. meinen Aufs. in v. Sybel's Hist. Z. S. N. F. XVIII. S. 233 f.

schränkung, denn es galt das Kleiderkapitel. Und dann lag Kommodus weit ab und Sever war mit nichten der Mann, der sich vor dem Feind aus dem Staub macht; auch von den beiden Cäsaren liess sich solches eben nicht aussagen. Dennoch ist der Herkuleskult auch jetzt keine verschollene Grösse; die Ideale der Zeiten sind langlebig. Auch Sever der es rathsam gefunden, in die Reihe der „Antonine" zu treten, hat nicht nur „Herkules Kommodus" mit gewaltsamer Hand retablirt — sein prachtvoller Herkulestempel bezeugte, soweit Andacht ihm eigen war, in der That seine Andacht zum Herkules. Der Kampf der Ideale kann Fortgang haben, des heidnischen und des christlichen. Ob wirklich diese Welt von Göttern, „einen zu bereichern", vergehen soll, ist die weltgeschichtliche Frage, an die auch diese Satire sich mit macht. Und hier ist's nicht der römische Herkules, eine Abart des echten, wie zum Theil in der Schrift an das Publikum. Die Satire, ihrem Thema gemäss, ist der Omphalebinden bedürftig, die allein Lydien lieferte. Und nun. dieser Heros in Lydien gilt ihm weniger noch als Achilleus. Es war die Furcht seiner Mutter, die den Achill zu entmannen droht, während diesen die heimliche Lust in die lydische Seide gezaubert hat. Nach Geryon und Busiris, nach Centauren und Hydra, ja auch nach dem Löwen Nemea's, taucht er ein in die Weibertracht, wie Omphale in ihr Löwenfell. „Es muss wohl vom Gerber geweicht und des Wildgeruches entledigt sein, ehe die zarten Schultern in das Fell der Bestie schlüpften. Ich hoffe, dass Bockskrautsalbe oder Balsam dabei verwandt ist; auch meine ich, dass die Mähne gekämmt ward." Und dabei, welcher Schimpf für den Löwen. „Der Rachen, die Backenzähne von den Schmachtlocken beschattet, hätte aufbrüllen mögen ob der angethanen Unbill. Sicher, der Nemeische Hain, wenn ein örtlicher Genius da war, seufzte aus innerster Seele, denn erst jetzt war es völlig klar, dass er seinen Löwen verloren."[1]) Sehet da eure Helden, dies ist auch hier der Refrain, die an der Natur sich versündigen, die Rollen der Geschlechter vertauschen.

1) Oehl. I, 936 f.

Was will dagegen mein Pallium. Auch hier liegen ja Welten hinter diesen Fragen der „Lumpen,“ so oder so geformt, mit denen die Blössen bedeckt werden. Die Glorien Alexanders, Achills, auch die Heldenthaten des Herkules können nicht nach seinem Geschmack sein: verwirft er doch selber den Kriegsdienst;[1]) Immanuel ist sehr verschieden von den Helden des Schwerts und der Keule. Doch wird dies hier nirgends berührt, denn es liegt abseits von der Strasse; ja selbst auf anderen Strassen vermied man diesen kitzlichen Punkt gern.[2]) Die Achillesfersen der Helden werden gerade hier so weit aufgedeckt, als sie dem Mannesgeschmack, nicht dem Christengeschmack zuwider sind. Man redet hier eben zu Heiden und sucht einen gemeinsamen Boden.

Eine starke und feine Fühlung mit Art und Geist seiner Tage konnten wir schon bisher dem streitbaren Schriftchen nicht absprechen. Erschien es uns halb als prophetisch in Sachen Caracalla-Achilleus, so scheint ihm auch Vorahnung eigen jener anderen Reihe von Narrheiten, die gleichfalls in Sachen der Tracht der spätere Imperator verüben wird. Er wird die Germanentracht anlegen, ihren silberverzierten Kriegsmantel, und auch darin Alexander nachäffen, dass er das Kleid seiner Knechte trägt. Auch die blonde Germanenperrücke wird er dem dürftigen Haar überstülpen, und der seltsame Deutsche wird fertig sein. Die Satire sieht einer Weissagung ähnlich, der die Erfüllung entgegenfliegt. Das spätere Motiv Caracalla's liegt natürlich ihr nicht im Gesichtskreis: der Trieb, bei dem Reichsfeind beliebt zu werden, seit die bessern Kreise Roms von dem Brudermörder sich fern hielten. Ob die gallischen Caracallen[3]) Tertullian bereits bekannt sind, deren Schenkung die Wiege am Rhodanus halb naiv, halb närrisch beräuchert, lässt sich schwerlich mehr ausmachen.

Auch den Philosphen schliesslich will der Censor der Trachten nichts schuldig bleiben, zumal da sein Pallium scheinen kann den Philosophen zu schmeicheln. Es ist der

1) de idolol. 19. Oehl. I, 101. de corona 11. Oehl. I, 442.

2) Apolog. 42. Oehl. I, 273.

3) Hist. Aug. ed. Peter I, 174. Hertzberg 515. Sicher heisst er Caracalla bei Lebzeiten. Gibbon-Wenck I, 272.

alte Empedokles, den er vor allen sich vorbindet, aus der nahen Stadt Agrigentum, und in jenem Aetna verendet, dessen Esse er rauchend gesehen hat. Schon Lucians Todtengespräche boten vor nicht lange diesen Weisen neben Achill, Alexander.[1]) Er hatte einst, vornehmer Herkunft, in seidener Gewandung und in ehernen Schuhen gedüftelt; der karthagische Satiriker scheint nach mehr als einem halben Jahrtausend seinen klirrenden Schritt noch zu hören. Auch hatte jener dreist behauptet, eine Blasphemie für den Christen, er sei göttlicher Abkunft. Die Kritik des Karthagers ist grob; wo Jemand den Allmächtigen antastet, sei es wirklich, sei es vermeintlich,[2]) sind ihm Dreschflegel ehrliche Waffen: die Schlammgöttin der Kloake mag ihm Ahnfrau oder Schwester gewesen sein.

Ganz aus der Gegenwart stammt, was sonst unsere Prosa-Satire über römische und numidische Tracht bringt. Sind es kleine pikante Kulturbilder, der Verfasser fällt nicht aus der Rolle, will nie eigentlich den Historiker spielen, bringt immerfort Salz für die Gegeuwart. Mit wenigen markigen Strichen zeichnet er jene Numider, die neben und in Karthago ihre mächtigen Rossschweife thürmen, einem zweiten Hauptbaar vergleichbar, diese struppigen und borstigen Burschen, die doch auch den Stutzer herausbeissen und den fremden Barbierkünsten fröhnen. Die griechisch-asiatische Ueppigkeit scheint bei ihnen zu Hause, seit der weiland mauretanische Juba[3]) hier im afrikanischen Westen ein griechischer Schriftsteller wurde. Das Rosshaar auf ihrem Haupt thut einstweilen dem Wappen Ehre, dem Ross auf den Münzen des Landes;[4]) jene wunderlichen Kneipzangen aber, die den Haarwuchs von Achselhöhlen und unsagbaren Stellen entfernen,[5]) sind Zeugen jenes elenden Griechelns dieser kul-

1) Gregorovius Hadr. S. 422. Der dort ihnen gesellte Hannibal ist für Tertull. stets eine „Respektsperson".

2) advers. Marc. I, 1.

3) Juba II. 25 vor Chr. bis 23 nach Chr., Nachkomme Masinissa's im sechsten Glied. Mommsen V, 629; vgl. Juba rex scriptor Apologet. 19.

4) Tissot Géogr. comparée de la prov. Rom. d'Afrique S. 356.

5) Vgl. auch das Citat aus Clemens Oehl. I, 933.

tivirten Barbaren. Sonst ausserordentlich schonend gegen unterworfene Rassen, die der eiserne Arm der Römer unter ihr Joch gebeugt hatte, tummelt sich die Christenkritik vielleicht hier desto freier, weil die libysche Rasse der Botschaft sich dauernd spröde gezeigt hat.[1]) Solche Toilettenkünste sollte man in seine Kur nehmen.

Ein handlich reiches Kapitel ist das über Römerkostüme, die er täglich in Karthago vor Augen hat. Schon sonst hat er früher den Widerspruch einer konservativen Richtung, wo es das neue Christenthum galt, und einer wüsten Eklektik, wo das heidnische Ausland in Frage kam, mit scharfer Markirung hervorgehoben, hier bleibt er auf dem Gebiet der Kostüme, und es zeigt sich, wie fern es ihm liegt, einer Willkür derselben das Wort zu reden. Zu seinem Leidwesen sieht er, wie die ernsten censorischen Brauen, einst so dräuend gerichtet gegen nicht zuständige Kleidung, jetzt seit lange geglättet sind: dass Libertiner in Rittertracht, einst gebrandmarkte Sklaven in der Kleidung der Freien, Bauernlümmel in Stadttracht, Pflastertreter und Laffen in Staatskleidern einhergehen, Civil Militärtracht sich anzieht, dass Leichenträger der Armen, Fechtmeister der Gladiatoren, berufsmässige Kuppler wie anständige Leute sich anziehen.[2]) Solchen missfälligen Mischmasch sollte man öffentlich brandmarken. Zu den Frauen gewendet, hält er einen kurzen historischen Rückblick, in Tiberiustage zurückgehend. Cäcina Severus, ein Mann bekanntesten Andenkens, der zu Wasser und zu Lande gedient, Armin und die Marser besiegt hatte, hat es ernst dem Senate vorgehalten, dass Matronen ohne Stola sich zeigen. Bald nachher habe Lentulus[3]) Damen, die sich also „kassirt“ hätten, wie des Ehebruchs schuldig erachtet: die Wächterin ihrer Würde, die Tracht der vor-

---

1) Sie bleiben Heiden bis zum Ende der röm. Herrschaft. Jung, Die rom. Landsch. des röm. Reichs. S. 100.

2) Vgl. Gregorovius Hadr. S. 301. (Hadr. bestraft seinen Sklaven, den er zwischen zwei Senatoren einhergehend findet.)

3) Vgl. Tacitus Annalen III, 33. Die Materie ist verwandt, aber nicht identisch. — Zum Schicksal des Augur Lentulus: Sueton Tiber. 49; vgl. auch Seneca de benefic. II, 27, Dio 54, 24.

nehmen Dame hatten eben manche verschmäht, als lästig bei Kuppelgeschäften. Jetzt kuppele man für sich selber, lasse längst die Stola beiseite, um recht zugänglich zu werden. Auch den Sänften[1]) schwöre man ab, in denen man zuvor hinter Vorhängen häuslich und heimlich dahinzog. Und, wie einer seine Lichter auslöscht, seine Standesmarke beiseit werfend, zündet der andre falsche an. Man sehe die Schaaren von Dirnen, die Marktwaare gemeiner Begierden, sehen sie nicht aus wie die Damen. Weht nicht die seidene „Fahne“ der Hurenwirthin im Winde, tröstet sie nicht ihren Nacken, noch ekler als ihre Butike mit dem theuren Geschmeide, die der Schande überkundigen Hände mit den glänzendsten Armspangen, endlich die widrigen Füsse mit dem weissesten Damenschuh. Und dabei die Kritik des Palliums! Er klagt, wie seit Alters landläufig, über eine Polizei, die da zugreift, wo das öffentliche Wohl ungefährdet ist, und da die Augen zusammenkneift, wo der Schmutz offen zu Tage liegt. Jene Emancipation der Matronen, die die syrischen Damen ins Werk setzten, jene Kaiserinnen aus Emesa,[2]) dämmert am Horizonte: auch hier ist die Schrift wie prophetisch.

Die religiöse Praxis des Heidenthums muss ihm nicht minder herhalten. Es herrscht hier eine Buntheit der Trachten, die, Abzüge abgezogen, an die mönchische Mittelzeit anstreift, an die grauen und schwarzen Klosterleute, den Scharlach der Kardinäle, die violetten Röcke der Bischöfe. Die Satire versäumt nicht zu geisseln, wie der Glaube blosser Deckmantel werde eines krausen Farbengeschmackes. Man schwärmt für reinliches Weiss, und man weiht sich der Ceres, in Kopfbinde und Kappe. Andere lieben das Dunkle und den schwarzen Wollhut Bellona's, und rasen in ihrem Heiligthum.[3]) Eine dritte Gattung verliebt sich in den breiten

---

1) Zu den Sänften vgl. meine Schrift: die Christianer Karthago's 197—204.

2) Dio 78, 23. Herodian. V, 3f. VI, 1f. Lamprid. Heliogab. 2, 2, 14. Renan Origines VII, 495.

3) Verabschiedete Gladiatoren als Bellonapriester s. Friedländer II, 333.

Purpurstreifen und in das galatische Roth und weiht sich so dem Saturnus, während eben jener griechische Mantel, den man doch dem Autor nicht gönnen will, nur peinlicher angeordnet und zu griechischen Sandalen getragen, dem Aeskulapius „schmeichelt“. Die Satire unterdrückt die Beziehung auf ein schmerzliches Datum der Letztzeit. Vor noch nicht einem Jahrzehnt ging die theure Perpetua heim, die als Religiosa der Ceres in der weissen Gewandung verenden sollte, während Saturus mit den Genossen als Saturnsverehrer zu würgen waren. Aber der boshafte Witz, im Amphitheater ersonnen, war nicht in Scene gesetzt worden.[1]) Auch war die Erinnerung heiliger, als dass sie ins „Pallium“ passte.

Auch die Geschichte der Kostüme Karthagos seit den alten Puniertagen wird in Erwägung gezogen. Wie er selber Lokalpatriot ist, kann er handlich auf Widerhall rechnen in gewissen Schichten der Mitbürger, in denen die Romanität eben noch nicht alles verschlungen hat; war doch noch unter Cäsar Karthago zunächst eine punische Stadt gewesen.[2]) Weltklug, mehr als er's sonst ist, erscheint er als Patron dieser Punier, die er fast zärtlich berücksichtigt. Diese Zärtlichkeit kommt ja zudem von Herzen.[3]) Nicht Christen allein, selbst Märtyrer hat dies punische Blut längst geliefert. — Er erörtert zunächst ziemlich eingehend die alte Tracht der Karthager. Er preist ihre alten Tuniken als berühmt wegen feinen Gewebes, der geschmackvollen Färbung der Borten, des verständigen Maasses wegen, das, nicht über das Schienbein herablangend, mit nichten den Schreitenden hemmte und doch der Scham genugthat; nicht knapp an den Armen und Händen und durch keinerlei Gürtel geknebelt. Viereckt wie innen die Tunika, deckte die Väter aussen das Pallium, die Zipfel nach hinten geschlagen, dass am Nacken die Tunika sichtbar ward; während eine Spange das Pallium über den Schultern befestigte. Es war, bemerkt er, das Pallium, das die Aeskulapspriester noch tragen. Und wie in

1) Acta Perpetuae cap. 18. Vgl. Friedländer II, 366.

2) Mommsen V, 645. 647.

3) Sehr verschieden ist der römisch-karthag. Patriotismus Apulej's Apulej. ed. Elmenh. S. 353. 355.

der Didostadt, so hielt man's in Utika auch, nicht minder in Hadrumet, einem dritten afrikanischen Tyros. Erst als die Urne des Weltglücks und die Gottheit für die Römer entschied, hatte Utika leider es eilig, den Scipio in der Toga zu grüssen, eine etwas frühreife Römerin.[1]) Es folgt nun ein Gang wie im Sturmschritt durch die weiteren Geschicke Karthagos, nicht ohne ironische Feinheit und halbschelmische Höflichkeit.[2]) Cajus Gracchus Versuch, durch die schlimmen Zeichen vereitelt (122), des Lepidus gewaltsame Kurzweil,[3]) Pompejus siegreiche Hand, die ordnend in Afrika auftrat (80) das sechszehnjährige Säumen des Karthago günstigen Cäsar (bis 44) die neuen Mauern[4]) der Stadt, von Statilius Taurus aufgeführt, die Weihe der Kolonie durch Sentius Saturninus[5]) führen zu dem schliesslichen Datum der nun angebotenen Toga, die also ein Jahrhundert später als in Utika anlangt. „Von den Schultern einer erhabeneren Rasse" senkt sie sich zum Volke Karthago's. „Nun braucht ihr die längere Tunika mit dem umspannenden Gürtel, die rundgeschnittene Toga mit ihrer unendlichen Fülle, mit einer Rathsversammlung von Täfelchen, die Falten herauszuarbeiten, und, wenn noch Aeskulapiuspriester und Soldaten sich anders bekleiden, brandmarkt ihr doch generell eure eigene einstige Kleidung." Er macht hier einen Exkurs zu dem Sturmbock, den die Karthager selber erfanden, den die Römer von ihnen erlernt haben, den die Karthager aber später anstaunten wie ein fremdes, pfiffiges Ungethüm. Wie die Toga von Pelasgern zu Lydern, von Lydern zu Römern gewandert ist, und zuletzt zu dem Volk der Karthager, so hatte seine Fata der

---

1) Die sieben zu Rom abgefallenen Städte s. Jung S. 116.

2) Zu den folgenden Daten vgl. namentlich Plutarch Caesar 53. ed. Imm. Becker III, 344. Strabo ed. Meinecke III, 1163. Appian Λιβυκή 136 ed. Mendelssohn I, 323. Pausan. II, 2 ed. Schubart I, 104. Dio Cass. 43, 50.

3) Dio 42, 43. —

4) Man begegnet der Behauptung, dass die Stadt keine Mauern erhielt. Dagegen vgl. ausser dieser Stelle im Pallium Prokop bei Jung 129 (unter den Vandalen verfielen die Mauern und mussten von den Byzantinern wiederhergestellt werden).

5) Oehl. I, 917 Note y.

Sturmbock. Hätte ihm nicht dieses Beispiel genügt, er hätte die gepflasterten Strassen, die die Römer den Puniern absahen,[1]) der Glorie jenes Bockes gesellen können. Immerhin ist die Meinung sehr durchsichtig: ihr könntet, statt zur Toga zu drängen, vielmehr etwas Schamröthe lernen, dass ihr allzugelehrig gewesen seid. Strömt gar etwas punisches Blut, ihm nicht unbewusst, in den Adern, oder ist es ausschliesslich der Christ, der den Ruhm Unterjochter verherrlicht,[2]) dem zumal dieses heidnische Riesenreich allzeit ein Dorn im Auge bleibt?

Dem karthagischen Patriotismus ist nun hier auch manches entsprungen, was mit dem Kapitel der Trachten zunächst wenig zu thun hat. Wir sahen schon, er hat eine Gegenfrage: warum griechelt denn ihr so? Dies führt ihn auf palästrische Uebungen. Wie sie einst der Romanität in Sachen der Toga verfallen sind, so später der Gräcität in Sachen der leidigen Ringkunst. Er hat schon in jüngeren Tagen gegen diese Künste geeifert.[3]) Die „künstliche Mast“ bestimmt, die „göttliche Plastik“ zu steigern, das „teuflische“ Beinstellen, an die Künste der Schlange erinnernd, war längst seinem Banne verfallen. Auch steht diese Christenkritik im Reich nicht auf einsamer Warte. Der Zeitgenosse Galen vergleicht die Athleten mit Schweinen wegen jenes dauernden Zwangs zu maasslosem Essen und Schlafen; ihr Leben sei ein elender Kreislauf von Fütterung, Ruhe und Ausleerung, von Sichwälzen im Koth und im Staube;[4]) ähnlich hatte vor Alters auch Seneka[5]) schon empfunden. Arzt, Philosoph, Theologe, Heide und Kirchenmann begegnen sich in einerlei Stimmung. Der Ausfall Tertullian's begnügt sich aber nicht mit Verneinung; patriotisch hebt er hervor, was die Heimath Edleres aufweist, er wird ein beredter Em-

---

1) Nissen, Pompejan. Studien cap. 22 §. 1. Mommsen, Hermes XII, 486. Jordan, Röm. Topogr. I, 524 ff.

2) s. meinen Aufsatz in v. Sybel's Hist. Z. S. N. F. XVIII S. 228 f.

3) de spectac. 18. Oehl. I, 50.

4) Friedländer III, 448. (pulverea volutatio Oehl. I. 932.)

5) Epp. 15, 3; 80, 2; 88, 18 ff. Vgl. auch (zur freien Agonistik und handwerksmäss. Athletik) Guhl Koner I, 237.

pfehler der schweissigen Ackermühen, die afrikanische Landsleute zum Frommen des Reiches aufbieten. In der Kornkammer Roms zu Hause kennt er deren Weizenruhm wohl und weiss ihn, man mag es wohl sagen, grade auf dem Standpunkt der Sekte zu würdigen, denn dieser ist dem Nützlichen hold[1]) und blosser Schaustellung feindlich. Er wohnt in einer blühenden Landschaft: Oelbaum, Rebengelände, wogendes Weizenfeld wechselt in seiner nächsten Umgebung.[2]) Die gerühmte Byzacene war freilich nur stellenweis fruchtbar,[3]) um so mehr aber das Bagradasthal und ein grosser Theil von Numidien. Auch weiter gegen Westen hin, ja bis zu den Säulen des Herkules mangeln nicht rüstige Hände, die des Ackerbaues sich annehmen: waren doch seit Strabo's Tagen die Nomaden hier sesshaft geworden, seitdem durch die römischen Thierhetzen das Land von Leoparden gesäubert war; vorzügliche Bewässerungsanstalten gaben dem Lande einen neuen Charakter.[4]) Um so bedeutsamer ward dieser Ackerbau, als durch die Latifundienwirthschaft und zum Theil durch überwiegenden Gartenbau der italische Bauernstand einging. Im Binnenlande zumal erhielt sich der punische Kleinbauer; überhaupt sind's die Liby-Phönizier, die die rüstigsten Arme hier stellen.[5]) Wenn somit ein Drittel des Weizens, den das riesige Rom verbrauchte, theils als Steuer, theils im Handel nach Rom ging, und die Portikus Minucia[6]) dort von dem Segen Afrikas strotzte, so war es ja nicht Ueberhebung, wenn afrikanischer Patriotismus ein wenig stolzer das Haupt hob und die punischen Arme herausstrich im Contrast gegen griechischen Ringkampf, in dem andre Arme sich abmühen. War doch eben der Anbau des Ackers, ob im ganzen bei den Griechen geschätzt, zumal in den älteren Tagen, einer gewissen Verachtung mit nichten selbst bei ihren Philosophen entnommen. Der Stagirit hatte

---

1) s. z. B. utilis levitas de pudic. 1. Oehl. I, 793; indumentorum formae omnibus utiles Oehl. I, 931. Vgl. Baco's inservire commodis humanis.
2) Jung S. 129.
3) Mommsen V, 651.
4) Jung a. a. O. S. 172.
5) Jung S. 110 f.
6) Hirschfeld, Röm. Verwaltungsgesch. I, 134.

Bauern von der Verwaltung des Staates entfernen wollen,[1]) und erst jüngst war ein Mann von Madaura mit dem Stolz eines griechelnden Rhetors für ähnliche Meinungen eingetreten. Er pries gewisse Weise des Auslandes, die „weder den Weinstock beschneiden, noch einen Baum okuliren, noch den Boden aufreissen, die weder mit Pferden, noch Stieren, noch Schafen, noch Ziegen hantiren, die einzig der „Weisheit" ergeben sind.[2])" Gegenüber solchen Verachtungskaskaden war geflissentliches Lob sehr berechtigt. Ward doch eben auch das Handwerk herabgesetzt[3]) nicht minder als schweissiges Bauernvolk. Es war ein Gesundheitssymptom, das gelehrte Krüppelthum anzuzweifeln, und die unverbildeten Seelen, die dem öffentlichen Wohl ihre Kraft liehen, in ihre Rechte zu setzen; von „barbarischen Strolchen"[4]) zu zeigen, dass wenigstens ihr Kopf noch nicht krank war, die Weber, die Kolonen da draussen als Gottgelehrte zu preisen. Mit dem Thema vom Mantel hing freilich dies alles lose zusammen, doch war es ein berechneter Ausfall: die gräcisirenden Städter, die das griechische Kleid in den Bann thun, sollen „die eigene Nase" bedenken lernen.

So weit langte der Ernst, ein handlicher Ernst der Entgegnung. Aber die Schrift hat auch neckische Zuthat. Ja, überschauen wir kurz das Ganze, so steht gar die Schalkheit im Vordergrund. Wie sonst auch immer beflissen, das Aeusserliche ernsthaft zu nehmen, und ein Gegner der gleissenden Einrede, es komme ja nur auf das Herz an: in gewissem Betracht erhebt sich gerade diese Schrift zu der Höhe, wo man heiter die Fragen der Tracht als kleine Fragen beschauen kann. Er kommentirt jenen Satz, dass das Wesen dieser Welt vergehe, dass alles für „eitel" zu achten sei. Der Widerstreit mit seinem Drängen, nach äusserer christlicher Einfachheit, ist dabei halb nur ein scheinbarer. Er kann gegen die Toga nicht streiten, wie gegen

1) Rassow, Weimar. Gymn.-Progr. 1866. S. 9.

2) Die Gymnosophisten Apulej. ed. Elmenh. 343. Z. 17 ff.

3) Keim, Celsus 41; vgl. dagegen die Handwerker um Apollonius von Tyana bei Philostrat, Aubé II, 441.

4) de anima 6. Oehl. II, 565.

die Smaragden der Weiber; obgleich zuweilen recht kostspielig, verfällt sie der Luxuskritik kaum. Er findet sie unbequem, lästig, er findet sie nicht patriotisch; aber damit versiegt auch sein Einwand. Und so erhebt er sich freier; ein ironisches Behagen wird sichtbar, gleich im Eingang verräth es das Schriftchen, das, mehrfach tändelnd und tänzelnd, im Ganzen diese Farbe bewahrt hat.

Auch der Honigmund Apulej's[1]) gebrauchte jene stattliche Anrede, deren schon früher gedacht ist, an die „Ersten von Afrika". Dennoch klingt sie hier anders. Die klangvolle Emphase gebricht hier; Tertullian versteht nicht zu schmeicheln. Schon das „allzeit" die Ersten, ist seine schalkige Zugabe. Dies Allezeit war ja nicht wahr. Utika war dereinst Hauptstadt, von Scipio an bis auf Cäsar.[2]) Dem Kenner der heimischen Dinge wird dieser Punkt wohl nicht fremd sein.

Bei allem Patriotismus, der ihm als Karthager ja eigen, konnten jene Titulaturen eine lächelnde Skepsis herausfordern. Der Städte Streit um die Rangfolge ist die Tagesordnung im Reiche.[3]) Bei den Festen Kleinasiens war das Erster- oder Zweitersein Lebensfrage. Ueberhaupt zählt man komisch genau. Magnesia am Mäander ist die „siebente Stadt von Asia". Der erste Platz war so umstritten, dass die Regierung sich schliesslich verstand, gar mehrere Erste zu gönnen. Obschon Ephesus Hauptstadt, nennt sich eben auch Smyrna die Erste, „sowohl an Grösse als Schönheit". Auch Heiden sind das „griechische Dummheiten". Man spielt den Sarkasmus aus: die Römer nennen euch erste, um euch zu behandeln als letzte. Man wird den Christen schon zutrauen, dass sie für diese Komik nicht taub sind. Wer der Schärfe der karthagischen Schutzschrift, wer des grimmen Hohnes gedenkt, den die Schrift „An das Publikum" athmete, wer das Bekenntniss souveräner Verachtung für die öffentlichen Dinge mit anschlägt, wird schwerlich einen Zweifel beherbergen, wie die feierliche Anrede an die

1) ed. Elmenh. 353; 355. Z. 39. 2) Jung S. 120.
3) Mommsen V, 303. (Gregorovius Hadrian S. 127.)

.allezeit Ersten" zu deuten ist, wird die Prise von Salz ,herausschmecken, die schon der Adresse sich beimengt. Selbst die Freude ist doch halb ironisch, dass die „Musse des Korns und des Friedens"[1]) jenen Ersten die Hände so frei lässt, um Censoren der Trachten zu spielen.

So gleitet, nach patriotischem Vorspiel, er zum seltsam erhabenen Satze: dass die ganze Natur ja ihr Kleid wandelt. Ja, alle Welten sind wandelbar. Der alte Lacher muss hier sein Spässchen über Philosophen sich gönneu. Anaximander[2]) und Plato erscheinen ihm gar zu ergötzlich, sei es mit ihrer vielen oder sei es mit ihrer Zweizahl von Welten: er gelangt zu der tröstlichen Auskunft, dass der Wandel auch diesen nicht fehlen werde. „Unser Quartier und Hospiz, die wirkliche Welt, die wir treten, ist sicher diesem Gesetze gehorsam": mit geschlossenen, ja homerischen Augen lasse jener Wandel sich ausmachen. Er kommt dann auf die Solstitien, auf Mondwechsel und Sternschnuppen, auf heiteren und wolkigen Himmel, auf Regen und Hagelschauer, auf das sprichwörtlich treulose Meer, auf das wechselnde Kleid unserer Erde: man sollte die grüne, die gelbe, die weisse kaum für die nämliche halten. „Wie ihr Kleid erscheint auch ihr Zierrath als ein mannigfaltiger, wechselnder: wenn die Schultern der Berge zu Thal rutschen, die Wasserader neckisch hervortanzt, oder die Wege der Flüsse verschlammen. Wasser bedeckt einst die Erde; die Tritonsmuschel der Berge, auf namhafter Höhe verloren, möchte einem Plato bezeugen, dass Meeresströme hier rauschten. Die Katastrophe, die Delos, die Samos einstens betroffen, das verschollene Land Atlantis, Sizilien, gleichsam ein Wrack, seit das Meer es vom Festlande abriss, zeigt die wechelnde Gestalt dieser Erde. Im Heiligen Land liegt da, wo einst Gedeihen geherrscht hat, die Oede des Todten Meeres, und Vulsinii Tusciens muss, wie Pompeji Campaniens sterben. Dass auch der gefrässige Erdschlund nur ferner Asien

1) pacis haec et annonae otia Oehl. I, 914; vgl. die Severischen Münzen mit annona aeterna Spanhem. num. II, 541.

2) Vgl. Büsgen (im Wiesbad. Gymn.-Progr. 1867) über das ἄπειρον Anaximanders S. 1. 13. 18.

schonte! Dass kein Abgrund sich in Afrika öffnete, und die eine Einbusse genügte.“ Er kommt dann auf die Menschheitsgeschichte und erwähnt den Termin der Heiden, mit dem sie die Historie anheben: Ninus, des Belus Sohn, während die Christen Aelteres kennen, denen die Bibelgeschichten erschlossen sind.[1]) Wo es geht, muss die Achsel ihm zucken, sei es nun über die historische Armuth, sei es über die krause Weisheit der Heiden, die phantastische Welten entdecken will. Es folgt eine gedrängte Erwähnung der Kolonisationen und Wanderungen, wie die Bienenschwärme der Völker in ferne Gegenden ausziehen, die Gestalt der Erde verneuend, eine Uebersicht, die er abschliesst mit des Reiches Severischer Herrlichkeit.

Die poetisirende Feder will aber auch das Thierreich nicht missen, um den weiten Gemeinplatz auszubreiten. Er blättert wie in einem Bilderbuch, er sieht wie in einen Guckkasten; kaleidoskopischer Zufall scheint ihn fast zu ergötzen. Das Federkleid eines Pfauen, die Edelsteine beschämend und den herrlichsten Purpur verdunkelnd, schöner als Goldbordüren die prächtigste Gewandung je machen, mit besserer Schleppe, als jemals der menschliche Luxus sie schaffen kann, es schillert bei jeder Bewegung in den mannigfaltigsten Farben. Die Schlange, die die Haut abwirft, die Hyäne als Wechselbalg im monströsen Schmucke der Fabel, der Hirsch, durch die Schlange verjüngt, beweisen ihm den Wandel im Thierreich. Das Chamäleon schliesst diesen Reigen, das wunderliche Thierchen der Heimath.[2]) So ist er im glücklichen Kreislauf zu den Trachten der Menschen zurückgelangt.

Nach den Feigenblättern und Fellen, nach den Weberverdiensten der Spinne, nach dem Mythos der ältesten Tage muss die Culturgeschichte ihm herhalten. Milesische, Selgische Schafe, Altinische, Baetische folgen, Tarentinische dürfen

---

1) Heiden pflegen freilich dergleichen zurückzugeben. Geschichten von Sarah etc. sind dem Celsus nur Ammenmärchen. Contra Celsum IV, 39.

2) Vgl. meinen Aufsatz Die Erdkunde Tertullian's in Luthardt's Z. S. 1886. S. 314.

nicht fehlen als Lieferanten für den Webstuhl der Menschen; die Naturfarbe der letzteren hat ihn seit Alters zum Liebhaber. Es folgen die Baumwollenstoffe,[1]) es folgt die Erzeugung der Leinwand: wie der grünende Flachs allmählich im Bade weiss wie Schnee wird. Ja selber die Steckmuschelwolle des Meeres liefert Gewebe; auch malt er vergnüglich den Seidenwurm,[2]) den Bescherer der üppigen Stoffe. Die Reflexion, die er anschliesst, machte schwerlich Anspruch auf Neuheit: man sehe, erst trieb das Bedürfniss; nachdem dann die Blössen gedeckt, folge das Verlangen nach Schmuck und geblähte Eitelkeit rege sich: die Behausung des Körpers werde vielgestaltiger, mannigfacher. Er scheidet nationale Trachten von kosmopolitischen Kleidern; zu den letzteren zählt er sein Pallium, ein Kleid, das allen bequem ist. Obschon dem Ursprung nach griechisch, Latium kennt es doch längst, wie ja Cato gewisser Weise, der Mann, der die Griechen aus Rom trieb, nicht nur Griechisch trieb, als er alt ward, sondern als Prätor zugleich dem Pallium seine Gunst gab.

Nachdem dann die Ideale der Tage[3]) mit kritischer Lupe betrachtet sind, gelangt er zu seinem Schluss, der unter anderem das Pallium reden lässt, wie denn Personifikationen ihm nahe liegen: der im übrigen im prosaischen Tone die Bequemlichkeit des griechischen Mantels gegenüber dem römischen hochhebt. Man ist keines Künstlers bedürftig, der tags zuvor uns die Falten mit äusserster Peinlichkeit ordnet, sie über Lindentäfelchen zwängt, das ganze Gebilde darnach mit den Wächterzangen befestigt, dann beim Frühroth die Tunika, die man besser kürzer gewebt hätte, mittelst des Gürtels herauf rafft, den Faltenwurf abermals mustert, und was aus dem Gleise ging, ändert, dann ein Theil von der Linken her nachlässt, aber von den Schultern den Ausbausch, da die Täfelchen jetzt fehlen, zurückzieht, weiter, die Rechte

1) Blümner, Gew. Thät. der Völker des klassischen Alterthums S. 4. Note.

2) Oehl. I, 930 (II, 62); Clemens ed. Klotz I, 260; Blümner S. 21.

3) Nämlich Achill, Herkules, Alexander, s. hier S. 638 f; hier auch der positive Grundsatz: det consuetudo fidem tempori, natura deo. Oehl. I, 933.

freilassend, das ganze wieder nach links rückt, wobei auch das Getäfel der Rückseite noch apart will bedacht sein: kurz, man braucht keinen Mann, der einen zum Packträger ausstattet. „Ist der Togaträger bekleidet, oder ist er eben nicht viel eher belastet? Trägt er sein Kleid oder schleppt er's? Die Frage ist leicht zu beantworten. Oder scheinen die Fragen dir dumm, erlaube, dass ich dich nach Hause begleite; ich will sehen, was dein Erstes ist, wenn du eben über die Schwelle bist. Nichts entzückt dich so sehr, als dass du die Toga nun los wirst.“ Er kommt auf die ihm widrigen Schuhe, das Zubehör dieser Toga, auf die venetianischen Schuster, die ganz seinem Zorn verfallen sind, um zum Preise des Palliums fortzuschreiten. Dies verlangt keinen Aufwand von Zeit: seine ganze Aufgabe ist, sich lose um den Körper zu legen. Ist etwas von Hemde darunter, so mangeln die Qualen des Gürtels; trägt man Sandalen dazu, so sind dies reinliche Dinge, und der nacktere Fuss ist des Mannes werth. Und nun erst die Bedeutung des Palliums. „Ich“, so verkündet dasselbe, „schulde mich nimmer dem Forum, nimmer dem Exercierplatz, noch bin ich der Kurie haftbar; ich weiss nichts von Morgenbegrüssungen, nichts von Rednertribünen, des Prokonsuls Palast lässt mich kalt. Ich verspüre keinen Beruf, die Kanaldüfte zu riechen oder an den Schranken zu schnüffeln, wie die Advokaten des Forums. Ich zerstosse keine Gerichtsbank, verwirre keine Gerechtsame, belle nicht in Processen, spreche keine Verdikte, bin nimmer Soldat noch Beamter, ich trete beiseit aus der Menge. Mit mir selber ist mein Geschäft; ich sorge nur, dass ich nicht sorge. Ich führe ein besseres Leben, so abgeschieden, als früher. Aber: ein träges dafür, bemerkst du. Dem Vaterland sind wir geboren! Siehe da, eine veraltete Ansicht. Wie würden die für andere geboren, die das Sterben selber besorgen müssen. Bei den Zeno's und Epikurs preist du ja die Schule des Gleichmuths: willst du nicht mir auch gerecht werden? dazu nütze ich auch dem Gemeinwesen. Von beliebigem Vorsprung herunter[1]) vertheile ich Sittenarzeneien, die dem Reiche

1) „ce manteau qui désignait celui qui le portait, quelque fois aux quolibets, le plus souvent aux respects des passants.“ Renan, Origines VI, 38.

und Vaterlande eine neue Gesundheit verheissen. Die Togen eben schadeten wohl dem Lande mehr als die Harnische. Ich schmeichle zumal nicht dem Laster, weder der Räude der Bosheit noch dem wassersüchtigen Ehrgeiz. Ich schaffe das Brenneisen her für Ciceronianische Prunksucht, die für ein ganzes Vermögen eine Citrusplatte sich anschafft, oder für drusillanische[1]) Schüsseln, für die solche Masern wohl noth waren. Ich führe die Lanzette auch ein in die Herbigkeiten eines Pollio, der Sklaven Muränen zum Frass gab. Ich zerschneide die Hortensiuskehlen, die lüstern sind nach dem Pfaubraten und den gierigen Hals des Aesopus, der Singvögel hinabwürgt. Für die Unfläthereien des Skaurus, für die Würfelschalen des Curius, für die Säuferbecher Anton's halte ich Purganzen in Vorrath. Den Eiter insgesammt der Togaten, wer wird ihn füglich herausdrücken, wenn nicht Zusprachen des Palliums."

„Schöne Reden, sagst du. Aber das Pallium redet auch bei schweigsamem Mund. Ich beschäme, sagt es, die Laster, auch wo ich ihnen stille begegne. Doch, Philosophie, fahre hin. Sie zeugt nicht allein für das Pallium. Dieser Mantel hat auch andere Kundschaft.[2]) Die Gesammtheit der freien Künste deckt sich mit seinen vier Zipfeln. Allerdings! von den Rittern abwärts. Doch vergiss nicht, dass die Lanisten, das gesammte Gladiatorengeschmeiss sich streng zu der Toga bekennen. Wird es da noch so unwürdig heissen: Von der Toga zum Pallium? Und soweit rede der Mantel in seiner eigenen Sache. Ich übertrage ihm jetzt den Verkehr der göttlichen Sekte. Freue dich, Pallium, juble. Eine bessere Weisheit erwählt dich, seit du die Kleidung des Christen bist."

Dies der Inhalt des Palliums. Inwiefern sein Ton dazu diente, den Eifer der Verfolgung zu sänftigen, gemässigt, wie dieser Ton war gegenüber einer früheren Tonart, bleibt jenseits unserer Erwägungen.

Als Fundgrube mancherlei Wissens hat die Schrift mit Recht längst gegolten. Sie spricht aus einer Fülle von An-

1) S. Plinius Hist. N. 33, 11, 52 (ed. Sillig V. S. 117.)
2) Welche? s. hier S. 621: Lehrer des ABC etc.

schauungen, die, den Späteren nicht mehr geläufig, theils Licht empfangen, theils spenden im Verhältniss zu unserem sonstigen Wissen über das uns ferne Jahrhundert. Wenn der Autor von Erdbeben redet mit unverkennbarem Pathos, so sind es, zunächst in Asien, nicht nur vorchristliche Data, die er aus Büchern erfahren hat, es sind frischere auch, die ihm vorschweben. Das furchtbar verwüstete Smyrna (178)[1]) liegt ihm hier im Gedächtniss; er war eben damals kein Knabe mehr, als die trübe Kunde durchs Reich ging. Ueber einem afrikanischen Erdbeben, dessen er ausdrücklich erwähnt hat, hat bisher ein Schleier gelegen: es hatte die Kastra bebetroffen, die mit Lambäsis identisch sind, und von denen die Milliarien einst die Entfernungen in Afrika massen;[2]) eine Erfahrung von heute bestätigt,[3]) dass hier Erdbebenterrain liegt. Besonders emphatisch erscheint auch der Rückblick auf die Campanische Landschaft. Auch da ist's mit nichten ausschliesslich die Beziehung auf das ältere Ungemach, das den grossen Naturforscher kostete und üppige Städte verschüttete; auch ein jüngeres Grollen des Berges, das man ängstlich in Europa hörte und auf nahendes Unheil bezog, ist dem Afrikaner im frischen Gedächtniss[4]). Ein anderes Naturereigniss, sich in seiner Nähe vollziehend, aber langsamen Schrittes einhergehend, wird sicher wohl ebenfalls durchschimmern in jener allgemeinen Bemerkung über die Verschlammung der Flüsse,[5]) die mit Verschiebung des Bettes im gegebenen Falle zusammengeht. Man zeichnet mit handlicher Sicherheit heute einen punischen Bagradas, wie man einen römischen kennt, und, was der Autor nicht sah, ein Bette des Medjerda von heute.[6]) Von mythisch-geographischen

1) Friedländer III, 179 (vgl. Capitolin. Anton. Pius cap. 9. Hist. Aug. ed. Peter I, 40).

2) Jung S. 118.

3) Vgl. über das Bou-Saâda zerstörende Erdbeben vom 3. December 1885 L'Illustration (de Paris) vom 26. December 1885. S. 423. Bou-Saâda liegt 26 Meilen westlich von Lambäsis.

4) Dio 76, 1. ed. Sturz IV, 614.

5) fluminum viae obhumando Oehl. 1, 921.

6) Vgl. die Karte bei Tissot Géographie comparée etc. S. 76.

Daten mag es erwähnenswerth heissen, dass auch er die *terra Atlantis*, die man jetzt wieder ernster zu nehmen scheint,[1]) wie die Entstehung der Insel Sicilien ausdrücklich auf das Tapet bringt, wobei er mit Ausschluss des ionischen nur ein adriatisches und tyrhenisches Meer nennt. Von Kulturdaten der Heimath sei der Baumwolle noch mit gedacht, die nahe bei Karthago gewonnen ward.[2]) Jene „Kanäle" des karthagischen Forums, die die Advokaten dort „aufriechen", werden einer Plautusstelle[3]) zu Hülfe kommen, und Abzugsrinnen bedeuten, die zu den Kloaken hinabführen; Trinkwasserkanäle werden schwerlich, auch im Hochsommer, stinken.

Endlich noch ein Datum, geeignet hier abzuschliessen, weil zur Hauptfrage zurückführend. Es war der cynische Mantel, den Tertullianus anlegte. Lucian und Celsus bereits verglichen die Christen mit Cynikern.[4]) Vor ihnen hatte Justin ja den Kampf mit den Cyniker Crescens; doch bekannt ist, dass Aehnliches Aehnliches oft am schroffsten bei Seite schiebt, und läge die Aehnlichkeit selbst nur in äuserer Erscheinung und Lebensart. Justin trug bekanntlich das Pallium. Besonders bemerkenswerth aber scheint noch eine Relation dieses Mantels, die nämlich zur Strassenpredigt. Der alte Roman, die Homilien, der noch ältere Zeiten verjüngen will, zeigt Petrus wie als Palliumträger,[5]) so als Strassenherold der Botschaft. Auf hohem Steine steht Petrus,[6]) oder auf einer Statuenbase,[7]) das Wort des Heiles verkündigend. Wie der Herr auf dem Berg und im Kahn sich eine Art von Kanzel zurechtmacht, wie Paulus öffentlich predigt, so hier der romanhafte Jünger. Andere Tage sind jetzt da, wo die Schrift vom Pallium ausgeht. Eine *disciplina arcani* ist nun der christliche Gottesdienst. Dass

1) S. Aubé Hist. des perséc. Appendix.

2) S. Blümner S. 4. Damit vgl. Oehl. 1, 929: quoniam et arbusta vestiunt.

3) Curcul. 4, 1, 15. Vgl. auch Pöhlmann Die Uebervölkerung der antiken Grossstädte S. 127.

4) Hausrath Kleine Schriften S. 80.

5) Homil. XII, 6 ed. Dressel S. 258.

6) Homil. VII, 1 ed. Dress. S. 173.

7) Homil. VIII, 8.

Heiden mit hören, gilt unerlaubt, nur Marcion's Gemeinden gestatten es, in Treue gegen die ältere Uebung.[1]) Was dereinst zusammen gewesen war, die Oeffentlichkeit und das Pallium, hat die Ungunst der Tage getrennt. Nur die Cyniker dürfen,[2]) nicht die Wechselbälge derselben, als welche die Christen oft gelten, den ersten besten Vorsprung besteigen, ihre Waaren im Pallium auszubieten, Medicin für die Sitten zu spenden. Der Karthager muss sich bedenken zu sagen, dass das Pallium, von Christen getragen, einen Strassenprediger schmücke; er kann das nur sagen vom Mantel, sofern er eine cynische Brust deckt. Die Tage solcher Freiheit für Christen sind alte verschollene Tage; wohl nicht ohne Sehnen kann er auf diese Tage zurücksehen. Nicht unmöglich, dass gar solcher Rückblick auf die Tage der offenen Predigt zu seiner Wahl des Palliums beitrug.

---

1) Vgl. meinen Aufsatz Tertull. und Sanct Paul in Hilgenfeld's Z. S. für wiss. Theol. XXIX, 4. S. 493 (486). 2) Hausrath S. 80.

Ueber die Logoslehre bei Justinus Martyr.

Von

Prof. Dr. **Ludwig Paul**

in Kiel.

Durch die sorgfältige Untersuchung von Albr. Thoma in Hilgenfeld's Zeitschrift Jahrg. 1875. Heft III. und IV, ist das literarische Verhältniss Justins zum Johannesevangelium in sehr ausgiebiger Weise aufgeklärt worden und zwar in der Richtung, dass der Nachweis der Beziehungen, die zwischen der Logosschrift und dem Apologeten stattfinden, „mehr aus dem Vollen, nach dem Zusammenhang der einschlägigen Stücke" geführt worden ist, wobei Thoma die Justin'schen Stellen an dem Faden des Evangeliums aufreiht Hilgenf. Ztschr. l. c. p. 492. Er kommt zu dem Resultat, dass Justin die Synoptiker citirt, dagegen nach Johannes denkt und argumentirt, l. c. p. 554, dass somit die Logosschrift „dem Apologeten ein Leitfaden für seine Gedankengänge ist, aber der rothe Johanneische Faden nur die unsichtbar bleibende Schnur ist, an der die alttestamentlichen und synoptischen Perlen aufgereiht sind." p. 555.

Ist dies Ergebniss richtig, dann ist wohl auch die Schlussfolgerung berechtigt, dass das Johannesevangelium zu Justins Zeit „wohl als ein christliches Buch galt, aber nicht als ein kirchliches, dass es wohl als Lehrbuch und Commentar der historischen Tradition und kirchlichen Gebräuche fleissig studirt wurde von den Ueberlieferern der Lehre und als Rüstkammer benutzt von den Vertheidigern des rechten Glaubens, aber nicht vorgelesen im Gottesdienste

wie die apostolischen Denkwürdigkeiten," Hilg. Ztschr. l. c. p. 560. Justin, meint Thoma, zeuge für die Existenz des Johannesevangeliums, aber gegen seine Apostolicität und es sei für Justin und seine Kirche Johannes noch nicht der Verfasser der Logosschrift gewesen. l. c. p. 563.

Diesen Standpunkt hat Thoma auch in seinem trefflichen Werke „über die Genesis des Johannesevangeliums" festgehalten, wie er p. 824 sagt: „Justin kennt und benutzt das Johannesevangelium sehr eingehend aber in gar eigenthümlicher Weise. Der Name des Buches ist nie genannt und ein eigentliches Citat, das den Wortlaut einer Lehrstelle oder ein Ereigniss der Geschichtserzählung erwähnt, nicht angeführt. Justin rechnet Johannes nicht zu „den Denkwürdigkeiten der Apostel", aus denen er sowohl Sprüche als auch Erzählungen in reicher Auswahl wörtlich beibringt und welche ihm kirchliche und historische Autoritäten sind. Vielmehr gebraucht er johanneische Anschauungen und Gedankengänge . . . . fast so, wie man einen dogmatischen Schriftsteller ähnlicher Richtung und Geltung benutzt, von dem als Muster man denken und sich ausdrücken gelernt hat; während Justin nach den Synoptikern citirt, ist er gewohnt, nach Johannes zu reflectiren. Das Logosevangelium ist also dem Märtyrer eine christliche Lehrschrift, aber noch nicht ein kirchlich sanktionirtes Buch; es gehört ihm eben so wenig zu den Denkmälern der kirchlichen Tradition, zu den kanonischen, heiligen Schriften, als die Episteln, die ja erst in zweiter, bezw. dritter Linie in die katholische Sammlung aufgenommen wurden. Wenn aber aus Justins freundlicher Stellung zum Judenchristenthum und seiner durch die Gegnerschaft Marcions gesteigerten Abneigung gegen den von jenem auf den Schild gehobenen Heidenapostel sich leicht erklären lässt, warum er Paulus zwar kennt und verwendet, aber niemals nennt oder anerkennt, so hätte der Name eines Zwölfjüngers und insbesondere des Apokalyptikers in dem Ohre des Märtyrers einen zu guten Klang gehabt, als dass er ihn als Verfasser des Evangeliums hätte verschweigen können. Daher ist anzunehmen, dass für Justin der Apostel Johannes noch nicht als Verfasser des Logosbuchs gelten

konnte, wie das auch für ihn und seine Kreise weder als Evangelium im Sinne der Synoptiker noch überhaupt als heiliges oder kirchliches Buch galt."

Hat nun Thoma vorzugsweise das literarische Verhältniss der beiden Schriftsteller ins Auge gefasst, so kommt es uns hauptsächlich darauf an, die Spitze der Justinschen Lehre, die Logologie, herauszuheben und ihren Inhalt auseinander zu legen, als den Inhalt desjenigen Dogmas, welches die gesammte Kirchenlehre bereits zu Justins Zeit zu beherrschen angefangen hat, um sich im homousischen Bekenntniss zu vollenden. Dabei wird sich ganz von selbst auch das Verhältniss aufschliessen, das zwischen dem Johanneischen Logosbuche und dem Apologeten stattfindet.

Wir werden nun die hauptsächlichsten Stellen, die hier von Belang sind, Revue passiren lassen, wobei bemerkt werden mag, dass wir, wie das jetzt allgemein anerkannt, nur die beiden Apologien, die ursprünglich wohl Ein Buch und zwischen den Jahren 138—160 geschrieben sind, und den Dialog als echte justinsche Schriften anerkennen. Wir benutzen die Ausgabe von Otto, ed. tertia.

Die erste Stelle, auf die da Rücksicht zu nehmen ist, findet sich in Ap. I, cap. 5 und lautet: *οὐ γάρ μόνον ἐν Ἕλλησι διὰ Σωκράτους ὑπὸ λόγου ἠλέγχθη ταῦτα, ἀλλὰ καὶ ἐν βαρβάροις ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου γενομένου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ κληθέντος.*

Justin hatte davon geredet, dass schon Sokrates die Menschen von den Dämonen und ihrem Wesen habe abbringen wollen. Er fährt nun mit unsern Worten fort, in welchen *ἠλέγχθη ταῦτα διὰ Σ.* die Bedeutung hat: „Das ganze Treiben der Dämonen wurde durch Sokrates verurtheilt", und mit den barbari die Juden gemeint sind. Im übrigen ist Sokrates als Instrument gedacht, durch das der Logos geredet hat; da ist Sokrates eine Person für sich und der Logos etwas für sich Seiendes; ob ebenfalls Person, das ist hier nicht gesagt. Dagegen in Jesus Christus soll der Logos selbst (*ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λ.*) Person geworden sein und zwar menschliche Person. Im Grunde scheint die Sache darauf hinaus zu laufen, dass bei Sokrates nur eine jewei-

lige und theilweise Inspiration desselben Logos angenommen wird, der hernach voll und ganz in Jesus Christus aufgetreten, d. h. Jesus Christus nicht so genannt als Mensch, dem der Logos auf irgend eine Weise inne wohnte, sondern als der Logos selbst, der menschliche Gestalt angenommen. Die freilich Justin noch fern liegende Consequenz dieser Anschauung ist der Doketismus.

Wir kommen auf die Stelle in c. 6: *ἀλλ' ἐκεῖνόν τε, καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν.*

Justin redet davon, dass die Christen wohl die falschen Götter verachteten, nicht aber den wahren Gott, der ein Vater der Gerechtigkeit sei und der Sittlichkeit (*σωφροσύνης*) und der andren Tugenden, rein von aller Schlechtigkeit; dann fährt er mit den citirten Worten fort: „sondern diesen und den Sohn, der von ihm gekommen ist und uns diesen unsern Glauben (*ταῦτα*) gelehrt hat, und das Heer der andern (ihm) folgenden und gleichenden guten Engel und den durch die Propheten redenden Geist verehren und beten wir an.“ Das ist die allein richtige Uebersetung, gegenüber den Versuchen, die man gemacht hat, die Stelle anders zu fassen, indem man die Worte *καὶ τὸ τῶν . . . . στρατόν* entweder mit *ἡμᾶς* verband und beides von *διδάξαντα* abhängig sein lassen wollte, oder mit *ταῦτα*, und es mit diesem Accusativ der Sache sein liess, als ob gesagt wäre *ταῦτα* (die Lehre von Gott) *καὶ τὰ περὶ τοῦ τῶν ἄλλων . . . . στρατοῦ*. Andere wollten durch die Partikel *τε* nach *πνεῦμα* dieses *πνεῦμα* selbst eng angeschlossen sein lassen an *στρατὸν*, damit so der Geist als Haupt der Engel, beide aber als Eins bezeichnet würden. Das sind alles willkürliche Versuche zu dem Zwecke, anstatt eines vierfachen Objekts des christlichen Glaubens, das die Worte aufstellen, ein dreifaches zu gewinnen, Gott, Sohn, Geist. Es geht das aber nicht; es ist in der That ein vierfaches Objekt, was hier statuirt wird und einen Beweis für eine abgeschlossene Dreieinigkeitslehre können die Worte nicht abgeben. Dagegen zeigen sie uns,

wie sich Justin die Dignität des Sohnes gedacht hat. Er ist, das zeigt das *τῶν ἄλλων ἀγγέλων*, sowie das *ἑπομένων* und *ἐξομοιουμένων*, ein *ἄγγελος*, und wird auch so an anderen Stellen von Justin geradezu benannt. Da aber die andern *ἄγγελοι* als eine Gesammtheit zusammengefasst werden, als ein Heer, und zwar als ihm folgende, dem Wesen nach gleiche, *ἐξομοιούμενοι*, so ist der Sohn wohl als ihr Erster, ihr Führer zu betrachten. So hätten wir denn für die Natur des Sohnes das, dass er ein Engel ist, d. h. Diener Gottes zum Zwecke, die Menschen über Gott zu belehren, gleichen Wesens mit der Schaar der Engel, aber an deren Spitze ihr Anführer und Haupt. Immerhin kann man darum sagen, dass sich die Stelle hinneigt zur Fixirung der Dreiheit, ohne doch diese bestimmt aufzustellen. Denn besonderes Objekt der Verehrung sind doch die Engel auch noch als eine besondere Schaar. Zu diesem Resultat kommt auch Semisch, Justin II, 356, wenn er sagt: „dem natürlichen Augenschein treten . . . vier Satzglieder entgegen, welche sich durch die wesentlich gleichförmige Verbindung als sämmtlich koordinirt darstellen. (*ἐκεῖνόν τε—καὶ τὸν—καὶ τὸν—τε.*) Die Ebenmässigkeit dieser Verbindung, in welcher die vier Satzglieder zu einander gestellt sind, lässt die Engel bestimmt als ein christliches Religionsobjekt erscheinen.“ Es ist also hier ein vierfaches Objekt der Verehrung ausgesagt. Wenn Kahnis, „die Lehre v. heilg. Geist“ I, p. 241 „eine Ungenauigkeit in dem Satze“ vorliegen sieht, um den Justin so viel wie möglich sonst correkt über die Verehrung der Dreieinigkeit lehren zu lassen, so mag er nur die „Ungenauigkeit“ auf die ganze damalige Lehre von der Trinität übertragen, dann trifft er das Richtige.

Bestimmter die Dreiheit fixirend ist die Stelle cap. 13: *ἄθεοι μὲν οὖν ὡς οὐκ ἐσμὲν τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι . . . . . τίς σωφρονῶν οὐχ ὁμολογήσει; τὸν διδάσκαλόν τε τούτων γενόμενον ἡμῖν καὶ εἰς τοῦτο γεννηθέντα Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, τοῦ γενομένου ἐν Ἰουδαίᾳ ἐπὶ χρόνοις Τιβερίου Καίσαρος ἐπιτρόπου, υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως θεοῦ, μαθόντες καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προ-*

φητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει, ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν, ἀποδεί-ξομεν.

Der Sinn ist der, dass Justin nachweisen will, dass sie, die Christen, ihren Lehrer Jesus Christus auf vernünftige Weise ehren damit, dass sie ihn als den Sohn des wahrhaftigen Gottes bekennen, *μαθόντες υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως θεοῦ*, und ihm den zweiten Platz anweisen, sowie dem h. Geiste den dritten. Hier ist deutlich, wenn auch die Worte *πνεῦμά τε .... τάξει* mehr nur anhangsweise der Haupterörterung beigefügt sind, doch die Dreiheit ausgesagt so, dass dem Sohne die zweite, dem h. Geiste die dritte Stelle zugewiesen wird. Dass aber der Sohn vollkommen identisch mit dem Logos zu setzen ist, geht aus cap. 60, wo dem Logos der zweite Platz angewiesen ist, mit Sicherheit hervor. Wie wenig aber in unserer Stelle cap. 13. die Dreiheit urgirt wird, wie vielmehr die Worte *πνεῦμά τε ... τάξει* nur parenthetisch beigesetzt sind und die Lehre vom Logos die ganze Kraft der Betrachtung in Anspruch nimmt, zeigen die unmittelbar nach dem Obigen folgenden Worte des Textes: *ἐνταῦθα γαρ μανίαν ἡμῶν καταφαίνονται, δευτέραν χώραν μετὰ τὸν ἄτρεπτον καὶ ἀεὶ ὄντα θεὸν καὶ γεννήτορα τῶν ἁπάντων ἀνθρώπῳ σταυρωθέντι διδόναι ἡμᾶς λέγοντες, ἀγνοοῦντες τὸ ἐν τούτῳ μυστήριον, ᾧ προςέχειν ὑμᾶς ἐξηγουμένων ἡμῶν προτρεπόμεθα.* Der Hauptanstoss, den die Heiden nehmen, zugleich das Geheimniss der christlichen Lehre, was Justin nunmehr näher auseinander setzen will, ist, dass ein Gekreuzigter, Jesus Christus, den zweiten Platz nach dem ewigen Gott haben soll. Die Offenbarung dieses Geheimnisses, die eben die Heiden noch nicht kennen, und die er ihnen geben will, besteht nun eben darin, dass in diesem gekreuzigten Menschen der Logos Gottes gewesen. Also nicht die Trinität ist das Mysterium sondern die göttliche Natur Jesu Christi als Logos Gottes.

Näher nun ist dieser zu Gestalt gewordene, *μορφωθεὶς*, Mensch gewordene, *ἄνθρωπος γενόμενος*, Jesus Christus geheissene, *Ι. Χ. κληθεὶς*, als Sohn vom Vater gekommene, *υἱὸς ἐλθὼν*, an der Spitze der ihm wesensgleichen Engel stehende Logos als das erste Erzeugniss Gottes prädi-

cirt in der Stelle, die jetzt näher zu betrachten ist in Cap. 21: *τῷ δὲ καὶ τὸν λόγον, ὅ ἐστι πρῶτον γέννημα τοῦ θεοῦ, ἄνευ ἐπιμιξίας φάσκειν ἡμᾶς γεγεννῆσθαι, Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν διδάσκαλον ἡμῶν, καὶ τοῦτον σταυρωθέντα καὶ ἀποθανόντα καὶ ἀναστάντα ἀνεληλυθέναι εἰς τὸν οὐρανὸν, οὐ παρὰ τοὺς παρ' ὑμῖν λεγομένους υἱοὺς τῷ Διΐ καινόν τι φέρομεν. Πόσους γὰρ υἱοὺς φάσκουσι τοῦ Διὸς οἱ παρ' ὑμῖν τιμώμενοι συγγραφεῖς, ἐπίστασθε.* „Aber auch damit, dass wir vom Logos, welcher das Ersterzeugte Gottes ist, sagen, dass er ohne Vermischuug (d. h. wie Justin unten Cap. 22. sagt, von einer Jungfrau, *διὰ παρθένου*) geboren sei, Jesus Christus, unser Lehrer, und dass er, nachdem er gekreuzigt, gestorben und auferstanden gen Himmel gefahren sei, sagen wir in Vergleich mit den bei Euch behaupteten Zeussöhnen nichts Neues. Denn wie viele Söhne die bei Euch in Achtung stehenden Schriftsteller dem Zeus beilegen, wisst ihr.“ Es werden nun die ganze Reihe der Zeussöhne aufgeführt, zum Zwecke Analogien aufzufinden zwischen dem, was die Heiden von ihren Göttern sagen, die ja auch Jungfraugeburten, besondere Todesarten und Himmelfahrten annähmen, und dem, was die Christen in diesen Stücken von Christus behaupten. Denn solche Analogien des christlichen und heidnischen Glaubens sieht Justin überall, besonders aber in den sogenannten Heilsthatsachen des christlichen Glaubens, Jungfraugeburt, genugthuender Leidenstod, Auferstehung und Himmelfahrt. „Etliches sagen wir ganz ähnlich, wie Euere Dichter und Philosophen, Etliches erhabener, der Gottheit entsprechend, *θείως*, und wir allein es mit Beweis aufstellend,“ sagt er Cap. 20. Es ist das eine höchst interessante Wahrnehmung, dass der Apologet die christliche Lehre, und zwar gerade das sogenannte „positiv Thatsächliche“ so nahe heranrückt an das positiv Heidnische; man kann auch hieraus sehen, dass der Einfluss der heidnischen Religionslehre viel stärker auf die christliche gewesen ist, als das gewöhnlich angenommen wird, und nicht geringer als der der jüdischen. Wir haben uns hier denselben nur auf die Lehre vom Logos zu betrachten, und da sucht und findet Justin auch für die Annahme dieses Begriffs eine Analogie

in der heidnischen Religionslehre (Mythologie.) Daraus mögen wir abnehmen, wie sehr jener Begriff die Signatur der Zeit bildete, und wie bei dem Vorherrschen desselben es von selbst gegeben war, dass die Christen ihn als die höchste begriffliche Vorstellung der ganzen Zeit auf die höchste Vorstellung ihres Glaubens, Christus, anwendeten.

Justin sagt hierüber Cap. 22: *υἱὸς δὲ θεοῦ ὁ Ἰησοῦς λεγόμενος, εἰ καὶ κοινῶς μόνον ἄνθρωπος, διὰ σοφίαν ἄξιος υἱὸς θεοῦ λέγεσθαι· πατέρα γὰρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε πάντες συγγραφεῖς τὸν θεὸν λέγουσιν. Εἰ δὲ καὶ ἰδίως παρὰ τὴν κοινὴν γένεσιν γεγενῆσθαι αὐτὸν ἐκ θεοῦ λέγομεν λόγον θεοῦ, ὡς προέφημεν, κοινὸν τοῦτο ἔστω ὑμῖν τοῖς τὸν Ἑρμῆν λόγον τὸν παρὰ θεοῦ ἀγγελτικὸν λέγουσιν.* „Der, Sohn Gottes genannte, Jesus würde, auch wenn er nach allgemeiner Menschenweise nur ein Mensch gewesen wäre, doch wegen seiner Weisheit werth sein, Gottes Sohn genannt zu werden. Denn Vater der Menschen und Götter nennen Gott alle eure Schriftsteller. Wenn wir aber, wie wir das früher gesagt haben, ihn in besonderer Weise über das allgemein menschliche Entstehen hinaus aus Gott gezeugt sein lassen als Logos Gottes, so mag das als eine Behauptung angesehen werden, die wir gemeinsam haben mit Euch, die ihr den Hermes den Logos nennt, der von Gott die Befehle bringt." Hier ist mit den Worten *εἰ δὲ καὶ . . . ἐκ θεοῦ λέγομεν*, in welchen *αὐτὸν* auf das vorangegangene *υἱός δὲ θεοῦ ὁ Ἰησοῦς* geht und Subjektsaccusativ ist, während *λόγον θεοῦ* Prädikatsaccusativ, nicht etwa die Jungfraugeburt mit *ἰδίως παρὰ τὴν γένεσιν* gemeint, sondern die über das gewöhnliche Menschenwesen hinausragende Dignität des Sohnes, die er eben dadurch hat, dass in ihm der Logos Gestalt gewonnen, zur Erscheinung gekommen ist. Dass wir die Worte *ἰδίως* etc. so fassen müssen, ist wegen des Gegensatzes *εἰ καὶ κοινῶς μόνον ἄνθρωπος* nothwendig, da mit diesen die Bezeichnung des gewöhnlichen Menschenwesens ausgedrückt ist. Also, dass Jesus über die gewöhnliche Menschennatur hinausragt, hat er nicht dem zu verdanken, dass er Sohn Gottes ist; das könnte er auch genannt werden

wegen seiner Weisheit; sondern dem, dass in ihm, und zwar mit seiner Geburt, der Logos zur Erscheinung kam. Dass es aber einen Logos giebt, dafür beruft sich der Schriftsteller auf den gemeinsamen Glauben der Zeit: die Heiden sehen ihn in Hermes erschienen, die Christen in Jesus. Nicht also darin, und es ist das als ein höchst wichtiger Punkt hervorzuheben, weil wir hier sehen, was die älteste nachapostolische Kirchenlehre als punctum saliens des Christenthums ansah, nicht darin liegt das die besondere Dignität Christi begründende, dass er so geboren, so gestorben, so auferstanden und gen Himmel gefahren ist; mit dem Allen, so gewiss es für Justin ist, haben die Christen in ihrem Glauben an Christus nur dasselbe, was die Heiden in ihrem Glauben an die Persönlichkeit eines Perseus, Herakles, Bellerophon und welche andere Justin noch aufzählt, auch zu haben behaupten; der Christenglaube ist nur eben auch darin nicht geringer als der heidnische; sondern darin ist Christus über Alles erhaben, dass er als Logos Gottes und dadurch einzigartig, *ἰδίως μόνος*, geboren ist. Einen Vorwurf aber aus der Logoslehre den Christen machen, können die Heiden auch nicht, da sie selber in Hermes eine solche aufstellen.

Und zwar wird diese Logosgeburt Christi als solche nicht durch irgend welche Wunder, etwa durch die Jungfraugeburt documentirt. So wenig dieses und Aehnliches bestritten wird, aber es ist für Justin kein Beweis der besondern Dignität Jesu, die er den Heiden gegenüber geltend machte, die ja genug Jungfraugeburten hatten; nur fehlen durfte dieses und Anderes nicht. Documentirt wird die Logosgeburt, dass die Wahrheit, dass der Logos in dieser Person erschienen sei, dadurch, dass Jesus Christus gegenüber den heidnischen Göttern (und auch gegenüber den heidnischen Lehrern) hervorrage durch das, was er that, *κρείττων ἐκ τῶν πράξεων φαίνεται*, Cap. 22.

Alles das, wodurch nun Jesus Christus so auf allein einzige Art geboren ist, *μόνος ἰδίως γεγένηται*, d. h. wodurch er einzigartiges Phänomen ist, fasst der Apologet zusammen in Cap. 23: *Ἰησοῦς Χριστὸς μόνος ἰδίως υἱὸς τῷ θεῷ γεγέννηται, λόγος αὐτοῦ ὑπάρχων καὶ πρωτότοκος καὶ δύναμις, καὶ τῇ*

βουλῇ αὐτοῦ γενόμενος ἄνθρωπος ταῦτα ἡμᾶς ἐδίδαξεν ἐπ' ἀλλαγῇ καὶ ἐπαναγωγῇ τοῦ ἀνθρωπείου γένους. „Jesus Christus ist allein in einziger Art als Sohn Gottes geboren, indem er sein Logos war (und ist, ὑπάρχων) und sein Erstgeborener und seine Macht, und Mensch geworden nach seinem Rathe hat er uns dies (ταῦτα, diese unsere Glaubenslehre) gelehrt zum Wandel (zur Aenderung) und zur Wiederherstellung des menschlichen Geschlechts.“ Zu diesen Worten, die ich, obschon sie von einem ὅτι abhängen, selbstständig auftreten lasse, giebt Justin seine ganze Christologie. Man hat sie oft mit der johanneischen verglichen, um diese bald als die ursprünglichere, bald als die abgeleitete zu bezeichnen. Aehnlichkeit hat sie viel. Bei Justin ist Christus als μόνος ἰδίως υἱὸς θεοῦ ausgesagt, bei Johannes als μονογενής, beides Prädikate gleichen Werthes, dort als λόγος αὐτοῦ ὑπάρχων, hier als ἐν ἀρχῇ ὤν, zwei Aussagen, die allerdings so zu einander stehen können, dass die zweite, als die bestimmtere aus der ersteren, unbestimmteren herausgebildet werden könnte, zumal das ὑπάρχων als ein Sein von Anfang an gedeutet werden kann. Wenn ferner bei Justin Christus als δύναμις θεοῦ ausgesagt wird, so hat zwar Johannes dieses Prädikat der δύναμις für Christus nicht den Worten nach, wohl aber hat er die Sache. Wenn bei Justin diese δύναμις eine zwiefache ist, insofern einmal Christus der Logos ist, durch den nach Apol. II, Cap. 6. im Anfang Gott Alles gegründet und geordnet hat, τὴν ἀρχὴν πάντα δι' αὐτοῦ ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε, das andere Mal er nach Apol. I, Cap. 14, der gewaltige Lehrer ist, weil seine Rede Kraft Gottes ist, δύναμις θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἦν, so ist auch bei Johannes diese δύναμις eine zwiefache; einerseits eine absolute; denn durch den Logos ist Alles geworden; andrerseits eine modificirte; Gnade und Wahrheit ist durch ihn geworden, seine Lehre ist göttlicher Herrlichkeit. Was Justin als δύναμις in der Lehre Christi bezeichnet hatte, bezeichnet Johannes als δόξα; kraft seiner δόξα ist er voll von Gnade und Wahrheit. Hier zeigt sich das Dogma ausgebildeter, vertiefter, reiner bei Johannes als bei Justin, immerhin aber ist in den Grundbegriffen Uebereinstimmung. Weiter ist bei Justin der

Logos Mensch geworden, *ἄνθρωπος γενόμενος*, bei Johannes heisst es *σάρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*, zwei ganz gleichwerthige Bestimmungen. Bei Justin ist er endlich der Lehrer, *ἐδίδαξεν*, zum Zwecke der Verändrung und Wiederherstellung des Menschengeschlechts; bei Johannes giebt er denen, die an ihn glauben, Macht, Kinder Gottes zu werden und ist der Erklärer des göttlichen Rathschlusses, seiner Gnade und Wahrheit, *ἐξηγήσατο*, Bestimmungen, die wiederum wesentlich dasselbe sagen, die aber bei Johannes sich wiederum in bestimmterer, ausgebildeterer und innigerer Weise gegeben finden. Merkwürdig genug ist es nun, dass sich die das Wesen des Logos erschöpfenden Prädikate bei beiden vollständig finden. Dennoch möchte ich allein dieser Aehnlichkeit wegen nicht sagen, der Eine hänge vom Andern ab, am allerwenigsten Johannes von Justin, wie Volkmar das setzt; denn wenn bei Johannes sich der ausgebildetere Lehrtropus findet, so ist er doch auch der tiefere, genialere; das pflegt sonst bei abhängigen Gebilden nicht stattzufinden. Aber auch Justin braucht wegen solcher Uebereinstimmung nicht von Johannes bestimmt zu sein. Beide Schriftsteller können ganz unabhängig von einander Vorstellungen vorarbeiten, die in ihrer Zeit so mächtig liegen, dass alle religiös Erfassten in ihnen aufgehen; sie würden dann beide dieselben Vorstellungen verarbeiten, indem der Eine sie concreter, tiefer, genialer giebt, der andere unbestimmter, unfreier, schulmeisterlicher. Es kann das Johannesbuch dem Justin bekannt gewesen sein, nothwendig aber ist das nicht. —

Wird in obiger Stelle der Logos schlechthin *δύναμις* genannt, so wird er weiterhin als *πρώτη δύναμις* nach dem Vater bezeichnet in Cap. 32: *ἡ δὲ πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων καὶ δεσπότην θεὸν καὶ υἱὸς ὁ λόγος ἐστίν.* Das lässt sich doch nur so verstehen, dass der Logos in der Reihe der gesammten Kräfte, die von Gott ausgehen, als die erste angesehen und als solche mit dem Prädikate des Sohnes bezeichnet wird. Diese Anschauung hat einige Verwandtschaft mit den oben aus Cap. 6 citirten Worten; im Uebrigen bringt sie über den Logosbegriff weiter keinen

neuen Beitrag. Aber der Context zu den Worten ist merkwürdig genug. Justin sieht nämlich die messianische Würde Jesu allein dadurch bestätigt, dass in ihm die Weissagungen eingetroffen seien; er kommt da zuerst auf die Weissagung Gen. 49, 10. 11 zu sprechen und erklärt da die Worte: „er wird seinen Mantel in Weinbeerblut waschen,“ *πλύνων ἐν αἵματι σταφυλῆς τὴν στολὴν αὐτοῦ*, so, dass er sagt: sie sollten auf das Leiden hindeuten, welches er dulden sollte, indem er durch sein Blut die Gläubigen reinigte. „Denn der vom heiligen Geiste durch den Propheten (Moses) genannte Mantel sind die an ihn glaubenden Menschen, unter welchen der Same, der von Gott stammt, der Logos, wohnt. Das Weinbeerblut aber sollte bedeuten, dass der, welcher kommen sollte, zwar Blut habe, aber nicht aus menschlichem Samen, sondern aus göttlicher Kraft.“ Es folgt dann unsre Stelle: *ἡ δὲ πρώτη δύναμις* etc. Und dann fährt der Apologet fort, er wolle nun sagen, auf welche Weise dieser Logos Fleisch und Mensch geworden sei. „Nämlich, wie nicht ein Mensch das Blut des Weinstocks geschaffen hat, sondern Gott, so wurde darauf (mit den Worten der Weissagung) hingedeutet, dass auch dieses Blut (des Mensch gewordenen Logos) nicht aus menschlichen Samen entstehen sollte, sondern aus Gottes Macht“ . . . . „Nämlich durch eine Jungfrau vom Samen Jacobs . . . . durch Gottes Kraft wurde er (Christus) geboren.“ Da kann man wohl mit Goethe sagen:

„Im Auslegen seid frisch und munter,
Legt ihr nicht aus, so legt hübsch unter!“

Wir kommen jetzt zu einer Stelle, die darum höchst merkwürdig ist, weil sie uns zeigt, welchen Schwankungen der Logosbegriff bei Justin noch unterworfen ist. Er redet in Cap. 33 von der Erfüllung der Jesaianischen Weissagung von der Jungfraugeburt. Maria habe empfangen nicht von einem Mann; dann wäre sie nicht mehr Jungfrau gewesen, *ἀλλὰ δύναμις θεοῦ ἐπελθοῦσα τῇ παρθένῳ ἐπεσκίασεν αὐτὴν καὶ κυοφορῆσαι παρθένον οὖσαν πεποίηκε. Καὶ ὁ ἀποσταλεὶς δὲ πρὸς αὐτὴν τὴν παρθένον κατ' ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ*

ἄγγελος θεοῦ εὐηγγελίσατο αὐτὴν εἰπών· ἰδοὺ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ τέξῃ υἱόν etc. Diese Worte, eine ziemlich freie Zusammenfügung der betreffenden Stellen bei Matthäus I und Lucas I, sind uns hier nur wichtig wegen der Interpretation, die ihnen Justin giebt; er sagt nämlich: *τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον, ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστι .... Καὶ τοῦτο ἐλθὸν ἐπὶ τὴν παρθένον καὶ ἐπισκιάσαν οὐ διὰ συνουσίας, ἀλλὰ διὰ δυνάμεως ἐγκύμονα κατέστησε.* Hier wird nun der heilige Geist und die Kraft Gottes, die als der Jesus zeugende Factor hingestellt sind, zugleich wieder als der Logos selbst ausgesagt, und zwar als dieser, wie er das Ersterzeugte ist, *πρωτότοκος*. Man sieht, der Logosbegriff ist der weite Rahmen, in den jedes Prädikat Gottes hineingezogen wird, wodurch dieser als in Schöpfung und Erlösung wirkender und sich ein Verhältniss zu Welt und Menschheit gebender dargestellt wird. Dass aber der Logos, der sonst, wenn es sich um seine Offenbarung in Jesu handelt, doch meist sich so dargestellt findet, dass er als *σπέρμα παρὰ τοῦ θεοῦ* in Jesus seinen Träger erhält, hier der erzeugende Factor Jesu, und in dieser Eigenschaft als gleich mit dem heiligen Geiste gesetzt wird, ist doch auffallend genug. Es sind doch zwei grundverschiedene Beziehungen, in die hier der Logos versetzt wird; nach der einen nimmt er ein passives Verhältniss ein als *σαρκοποιηθεὶς* und *ἄνθρωπος γενόμενος*, nach der andern ein actives, als *ἐλθὼν ἐπὶ τὴν παρθένον καὶ ἐπισκιάσας αὐτήν*. Denn was im Matth. und Luk.-Text vom heiligen Geist gesagt ist und von der Kraft, das gilt nach Justin auch von ihm. Das Jesum Erzeugende ist also auch das in ihm Erschienene und zwar nicht als verschiedne, erste und zweite Hypostase, sondern in beiderlei Hinsicht als Logos. Wie da jede Spur der Dreieinigkeitslehre verwischt ist, braucht wohl nicht weiter gesagt zu werden.

Im Folgenden interessirt uns nun eine Stelle, die allerdings keinen neuen Zuwachs zum Logosbegriff giebt, die aber recht deutlich zeigt, wie derselbe dazu diente, die Kluft, die sich zwischen der vorchristlichen und

der christlichen Zeitperiode aufzuthun schien, auszufüllen und den Gedanken einer einheitlichen Entwicklung des Menschengeschlechts zu cultiviren. Justin begegnet dem Einwand, Cap. 46, dass ja Christus nach Angabe der Christen selbst, erst vor 150 Jahren geboren sei und noch später erst gelehrt habe; also müsse man alle Menschen vor ihm für nicht rechenschaftspflichtig halten. Diesen Einwand entkräftet er so: Unsere Lehre ist, dass Christus der Erstgeborene Gottes ist, *τὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ*, und wir verkünden ihn als Logos, an dem das ganze Menschengeschlecht Antheil hatte, *προεμηνύσαμεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε.* Und die, die mit dem Logos lebten, sind Christen, auch wenn sie für Atheisten gehalten wurden, *καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν*, wie bei den Hellenen Sokrates und Heraklit und die ihnen Aehnlichen, bei den Barbaren Abraham und Ananias und Azarias und Michael (die bei Daniel 3, 12 ff. in den Feuerofen geworfenen) und Elias und viele Andere, deren Thaten oder Namen aufzuzählen . . . wir für jetzt von uns weisen. Somit waren auch die früher (vor Christus) lebenden, wenn sie ohne den Logos lebten, unnütze Menschen, Feinde Christi, und Mörder derer, die mit dem Logos lebten; die aber, die mit dem Logos lebten und leben, *οἱ δὲ μετὰ λόγου βιώσαντες καὶ βιοῦντες*, sind Christen, ohne Furcht und unerschrocken.“ Neues, wie gesagt, bietet die Stelle nicht; der Logos war von jeher, wie das die Stoiker in ihrer Aufstellung eines *λόγος σπερματικος* als realen Grundes der gesammten Geisteswelt gelehrt hatten so auch Offenbarungsgrund aller religiösen Erkenntniss und letzter Gruud alles sittlichen Handelns. Damit war eine Erlösungsfähigkeit der Menschheit auch vor Christus zugestanden, und zwar nicht nur principiell, sondern faktisch durchgeführt; es hat viele Christen schon vor der Erscheinung Christi gegeben. Und wenn nun der Logos selbst Gestalt angenommen hat, so ist doch der schliesslich einzige Grund davon nur der, dass er uns dasselbe nur vollendeter und energischer lehrt, was Sokrates und Andere lehrten, uns von den Dämonen loszumachen und ein gerechtes und heiliges Leben

zu führen. Auf diesen Grund deutet Justin hin, wenn er nach den obigen Worten fortfährt: „Aus welcher Ursache aber durch Kraft des Logos nach dem Beschlusse Gottes, des Vaters und Herrn von Allem, von einer Jungfrau ein Mensch geboren wurde, *δι' ἣν δ' αἰτίαν διὰ δυνάμεως τοῦ λόγου . . . διὰ παρθένου ἄνθρωπος ἀπεκυήθη*, und Jesus genannt wurde, und, gekreuzigt und gestorben, auferstand und auf gen Himmel fuhr, wird der Verständige nach so Vielem, was gesagt worden ist, begreifen können.“ Genau genommen steht in diesen Worten nun nicht, dass der Logos selbst Mensch geworden, wie die Uebersetzung Otto's es genommen zu haben scheint, wenn er sagt: *quam autem ob causam per virtutem logi . . . per virginem editus sit et Jesus cognominatus;* man weiss da nicht, wer Subjekt zu *editus sit* sein soll; ich vermuthe der Logos; aber in dem Satze ist *ἄνθρωπος* Subjekt und die Worte heissen also: durch des Logos Kraft ist ein Mensch geworden. Damit brauchte aber durchaus keine Menschwerdung des Logos ausgesagt zu sein; Jesus könnte da ebenso gut als ein in besonders hohem Maasse vom Logos durchdrungener Mensch ausgesagt worden sein; dann wäre nach Justin überhaupt eine spezifische Verschiedenheit von andern auch vom Logos Erfassten nicht behauptet, sondern nur eine graduelle. Allerdings aber muss nach der ganzen Anschauung Justins dieser Grad der Erhabenheit Jesu über alle andern Menschen als ein so hoch gesteigerter angenommen werden, dass er weder übertroffen worden ist noch je übertroffen werden wird. Und so wird Justin auch mit den citirten Worten kaum etwas Anderes haben sagen wollen, als was er sonst sagt, wenn er den Logos selbst in der Person Jesu Gestalt annehmen und Mensch werden lässt, *αὐτὸς ὁ λόγος μορφωθεὶς καὶ ἄνθρωπος γενόμενος*, Cap. 5 und anderwärts. Dem Sinne nach könnte also als Subjekt zu dem *editus sit* der Logos angenommen werden. Dass aber solche schillernde Ausdrücke, wie *ἄνθρωπος ἀπεκυήθη διὰ δυνάμεως τοῦ λόγου* überhaupt dem Schriftsteller noch möglich sind, zeigt doch immerhin, in welcher Schwebe sich das Logosdogma noch befindet.

Wie aber der Logos in der Person Jesu Gestalt ange-

nommen hat, wodurch Jesus eben zum Christ geworden, so hat er, wie wir schon früher gezeigt, auch vor Jesus mannichfache Gestalt augenommen, sobald Gott mit Menschen verkehren wollte; denn da war es der Logos, der in Verkehr trat. Auch dieser Logos heisst Christus. So war die Erscheinung Gottes im Busch *ὁ ἡμέτερος Χριστός*. Die Stelle steht Cap. 62: *κατ' ἐκεῖνο γὰρ τοῦ καιροῦ ὅτε Μωϋσῆς ἐκελεύσθη κατελθὼν εἰς Αἴγυπτον ἐξαγαγεῖν τὸν λαὸν τῶν Ἰσραηλιτῶν, ποιμαίνοντος αὐτοῦ ἐν τῇ ἀῤῥαβικῇ γῇ πρόβατα τοῦ πρὸς μητρὸς θείου, ἐν ἰδέᾳ πυρὸς ἐκ βάτου προςωμίλησεν αὐτῷ ὁ ἡμέτερος Χριστὸς, καὶ εἶπεν· ὑπόλυσαι τὰ ὑποδήματά σου καὶ προςελθὼν ἄκουσον. Ὁ δὲ ὑπολυσάμενος καὶ προςελθὼν ἀκήκοε κατελθεῖν εἰς Αἴγυπτον καὶ ἐξαγαγεῖν τὸν ἐκεῖ λαὸν τῶν Ἰσραηλιτῶν, καὶ δύναμιν ἰσχυρὰν ἔλαβε παρὰ τοῦ λαλήσαντος αὐτῷ ἐν ἰδέᾳ πυρὸς Χριστοῦ, καὶ κατελθὼν ἐξήγαγε τὸν λαὸν ποιήσας μεγάλα καὶ θαυμάσια* etc. Hier ist der Logos = Christus vollständig an Gottes Stelle 2. Mos. 3. getreten; er erscheint in der Gestalt des Feuers, er redet zu Mose, er giebt ihm Wunderkraft, dies Alles als *ὁ ἡμέτερος Χριστός*. Dies „unser Christus" macht die Stelle, wenn sie uns auch nichts Neues gerade für den Logosbegriff selbst bietet, doch darum höchst merkwürdig, weil das historische Bewusstsein von dem Jesus, der der Christ war, doch schon recht zurücktritt, zu Gunsten des metaphysischen Christus, ein Process, der bald mit rapiden Schritten deshalb vorwärts schreitet, weil man das metaphysische Bild beliebig formen und für die jedesmaligen Zeitbedürfnisse zurecht machen konnte; mit dem historischen Bilde ging das nur dann, wenn man ihm Gewalt anthat. Und so kann man wohl sagen, es war für eine Zeit, die Alles allein unter dem religiösen Gesichtspunkte auffasste, ebenso eine Nothwendigkeit, aus dem historischen einen metaphysischen Christus zu machen, als es für unsere kritische Zeit, die die Gebiete reinlich scheidet, eine Nothwendigkeit ist, aus dem metaphysischen Christus den historischen heraus zu schälen. Mit wie rapiden Schritten die metaphysische Formirung des geschichtlichen Christusbildes vorwärts ging, zeigt gerade die weitere Justin'sche Exegese

der oben erwähnten Stelle 2. Mos. 3. Gerade diese Stelle hat mächtig dazu beigetragen, die Hypostasirung des Logos und seine Prädicirung als Gott zu vollenden. Denn das ist, wie wir aus dem Folgenden sehen werden, bereits von Justin geschehen.

Er redet nämlich Cap. 63 weiter von dem Mosaischen Bericht über die Theophanie Gottes im Busch, und sagt, alle Juden lehrten auch jetzt, dass dort der unaussprechliche Gott *τὸν ἀνωνόμαστον θεὸν*, zu Mose geredet habe. Freilich strafe sie auch der heilige Geist dafür durch den Propheten Jesaias: „ein Ochse kennt seinen Herrn“ etc. Jes. 1, 3. Auch Jesus der Christ, weil die Juden keinen Unterschied zu machen wussten zwischen dem Vater und dem Sohn, strafe sie mit den Worten: „Keiner hat den Vater erkannt, ausser der Sohn, und Keiner den Sohn, ausser der Vater, und wem es der Sohn offenbart, *οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱός, οὐδὲ τὸν υἱόν, εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ οἷς ἂν ἀποκαλύψῃ ὁ υἱός.* Der Logos Gottes aber ist sein Sohn, . . . und er wird auch Engel genannt und Apostel, *ἄγγελος καλεῖται καὶ ἀπόστολος*; denn er verkündet *ἀπαγγέλλει*, was erkannt werden muss, und wird gesandt, *ἀποστέλλεται*, um anzuzeigen, was verkündet wird, wie unser Herr selbst sagt: wer mich hört, hört den, der mich gesandt hat, *ὁ ἐμοῦ ἀκούων ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντός με.* Dass dem so sei, d. h. also, dass der Logos Gottes sein Sohn sei, der auch Engel und Apostel genannt werde, soll nun aus Mosis Schriften ersichtlich sein. Da werde gelesen: *καὶ ἐλάλησε Μωϋσεῖ ἄγγελος θεοῦ ἐν φλογὶ πυρὸς ἐκ τῆς βάτου καὶ εἶπεν· ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, θεὸς Ἀβραάμ, θεὸς Ἰσαάκ, θεὸς Ἰακώβ, ὁ θεὸς τῶν πατέρων σου. Κάτελθε εἰς Αἴγυπτον καὶ ἐξάγαγε τὸν λαόν μου.* Justin will nicht weiter citiren, man könne hier nicht Alles niederschreiben, „aber“, sagt er, *εἰς ἀπόδειξιν γεγόνασιν οἵδε οἱ λόγοι, ὅτι υἱὸς θεοῦ καὶ ἀπόστολος Ἰησοῦς ὁ Χριστός ἐστι, πρότερον λόγος ὤν, καὶ ἐν ἰδέᾳ πυρὸς ποτὲ φανείς, ποτὲ δὲ καὶ ἐν εἰκόνι ἀσωμάτων· νῦν δὲ διὰ θελήματος θεοῦ ὑπὲρ τοῦ ἀνθρωπείου γένους ἄνθρωπος γενόμενος ὑπέμεινε καὶ παθεῖν, ὅσα αὐτὸν ἐνήργησαν οἱ δαίμονες διατεθῆναι ὑπὸ τῶν ἀνοήτων Ἰου-*

δαίων. Justin sagt also: „diese Berichte (des Moses) sind uns zum Beweis gegeben, (denn das heisst *εἰς ἀπόδειξιν γεγόνασι οἵδε οἱ λόγοι*, und nicht wie Otto übersetzt: *haec autem diximus, ut demonstraremus*; es kommt ja hier darauf an, dass Moses dies demonstrirt für Justin und die andern Christen, also: *haec dicta sunt, ut demonstraretur*) dafür, dass Jesus, der Christ, Sohn Gottes und Gesandter ist, er, der früher der Logos war, bald einst in Gestalt des Feuers erschien, bald im Bilde unkörperlicher Wesen (der Engel), jetzt aber durch Gottes Willen für das Menschengeschlecht Mensch geworden, nahm er auch zu leiden auf sich, wieviel die Dämonen durchsetzten, dass er litte von den unverständigen Juden." Diese aber, heisst es weiter, die Juden, obschon es ihnen in Moses Schriften gesagt war, dass der Engel Gottes, *ἄγγελος τοῦ θεοῦ*, zu Mose in der Feuerflamme, im Dornbusch, geredet, behaupten gleichwohl, es sei dies der Vater und Werkmeister des Alles gewesen, *τὸν τῶν ὅλων πατέρα καὶ δημιουργόν*. Noch einmal erzählt uns Justin, dass der Geist diese unverständigen Juden darum schelte mit den Worten des Jesaias, und noch einmal citirt er jene Worte, die Jesus selber gesprochen, als er bei ihnen war, *ὁ Ἰησοῦς παρ' αὐτοῖς ὢν εἶπε· οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα* etc. Man sieht hier ordentlich, wie die Uebersetzung aus dem Geschichtlichen in das Metaphysische und die Identificirung des Begrifflichen mit dem Geschichtlichen vor sich geht bis zu dem Punkt, wo der Mensch Jesus einfach gleichgesetzt wird dem von Anfang an bei Gott seienden Logos, dem Offenbarungsprinzipe Gottes für die Welt. Das *ὁ Ἰησοῦς παρ' αὐτοῖς ὢν* ist da höchst charakteristisch. Das menschlich-geschichtliche Leben, das *παρ' αὐτοῖς εἶναι*, ist dasselbe Phänomen in seinem Kommen und Gehen, als die Feuerflamme im Busch und als ein unkörperliches Engelsbild, früher der Logos seiend. Mit diesem *πρότερον λόγος ὢν* kann der Schriftsteller nichts Anderes meinen wollen, als dass es früher einmal war (und dieses „früher" ist hier gleich *ἐν ἀρχῇ*) da der Logos noch als solcher war, d. h. in oder bei Gott. Die Worte *πρότερον λόγος ὢν* enthalten also *in nuce* die Aussage der beiden Johanneischen Sätze: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν*. An

sich ist es aber auch hier nicht nothwendig, dass Justin von Johannes abhängig wäre; es könnte ebenso gut, einfach die Gedanken betrachtet, Johannes von Justin abhängig sein, so dass er „die Quintessenz justinischer Bibelforschung und Christologie in bestimmte klare Hauptsätze“ zusammenfasste, Hilgenfeld's Zeitschr. l. c. pag. 546. Es könnten aber auch beide von einander unabhängig einen gemeinsamen Gedanken der Zeit aussprechen, den hernach etwas später Theophilus in dem von ihm statuirten Unterschiede eines *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικὸς* fixirte, und Justin selbst an andern Stellen durch die mit Bezug auf den Logos gebrauchten Verba *προβάλλεσθαι, γεννᾶσθαι, προέρχεσθαι, προπηδᾶν.* Fest steht soviel, der Gedanke bei Justin und Johannes ist gemeinsam. Und gemeinsam ist auch das, was weiter kommt, die völlige Hypostasirung des Logos als Gott.

Justin sagt nämlich weiter, die Juden, die an die Stelle des Sohnes (in der Auslegung von 2. Mos. 3) den Vater treten liessen, würden damit überwiesen, weder den Vater zu kennen, noch zu wissen, dass der Vater des Alls einen Sohn hat, *ὃς καὶ λόγος καὶ πρωτότοκος ὢν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸς ὑπάρχει*, „welcher Logos und Erstgeborener Gottes seiend, auch Gott ist“. Man sieht, hier ist die Hypostase fertig und der Johanneische dritte Satz: *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος* ist vollendet. Der Logos ist Gottheit, natürlich dann die zweite Person in ihr, *καὶ θεὸς ὑπάρχει.* Wenn Justin nun zu diesen Worten noch einmal hinzufügt, dieser Sohn, der Logos und Erstgeborner und auch Gott ist, sei früher in Gestalt des Feuers und in unkörperlichem Bilde (der Engel) dem Moses erschienen und den andern Propheten; jetzt aber durch eine Jungfrau nach dem Rathe des Vaters Mensch geworden zum Heile der Gläubigen, habe er auf sich genommen, verworfen zu werden und zu leiden, damit er durch Tod und Auferstehung den Tod besiege, *ἵνα ἀποθανὼν καὶ ἀναστὰς νικήσῃ τὸν θάνατον*, so haben wir hier nicht blos die Logologie Justins beisammen, sondern auch die Vorbildung des späteren christologischen Dogma's überhaupt, die nach dem Vorgange des Paulus, auf Tod und Auferstehung, d. h. auf die leidentliche und auf die

jenseits der Geschichte liegende Seite im Leben des Erlösers mit Beiseitesetzung des Wirkens durch Leben und Lehre den Hauptaccent legt. Allerdings, um das noch zu bemerken, finden wir bei Justin zu solcher Ausbildung nur eben erst den Anfang; er hebt wieder an andern Stellen die Lehrthätigkeit des Logos als den Hauptzweck seiner Menschwerdung hervor.

Wenn aber der Logos Mensch geworden ist nach des Vaters Willen, *κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς βουλὴν*, wie es in obiger Stelle heisst, so ist doch die Kraft, vermöge welcher er Mensch wird, nur Er selbst, der Logos. So sehr ist er das schöpferische Medium für Alles, was der Vater geschaffen sein lassen will, dass er es auch für seine eigene Menschwerdung ist. In diesem Sinne war bereits Cap. 46 gesagt, dass der Logos durch Kraft des Logos, *διὰ δυνάμεως τοῦ λόγου*, nach dem Willen des Vaters von einer Jungfrau als Mensch geboren sei. Und in demselben Sinne ist Cap. 66 geredet, wo Justin seine Abendmahlslehre entwickelt und sagt, dass es nicht gewöhnliches Brod und gewöhnlicher Trank sei, den wir nehmen: *ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.* Die Uebersetzung dieser Worte lautet: „wie durch den Logos Gottes Jesus Christus unser Erlöser, als er Mensch ward, Fleisch und Blut um unserer Rettung willen annahm, (*ἔσχεν* = accepit, nicht habuit), so sind wir gelehrt worden, dass auch die durch das von ihm selbst ausgehende Wort des Gebets (der Danksagung) geweihte Speise, aus der unser Blut und Fleisch in Hinsicht auf unsere Verwandlung genährt wird, jenes, des Fleischgewordenen Jesu, Fleisch und Blut sei." Jesus Christus also, als er Fleisch ward, nahm durch den Logos Fleisch und Blut an, d. h. der Logos gab sich selber Fleisch und Blut, er nahm durch eigene Kraft Menschengestalt an. Allerdings ist aber nicht zu leugnen, dass die Stelle wieder in das

Schwanken, das der Logosbegriff doch auch bei Justin genugsam aufweist, hineingeräth; denn es ist wohl keine Frage, dass Justin diese Aussage mit diesem Genetiv der Angehörigkeit: Jesus Christus (kurz vorher als Logos ausgesagt) sei Mensch geworden durch den Logos Gottes, *διὰ λόγου θεοῦ*, gegeben hat, im Gegensatz zu dem *εὐχῆς λόγος*, dem Worte des Gebets, dem Logos, der von Christus herkommt. Dann aber, wie der *εὐχῆς λόγος* hier das Wort im eigentlichen Sinne ist, obschon ihm als von Christus her göttliche Kraft, eben die der Verwandlung der Elemente eignet, so muss auch der Logos hier mehr jene Kraft bedeuten, durch die Gott seinen Willen äussert und die als solche Aeussernug Gottes eben die erste Bedeutung von *λόγος* war und die Grundlage des ganzen Hypostasirungsprocesses bildet. Es schwankt eben bei Justin der Logosbegriff zwischen dem der Kraft und der Person hin und her, so dass er zur Bezeichnung für jedes Medium der Offenbarung Gottes gewählt wird.

Die grosse Bedeutung, welche obige Stelle für die Abendmahlslehre hat, müssen wir hier als nicht in den Bereich unserer Untersuchung fallend übergehen. Sie ist von anderer Seite auch für die Geschichte der Abendmahlslehre hinlänglich gewürdigt worden, s. Semisch, l. c. p. 437 ff. Nur will ich bemerken, weil es zum Verständnis der citirten Worte gehört, dass das *αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν*, hier nicht den Sinn enthalten kann, in welchem Otto, s. Anm. zur Stelle, sie fasst, wenn er sagt: *κατὰ μεταβολὴν* sei zu *τρέφονται* zu beziehen in dem Sinne: „*divinum illum cibum integrum, ut nihil restet, abire in corpora nostra*“, so dass die vollständige Assimilirung der Speise gemeint wäre. An eine solche Theorie der Ernährung hat Justin schwerlich gedacht. Sondern wir haben hier die Lehre, und zwar, wenn man von Ignatius absehen muss, zum ersten Male angeführt, dass die Abendmahlsspeise den Auferstehungsleib schon auf verborgene Weise in diesem vergänglichen Leibe so nähre, dass in dem letzteren der erstere sich bilde, um dann aus ihm hervor zu gehen. Unser Fleisch und Blut werden erwähnt, wie Schick richtig sagt, s. Anm.

bei Otto, „in Hinsicht auf unsere (einstige) Umwandlung“; nur ist für diesen Sinn eine Verbindung des ἡμῶν mit κατὰ μεταβολήν, wie Schick will, durchaus nicht nöthig; κατὰ μ. ist aber gesagt, und nicht εἰς μεταβολήν, weil nicht blos der Zweck dieser Ernährung angegeben werden soll, so dass die μεταβολή nur das endliche Resultat wäre, sondern weil die μεταβολή als eine stetig vor sich gehende wenn auch vorläufig dem Auge verborgene dargestellt werden soll. Es ist also das Verhältniss ausgesagt, was die Speise zur Verwandlung unseres Leibes hat, nicht der Zweck, wenn auch dieser dem Verhältnis selbst immanent ist.

Was die Sache betrifft, so haben wir hier die Fortbildung von der paulinischen Verwandlungslehre des Leibes der Gläubigen, die in Verbindung gebracht wird mit der Verwandlungslehre der Elemente, welche hier ihrerseits einen vollen Anlauf zur Transsubstantiationslehre bereits nimmt. Und zwar geschieht diese Verwandlung kraft des consecrirenden (Gebets-) Wortes, wobei an die Worte Jesu bei der Einsetzung, welche gleich weiter im Texte citirt werden, zu denken ist. Hier kommt somit dem gesprochenem Worte, dem Logos παρ᾽ αὐτοῦ, dieselbe umschaffende göttliche Kraft zu, wie dem Subjekte desselben, dem Logos Gottes selbst. Diese Justin'sche Abendmahlslehre steht der katholischen wie der lutherischen gleich nahe; es lassen sich beide Theorien aus ihr gewinnen. Denn wenn doch nach lutherischer Lehre auch der Ungläubige Leib und Blut geniesst, so ist offenbar, dass nicht der Glaube dies wirkt, sondern das Wort; und wenn nach katholischer Lehre nur dadurch, dass der Priester die Consecrationsworte spricht, die Wandlung der Elemente erfolgt, so ist hierfür bei Justin kein Widerspruch gegeben. Denn wenn auch nicht aus unsrer Stelle selbst, so geht doch aus Cap. 65 hervor, dass schon damals nur der Bischof, ὁ προεστώς, die Consecration vollzog, εὐχαριστίαν ποιεῖται. Aus dem „nur vollziehen“ wird aber nirgends leichter ein „nur vollziehen dürfen“, als auf religiösem Gebiete, dem der Unterschied des Geweiheten und Profanen von vornherein eigenthümlich ist.

Wir kommen jetzt zur zweiten Apologie, die wohl,

wie gesagt, mit der ersten ursprünglich Ein Ganzes ausgemacht hat, s. Texte und Untersuchungen z. Geschichte der altchristl. Literatur von O. v. Gebhardt u. A. Harnack B. I. p. 145. Da finden wir eine das Wesentliche der Justin'schen Logologie und Christologie zusammenfassende und darum charakteristische Stelle in Cap. 6.

Justin spricht davon, dass kein Name Gottes sein Wesen bezeichne und fährt fort: *ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε, Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κεχρῖσθαι καὶ κοσμῆσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν θεὸν λέγεται* etc.

Hiernach ist also das Wesen des Logos, dass er der einige und eigentliche Sohn ist, vor der Schöpfung beim Vater seiend, *συνών*, und erzeugt, als der Vater und zwar durch ihn Alles im Anfang gegründet und geordnet hat; Gesalbter genannt, weil er gesalbt worden ist, d. h. mit oberster Machtvollkommenheit zur Weltschöpfung und Weltordnung ausgerüstet. Das alles sind Prädikate des Logos vor der Weltschöpfung. Sie sind alle schon bekannt, aber weshalb die Stelle unser Augenmerk besonders verdient, ist das, dass hier der Unterschied von einem *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός*, der in einer früheren Stelle nur erst mehr oder weniger angedeutet war, deutlich ausgesprochen erscheint. Ich mache besonders auf das *καὶ - καὶ* vor den beiden Participien *συνών* und *γεννώμενος* aufmerksam, wodurch das *συνεῖναι* und das *γεννᾶσθαι* jedes in seiner Besonderheit hervorgehoben wird. Wenn Otto das erstere auf den *λόγος ἐνδιάθετος* („*tanquam Dei mens*") und das zweite auf den *λόγος προφορικός* bezieht, wodurch bezeichnet werde, dass der *λόγος* „*ante mundi constitutionem, ὅτε τὴν ἀρχὴν κτλ., forma hypostatica indutum esse*", so ist das ganz richtig, bedarf jedoch einer Ergänzung insofern, als das *ὅτε* auf das Engste an das *γεννώμενος* anzuschliessen ist und den Zeitpunkt bezeichnet, da die Zeugung geschah. Wir haben also hier die Lehre des Arius, wenn wir auf das *γεννᾶσθαι* in seiner Zeitbestimmung sehen; da gab es eine Zeit, wo der Sohn nicht war, *ἦν ὅτε οὐκ ἦν*, er wurde als Sohn gezeugt *πρὸ*

τῶν ποιημάτων (*πρὸ χρόνων καὶ αἰώνων*) und zwar im Anfang, da Gott Alles durch ihn schuf. Nur dass die Lehre noch nicht die durch den Gegensatz ausgebildete Entwicklung hat, wie später bei Arius. Wir haben aber auch in dem *συνών*, welches im Sinne Justins ein *ἀεὶ συνών*, ein *πρὸς θεὸν εἶναι* ist, die Möglichkeit athanasianischer Auffassung angedeutet, dass Gott der Vater den Sohn zeuge, weil er aus seiner Natur sei, *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός*, darum der Sohn von Ewigkeit mit dem Vater Eins sei. Wenn Otto, der auf die Erörterungen von Semisch zu der Stelle recurrirt, die Bemerkung macht, dass als ein Zeugniss für den Nikäischen Glauben die Stelle wenigstens hätte lauten müssen: *πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ γεννώμενος καὶ συνών*, so ist auch das richtig, bedarf aber ebenfalls der Ergänzung, dass das *συνών* dann, wenn nachgestellt nach dem *γεννώμενος* einen andern Inhalt bekommt; es kann dann nicht mehr *λόγος ἐνδιάθετος* sein, *tanquam mens Dei*, sondern es ist dann die selbständige Hypostase, Person, und doch mit dem Vater *una essentia divina*, nicht blos „*qui una aderat cum Deo*“, sondern auch *qui mens est cum Deo et tamen persona, quae proprie subsistit.* Und weiter müsste gesagt werden, dass dann bei umgekehrter Wortstellung der Satz *ὅτε* etc. weder sich an *γεννώμενος* anschliessen dürfte, da nach Athanasischer Lehre der Sohn von Ewigkeit gezeugt wird, nicht als die Welt erschaffen werden sollte, noch an *συνών* sich anschliessen könnte, da die Einheit mit dem Vater sich noch weniger von einem bestimmten Punkte, hier von dem Anfangspunkt des Schaffens, datiren kann. Es ist eben das Gegebene auch hier, wie man sieht, so allgemein, bei aller scheinbaren Bestimmtheit, dass beide Auffassungen, die später die ganze Kirche in Streit versetzten, aus ihm hervorgeleitet werden konnten.

Dieser Sohn, Christus, ist nun der Mensch Jesus geworden, wie wenige Zeilen nach der besprochenen Stelle Justin zu sagen fortfährt: *Ἰησοῦς δὲ καὶ ἀνθρώπου καὶ σωτῆρος ὄνομα καὶ σημασίαν ἔχει. Καὶ γὰρ καὶ ἄνθρωπος, ὡς προέφημεν, γέγονε κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς*

βουλὴν ἀποκυηθεὶς ὑπὲρ τῶν πιστευσάντων ἀνθρώπων καὶ ἐπὶ καταλύσει τῶν δαιμόνων.

Der Zweck seines Menschwerdens ist hier ganz allgemein angegeben: zum Besten der Gläubigen und zur Vernichtung der bösen Geister. Auch diese Bestimmungen sind so schwankend wie möglich. Die erste Bestimmung ist wohl, nach andern Stellen, dahin zu deuten, dass Jesus den Gläubigen ein heiliges Leben lehrt, sie dadurch dem ewigen Verderben entreisst und zur ewigen seligen Gemeinschaft mit Gott führt; die zweite Bestimmung ist eigentlich in der ersten mit enthalten, insofern die Vernichtung der Dämonen vorerst als eine Vernichtung ihrer Macht zu fassen ist, der die Menschen entrissen werden, und zwar nicht am wenigsten dadurch, wie der Schriftsteller sofort ausführt, dass die von bösen Geistern besessenen beim Namen Jesu beschworen werden, welche Beschwörung kräftiger sein soll, als die aller andern Beschwörer, Besprecher und Zauberer. Wen diese nicht heilen konnten, den heilten die Christen, *πολλοὶ τῶν ἡμετέρων ἀνθρώπων, τῶν Χριστιανῶν*, mit der Beschwörung im Namen Jesu Christi, des Gekreuzigten, eine Beschwörung, die II, 8. als ein Sieg über die Dämonen dargestellt wird, welcher lehren kann, dass sie einst im ewigen Feuer werden gestraft werden, *τιμωρίαν κομίσονται ἐν αἰωνίῳ πυρὶ ἐγκλεισθέντες.* In diese Strafe scheint auch die gänzliche Vernichtung der Dämonen, von der vorher die Rede war, näher interpretirt zu sein, oder es hat wenigstens die eine Vorstellung bei weitem das Uebergewicht über die andere. Nach allem aber ist der Name Jesu Christi selbst allmächtig, als der des Einen gesammten Logos, wie er l. c. genannt wird, *τοῦ παντὸς λόγου* (im Gegensatz zu dem *σπερματικὸς λόγος*) und des *ὀρθὸς λόγος παρελθών*, II, 9.

Diese selbe Macht nun, die sich schon zeigt beim Gebrauch seines Namens, zeigt sich in der erhabensten Weise in seiner Lehre und deren Wirksamkeit. Seine (unsere von ihm überkommene) Lehre, sagt Justin, ist erhabener, als alle menschliche Lehre, eben darum, „weil der Gesammtlogos, der um unsertwillen erschienene Christus, Leib, Vernunft, (Geist,) und Seele geworden ist.“ Denn so sind die Worte

II, 10: *Μεγαλειότερα μὲν οὖν πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα διὰ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον, τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν, γεγονέναι καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν* zu übersetzen. Da *καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν* zu *γεγονέναι* als Prädikat gehören und nur ein anderer Ausdruck sind für *ἄνθρωπον γεγονέναι*, so können die Worte gar nicht dazu gebraucht werden, um die Art der Verbindung anzugeben, in welche der ewige Logos mit dem Menschen Jesus getreten sei, wie Otto die Sache ansieht, wenn er, s. Anm. zu der Stelle, mit *σῶμα* und *ψυχή* die vollständige Menschheit Jesu und mit *λόγος* seine Gottheit bezeichnet findet und Justin behaupten lässt, „in Christus sei Göttliches und Menschliches zur persönlichen Einheit verbunden erschienen", oder wie Semisch l. c. 410., wenn er den ewigen Logos an die Stelle des *πνεῦμα* nach diesen Worten getreten sein lässt. Ueber die Art der Verbindung des Göttlichen und Menschlichen hat Justin eben noch nicht reflektirt. Die einzelnen Lehrmomente, die in dem Justin'schen Satze: der Logos ist Mensch geworden, liegen und später heraustreten, sind bei Justin selbst gerade so wenig zur bewussten Entwicklung gekommen, als bei Johannes; denn auch Johannes hat bei seinem *καὶ ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο*, sich nicht weiter auf die Art dieser Menschwerdung und ihre Bestandweise eingelassen. Das Alles schlummert noch für jetzt, auch ein Zeichen, dass Justin und Johannes benachbart bei einander stehen.

Dieser Gesammtlogos nun, der schon früher in Weisen wie Sokrates sowie durch die Propheten zur Erkenntniss Gottes angetrieben hat, von ihnen theilweise, *ἀπὸ μέρους*, erkannt worden ist und in ihnen theilweise gewirkt hat, hat nun eben als menschgewordener Gesammtlogos-Christus, die Macht, die jene noch nicht hatten, eine volle Offenbarung Gottes zu bringen und sich Glauben zu verschaffen; wenn Sokrates noch hatte sagen müssen II, 10: *τὸν πατέρα καὶ δημιουργὸν πάντων οὔθ' εὑρεῖν ῥᾴδιον, οὔθ' εὑρόντα εἰς πάντας εἰπεῖν ἀσφαλές*, so hat Christus durch seine Macht dies gethan, *διὰ τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως ἔπραξε*, d. h. die volle Offenbarung über Gott gebracht; und wenn dem

Sokrates keiner so anhing, um für diese Lehre zu sterben, so hängen Christo Gelehrte, Philosophen, Handwerker und Ungelehrte selbst mit Verachtung des Todes an, *ἐπειδὴ δύναμίς ἐστι τοῦ ἀῤῥήτου πατρὸς* „da er die Kraft des unaussprechlichen Vaters ist"; denn so sind die Worte zu übersetzen, nicht wie Otto: *quandoquidem potestas inenarrabilis patris ista praestitit;* sie passen ganz so in die Justin'sche Anschauung, die wir zur Genüge bisher belegt haben.

Was sonst noch dieses 10. Capitel zur Logoslehre bringt, ist kein neuer Beitrag: Christus ist bereits vom Sokrates theilweise erkannt worden; denn: *λόγος ἦν καὶ ἔστιν ὁ ἐν παντὶ ὢν καὶ διὰ τῶν προφητῶν προειπὼν τὰ μέλλοντα γίνεσθαι καὶ δι' ἑαυτοῦ, ὁμοιοπαθοῦς γενομένου καὶ διδάξαντος ταῦτα.* Also der Logos ist von Ewigkeit; er hat durch die Propheten geredet und durch sich selbst, nachdem er geworden wie wir und dieses (was wir bekennen) gelehrt hat. Auch die in Cap. 13 der zweiten Apologie gegebenen Worte sind zwar in ihren Einzelausasgen nur eine Wiederholung schon dagewesener Angaben, wenn Justin sagt: „was bei Allen schön gesagt worden ist, es gehört uns Christen; *τὸν γὰρ ἀπὸ ἀγεννήτου καὶ ἀῤῥήτου θεοῦ λόγον μετὰ τὸν θεὸν προσκυνοῦμεν καὶ ἀγαπῶμεν, ἐπειδὴ καὶ δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος γέγονεν, ὅπως καὶ τῶν παθῶν τῶν ἡμετέρων συμμέτοχος γενόμενος καὶ ἴασιν ποιήσηται.*" Aber die Stelle betont sehr ausdrücklich drei Einzelbestimmungen, die hier zur Einheit zusammengefasst werden, einmal die Hypostasirung des Logos, da in dem *ἀπὸ* wie das Ausgehen, so auch die Trennung liegt; sodann seine Unterordnung, besser: Nachordnung, unter (nach) Gott, *μετὰ τὸν θεόν*, endlich seine Menschwerdung, wobei er unseres Zustandes theilhaftig geworden (*τὰ ἡμέτερα πάθη*, unsere ganze Natur, soweit sie leidentlich ist, d. h. dem Uebel und dem Reiz des Bösen, der Versuchung unterworfen) damit er die Heilung (vom Bösen) bringen könnte. Also Christus ist der hypostasirte Logos, der unmittelbar nach Gott kommt, Mensch geworden, damit er auch an der leidentlichen Natur des Menschen Theil habe und so die kranke Menschennatur heile. Anthropologische Voraussetzung ist hier bei dem

ἴασιν ποιεῖσθαι, wie wir das überhaupt in der Dogmatik des zweiten Jahrhunderts finden, dass der Mensch schadhaft, krank, nicht dass er grundverderbt ist. Christus ist die volle Offenbarung Gottes, der sich früher nur theilweise, *ἀπὸ μέρους*, offenbart hat.

Aus alle dem ist ersichtlich, dass zwar die volle Wesens- und Seinsgleichheit, das *(tres personae) ejusdem essentiae et potentiae et coaeternae*, noch nicht ausgesprochen ist, dass auch in dem *μετὰ τὸν θεὸν* die ungleiche Würde des Sohnes mit dem Vater ausdrücklich gelehrt wird; aber gerade in dem *μετὰ*, mehr, wie gesagt, ein „Nach" als ein „Unter", musste, wenn einmal die Hypostasirung fertig war, auch die zweite Person da sein, und da doch mit der zweiten Person nicht ein Theil, weder *pars* noch *qualitas in alio* ausgesagt sein konnte, so musste der Sohn ebenfalls Gott dem Vater gleich sein. Alles dies liegt als Consequenz bereits in der Lehre Justins deutlich genug, und musste, wie es denn geschah, früher oder später in der Differenzirung der Lehre hervortreten.

Um das Resultat unserer bisherigen Betrachtung kurz zusammen zu fassen, so ergiebt sich Folgendes:

Der Logosbegriff bei Justin schwankt zwischen dem der Kraft und der Person hin und her; er ist seinem Wesen nach eben sowohl als *δύναμις θεοῦ* wie als *υἱὸς θεοῦ* ausgesagt, der vor der Schöpfung (von Ewigkeit) beim Vater war. erzeugt vom Vater im Anfang der Dinge, durch den der Vater Alles vom Anfang an gegründet und geordnet. Durch diesen Logos fand eine jeweilige und theilweise Inspiration statt zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Orten, bei verschiedenen Personen, eine volle und ganze aber bei Jesus Christus, so dass Jesus Christus selbst der Logos ist, der menschliche Gestalt angenommen; von ihm, dem *αὐτὸς ὁ λόγος*, gelten dann nach seiner vollen Offenbarung die Prädikate, dass er ist *ἄνθρωπος γενόμενος, μορφωθείς, Ἰησοῦς Χριστὸς κληθείς*.

Seiner Würde nach ist er über allen Engeln, obwohl gleichen Wesens mit ihnen, ihr Haupt, erster Diener Gottes und seine Macht, *δύναμις*, und zwar *πρώτη δύναμις*, uns

geoffenbaret zum Zwecke, Gottes Geheimnisse und ein gerechtes Leben zu lehren, wird als solcher auch Engel (Bote) und Gesandter genannt, ἄγγελος καλεῖται καὶ ἀπόστολος; als der vom Vater zu uns gekommene Sohn ist er derselben Verehrung wie der Vater gewürdigt; er ist Sohn κατ' ἐξοχήν nicht bloss als Ersterzeugter, πρωτότοκος, sondern auch als einzig Geborener, μόνος ἰδίως υἱὸς γεγεννημένος. Seiner Stellung nach ist er der zweite nach Gott, ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ μετὰ τὸν θεόν. Solche Stellung behauptet er bald in einer Zweiheit, bald in einer Dreiheit, ja selbst in einer Vierheit. Entschieden ist seine Stellung um ein bedeutendes gewichtiger, als die des h. Geistes, der als ἐν τρίτῃ τάξει stehend auch damit wirklich erst seinen Rang (τάξις) nach dem Sohne erhält. Diese bevorzugte Stellung des Sohnes vor dem h. Geiste ist, obschon auch dieser göttliche Würde hat, doch so vorherrschend, dass das Mysterium der christlichen Lehre nach Justin nicht in der Trinität zu suchen ist, sondern darin, dass in einem gekreuzigten Menschen der Logos gewesen ist, und dass dieser gekreuzigte Jesus Christus den zweiten Platz nach dem ewigen Gott haben soll.

In dieser Stellung aber, die der Logos zum h. Geist einnimmt, findet sich im Uebrigen viel Schwanken. Der Lehrtropus vom h. Geist ist so wenig ausgebildet, dass der Logos und der Geist auch wieder identisch gefasst werden, beide als Kraft Gottes. Andererseits ist auch die volle Hypostase da, der Sohn ist Gott, θεὸς ὑπάρχει.

Alles in Allem ergiebt sich, dass der Logosbegriff aus dem einer unpersönlichen Kraft sich in den der Hypostase umzusetzen bei Justin den vollsten Anlauf nimmt und, wie wir im Verlaufe unserer Untersuchung sagten, der weite Rahmen ist, in den jedes Prädikat Gottes hineingezogen wird, wodurch dieser als in Schöpfung und Erlösung wirkender und sich ein Verhältniss zu Welt und Menschheit gebender dargestellt wird. Die historische Bedeutung des Logosbegriffs aber ist, dass er dazu diente, die Kluft auszufüllen, die sich in den religionsphilosophischen Anschauungen zwischen der vorchristlichen und der christlichen Zeitperiode ohne ihn aufgethan haben würde. Der Logosbe-

griff ermöglichte im letzten Grunde die einheitliche Entwicklung des religiösen Gedankens.

Mit Johannes ist Justin benachbart und verhält sich in seinen lehrhaften Auseinandersetzungen zu ihm wie der unterweisende Docent zum dichterisch-spekulativen Philosophen, nicht aber wie ein Erklärer. Darin also möchte wohl Thoma zu viel behaupten, wenn er Gen. des Joh. ev. p. 844 sagt: „Der Erste, welcher das Johannesevangelium eingehend berücksichtigt, so dass von einer besonderen Exegese desselben geredet werden kann, ist der Märtyrer-Philosoph, der dem Buche zeitlich und auch geistig nahe genug steht, um die Eigenthümlichkeit der Composition wie des Sinnes desselben in seiner Auffassung und Auslegung noch ziemlich unmittelbar wieder zu spiegeln.“ Wir müssen uns bis jetzt mit der Erkenntniss begnügen, dass beide Schriftsteller benachbart sind. Ob beide, jeder für sich unabhängig vom andern, ein literarisches Gesammteigenthum ihrer Zeit verarbeitet haben, ob der Eine der Nachfolger des Andern und welcher das ist, ob sie einander so benutzt haben, dass sie dabei zugleich Nutzniesser eines Dritten gewesen, sei das eine unbekannte Schrift, sei es die Taufunterweisung der damaligen Kirche, sei es der geistig-religiöse Besitzstand ihrer Zeit überhaupt, oder das Alles zusammen, das sind Fragen, deren Beantwortung in einem späteren Artikel sich herausstellen wird. Für jetzt, wie gesagt, muss das „benachbart“ genügen.

Nachträgliche Bemerkungen zu dem Fragment der Passio Pauli.

von

R. A. Lipsius.

Zu meinem Abdrucke des Fragments der Passio Pauli aus cod. Monac. 4554 (S. 334 ff. dieses Jahrgangs) theilt mir Herr Studienlehrer A. Thenn in München einige Berichtigungen mit.

S. 335,[12] „*Quid est Patrocle, quod vivis?*" Das Wort *qd* ist hier von einer andern Hand erst nachträglich ganz klein über der Zeile eingeflickt. Dass dieses „*quod*" unrichtig ist, liegt auf der Hand.

S. 335,[13] ist „*fecit*" von zweiter Hand aus „*facit*" corrigirt.

S. 336,[9] schreibt der Codex „*saluabũt*" (= *salvabunt*), nicht „*salvabit*".

S. 336,[22] schreibt der Codex „*conuerterentur*", nicht „*conuerteretur*".

Ferner theilt Herr Thenn mir mit, dass dasselbe Fragment sich auch in cod. lat. Monac. 22020 saec. XII findet. „Die ziemlich zahlreichen Varianten des cod. 22020 tragen mit Ausnahme einer einzigen den Stempel von zwar herzlich gut gemeinten, aber willkürlich fabricirten Verbesserungen an sich, z. B. „*conversae multitudines*" statt „*conversus multitudinis*" (334,[9]); „*audiretque*" statt „*audiret*" (334,[14]) „*exalante*" statt *agentũ* (334,[19]) „*Hoc cum audisset*" statt „*Hunc cum vidisset*" (336,[13]) „*certanti*^bus" statt „*certanti*" (336,[17]); „*sub caelo quod effugere possit eum*" statt des blossen „*sub caelo*", (335,[20]) Doch hat auch cod. Patm. (98,[19]) *καὶ οὐκ ἔσται βασιλεία, ἥτις*

διαφεύξεται αὐτόν.“ Als einzig wichtige Variante nennt Herr Thenn „*iratus*“ statt „*miratus*“ (335,[20]). Ausserdem ist zu bemerken, dass das „*quod*“ vor „*vivis*“ (335,[12]) in cod. 22020 mit Recht fehlt.

Der Text des Fragments findet sich in cod. 22020 f. 8.

Ausser diesen beiden Handschriften findet sich in München noch eine dritte, welche ebenfalls das Fragment enthält, cod. 19642 saec. XV f. 25r. Herr Dr. Krumbacher hat die Güte gehabt, mir dasselbe theils abzuschreiben, theils zu collationiren.

Die Handschrift steht dem cod. 4554 noch näher als cod. 22020 und kennt eine Anzahl in der letzteren vorgenommenen Correcturen noch nicht. 334,[6] scheint cod. 19642 „*fratribus*“ (in compendio) statt „*his*“ zu lesen; 334,[7] „*hoc*“ statt „*haec*“; 334,[9] fehlt „*et*“ vor „*credebant*“; 334,[13] „*audiretque*“ statt „*audiret*“; 334,[19] „*exalantem*“ statt „*agentum*“; 335,[7] „*noli valde contristari*“; 335,[10] „*permittere introire*“: 335,[12] „*Quid est Patrocle vivis*“ (ohne „*quod*“); 335,[20] „*sub caelo quod effugere possis eum*“. Ebendaselbst „*Nero autem iratus*“; 336,[1] „*et dicit illi*“ u. s. w

Aus diesen Proben geht hervor, dass keine der beiden jüngeren Handschriften aus cod. 4554 abgeschrieben ist. Ebensowenig aber ist cod. 19642 aus cod. 22020 abgeschrieben. Das Textverhältnis wird durch folgendes Schema veranschaulicht:

Archetypus

cod. 4554 — x

x: cod. 22020 — cod. 19542.

Inhaltsverzeichniss

der

Jahrbücher für protestantische Theologie

Band I—XII

1875—1886.

Inhalt der Bände I—XII.

---

1) Im gleichen Verlag auch separat erschienen; Preis M. 3.—.
2) „ „ „ „ „ „ „ „ 3.—.
3) „ „ „ „ „ „ „ „ 5.—. (U. d. Titel Philos. u. Relig.)
4) „ „ „ „ „ „ „ „ 1.50.
5) „ „ „ „ „ „ „ „ 2.—.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

